

---

Olívia Gomes da Cunha e Carlos Gomes de Castro (org.)

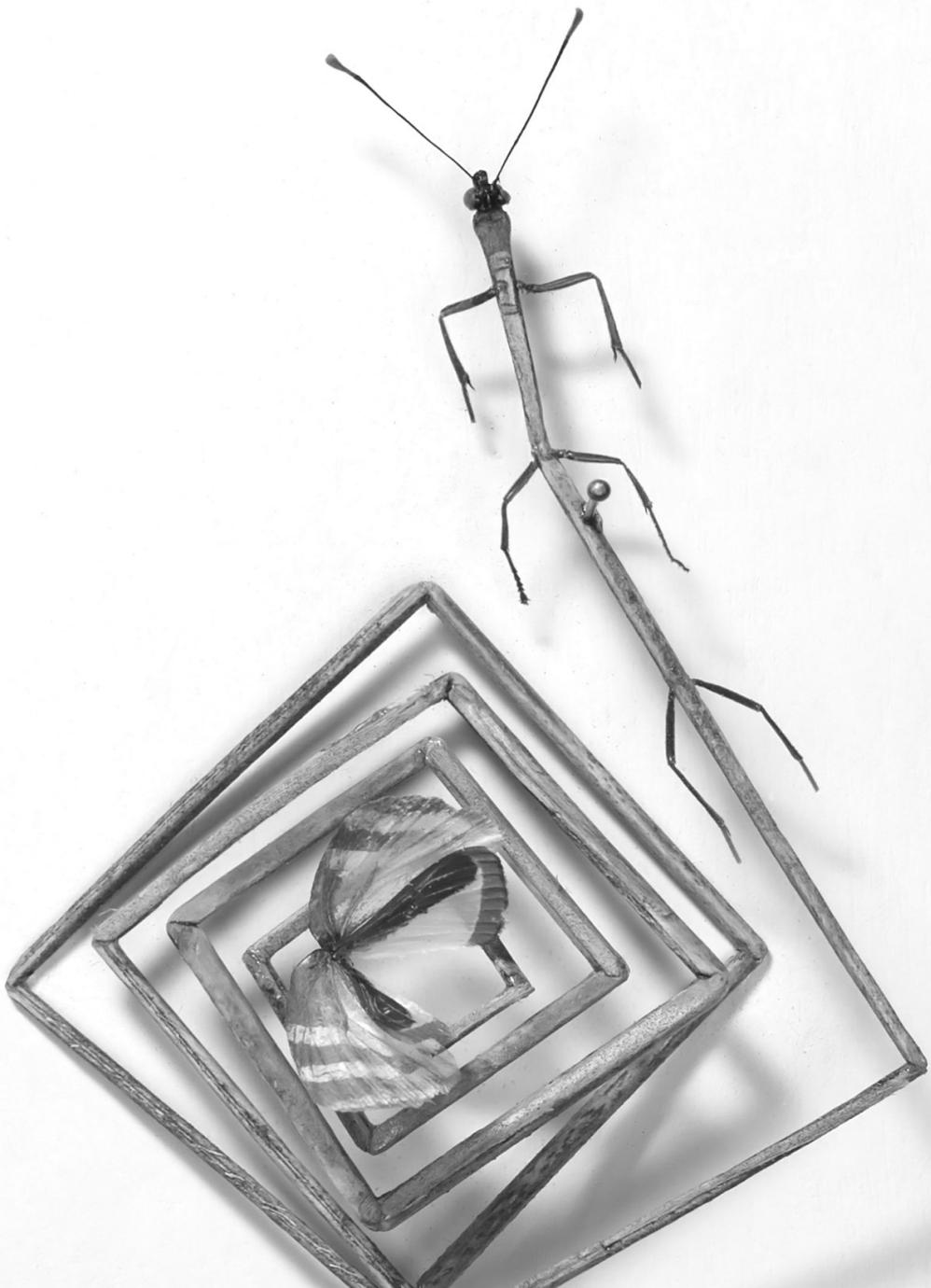
---

# ESPÍRITO DAS COISAS

ETNOGRAFIAS DA MATERIALIDADE  
E DA TRANSFORMAÇÃO



EDITORIA UFRJ





**UFRJ**  
faz 100  
**ANOS**  
1920 | 2020

Universidade Federal do Rio de Janeiro

*Reitora* Denise Pires de Carvalho

*Vice-reitor* Carlos Frederico Leão Rocha

*Coordenadora do  
Fórum de Ciência  
e Cultura*  
Tatiana Roque



Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro

*Diretor* Marcelo Jacques de Moraes

*Diretora adjunta* Fernanda Ribeiro

*Conselho editorial*  
Marcelo Jacques de Moraes (presidente)  
Cristiane Henriques Costa  
David Man Wai Zee  
Flávio dos Santos Gomes  
João Camillo Barros de Oliveira Penna  
Tania Cristina Rivera

*organização*

Olívia Gomes da Cunha e Carlos Gomes de Castro

# ESPÍRITO DAS COISAS

ETNOGRAFIAS DA MATERIALIDADE  
E DA TRANSFORMAÇÃO



©2022 Olívia Gomes da Cunha e Carlos Gomes de Castro

Ficha catalográfica elaborada por Maria Luiza Cavalcanti Jardim (CRB7/1878)

E77 Espírito das coisas [recurso eletrônico] : etnografias da materialidade e da transformação / organização, Olívia Gomes da Cunha e Carlos Gomes de Castro. - Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2022.  
1 recurso eletrônico (526 p., il.) : digital  
Inclui bibliografia.  
ISBN: 978-65-88388-23-5  
1. Etnografia - Caribe. 2. Antropologia social. I. Cunha, Olívia Maria  
Gomes da. II. Castro, Carlos Gomes de.

CDD: 301

*Coordenação editorial*

Thiago de Moraes Lins  
Maíra Alves

*Preparação de originais*

Paula Halfeld

*Revisão*

Vânia Garcia de Freitas  
Patricia Vieira

*Projeto gráfico, capa e diagramação*

Leonardo Arroniz

*Imagem de capa*

Vitória Taborda

[Animal em Segmentos Livres 70 | 2017.

Técnica mista; colagem com material orgânico. Mix media collage. 15 x 10 cm  
| 6 x 4 inches]

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

FÓRUM DE CIÉNCIA E CULTURA

EDITORA UFRJ

Av. Pasteur, 250, Urca  
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-902  
Tel./Fax: (21) 3938-5484 e 3938-5487

[www.editora.ufrj.br](http://www.editora.ufrj.br)

LIVRARIA EDITORA UFRJ

Rua Lauro Müller, 1A, Botafogo  
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-160  
Tel.: (21) 3938-0624

[www.facebook.com/editora.ufrj](http://www.facebook.com/editora.ufrj)

A organização e a revisão da primeira versão dos capítulos que compõem esta coletânea contaram com financiamentos do CNPq e da Faperj.



Fundação Universitária  
José Bonifácio



# SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>7</b>
<i>Olívia Gomes da Cunha e Carlos Gomes de Castro</i>	
<b>PARTE I: SOBRE TODAS AS COISAS QUE MUDAM</b>	
<b>1. Artefatos de relação nas artes plásticas martinicanas contemporâneas</b>	<b>27</b>
<i>Magdalena Sophia Toledo</i>	
<b>2. Dançando com os <i>karagam</i>: corpo, materialidade e possessão espiritual em uma tradição hindu na Guiana</b>	<b>53</b>
<i>Marcelo Moura Mello</i>	
<b>3. Oficina de relações, ou mobilidades da mecânica <i>sociolista</i></b>	<b>81</b>
<i>Carlos Gomes de Castro</i>	
<b>4. Família, aprendizagem e cotidiano entre imigrantes surinameses na Holanda</b>	<b>129</b>
<i>Thiago Niemeyer</i>	
<b>5. A tolerância no Brasil Holandês (1630-1654): política e religião no cotidiano</b>	<b>155</b>
<i>João Rickli</i>	
<b>PARTE II: SOBRE PARENTES, SERES, MORADAS E CAMINHOS</b>	
<b>6. Espaços precários e técnicas espectrais: dominicanos, porto-riquenhos e as “coisas más” em Río Piedras, Porto Rico</b>	<b>189</b>
<i>Alline Torres Dias da Cruz</i>	
<b>7. Amarrando ventres: uma estética da reciprocidade nas trocas funerárias saamaka</b>	<b>219</b>
<i>Rogério Brittes W. Pires</i>	

<b>8. “Os <i>nain nait</i> são nossa festa”: tradição e reflexividade em um funeral afro-caribenho</b>	<b>265</b>
<i>Claudia Fioretti Bongianino</i>	
<b>9. Maio dos Ancestrais e as diferentes temporalidades nas ilhas de Guadalupe, Caribe</b>	<b>309</b>
<i>Mariana V. Renou</i>	
<b>10. “Minha saia cheia de flores me liga com meu território”: o jongo na perspectiva dos estudos de cultura material</b>	<b>365</b>
<i>Carla Guerrón Montero</i>	
 <b>PARTE III: CORPOS QUE LEMBRAM</b>	
<b>11. Os corpos, os panos e os seus reversos</b>	<b>397</b>
<i>Olívia Gomes da Cunha</i>	
<b>12. Rodar o mundo: movimento e encantaria em Codó, Maranhão</b>	<b>445</b>
<i>Martina Ahlert</i>	
<b>13. Refeituras relativas da pessoa: processos de transformação e multiplicidade da existência mapuche na Región del Maule, Chile</b>	<b>473</b>
<i>Antonio Tobón Restrepo</i>	
<b>Epílogo</b>	<b>505</b>
<i>Amir Geiger</i>	
<b>Sobre os autores</b>	<b>523</b>

# INTRODUÇÃO

Olívia Gomes da Cunha e Carlos Gomes de Castro

No hay nada maravilloso en esto, ni siquiera envidiable; ya se verá. Hace un par de párrafos, cuando proponía una relectura del Caribe, sugerí partir del hecho indiscutible de que las Antillas forman un puente de islas que conecta, “de cierta manera”, Suramérica con Norteamérica; es decir, una máquina de espuma que conecta las crónicas de búsqueda de El Dorado con el relato del hallazgo de El Dorado; o también, si se quiere, el discurso de la utopía con el discurso de la historia, o bien, el discurso del deseo con el discurso del poder.<sup>1</sup>

Describir es transformar.<sup>2</sup>

## ***De outra maneira***

Formar pontes, conectar. As palavras de Benítez-Rojo são uma inspiração inicial para a leitura dos capítulos aqui reunidos, os quais consumam um longo processo de produção de artefatos de conhecimento. Cada um deles à sua maneira (e parcialmente) performa a imagem de que as socialidades caribenhas, suas virtualidades e seus modos de existência traduzem a circulação incessante de coisas, conceitos e pessoas em tempos e espaços criados. Eles também assumem o ponto de vista de que tanto o empírico quanto o conceitual são fabricados, logo, o vivido e a replicação do real não

---

**1** “Não há nada maravilhoso nisso, nem sequer invejável; já se verá. Alguns parágrafos antes, quando propus uma releitura do Caribe, sugeri partir do fato indiscutível de que as Antilhas formam uma ponte de ilhas que conecta, de ‘certa maneira’, a América do Sul com a América do Norte; quer dizer, uma máquina de espuma que conecta as crônicas de procura do El Dorado com o relato da descoberta do El Dorado; ou também, se se quiser, o discurso da utopia com o discurso da história, ou, ainda, o discurso do desejo com o discurso do poder” (Benítez-Rojo, 1998, p. 18; trad. livre).

**2** “Descrever é transformar” (Glissant, 2010, p. 3).

são tidos como dimensões apartadas. E é assim que são esboçadas as agências e canibalizações das obras dos artistas Victor Anicet e René Louise na feitura de uma “cultura” e “história” martinicana (capítulo 1); a conjunção entre humanos, objetos e divindades na formação dos *karagam-boys* em um templo de tradição hindu na Guiana (capítulo 2); a criatividade das mecânicas, dos inventos e dos léxicos *sociolistas* vistos de um certo *batey* açucareiro em Matanzas, Cuba (capítulo 3); as interações e movimentações em torno de uma mandala na sala de imigrantes surinameses na Holanda (capítulo 4); a noção de “tolerância holandesa” como inscrição de uma presença colonial (capítulo 5); a potência de altares e objetos vendidos em uma botica dominicana em Porto Rico na efetivação de ataques místicos para propagar ou conter malefícios (capítulo 6); a intensa troca de presentes que amarram os ventres saamaka (capítulo 7); o lugar do guariguari falado pelos parentes em Old Bank nas noites em que são velados parentes mortos e (re)produzidas heranças e relacionalidades (capítulo 8); a construção de novas temporalidades e experiências a partir do Maio dos Ancestrais e dos *gwoka* em Guadalupe (capítulo 9); o movimento territorial das saias de chita das jongueiras de Paraty (capítulo 10); a ação dos *pangi* ao fazer vibrar corpos *cottica ndyuka* (capítulo 11); os intercâmbios entre corpos e encantados na constituição de casas singulares de terecô (capítulo 12); a interseção entre bijuterias e outras artes na produção da pessoa e das coisas mapuches no Maule chileno (capítulo 13).

Esses lugares, tempos e pessoas foram realmente urdidos, isto é, engendrados em meio a relações discretas e descontínuas. Por vezes, deles participaram conceitos instanciados como “coisas” – artefatos materiais e imateriais –, criados e recriados como inovação e (re)invenção (Holbraad, 2003; Strathern, 1990). Por isso, os olhos da *murti* da deusa Mariamma *veem* o que os corpos que interagem na *puja* performam, assim como o guariguari vocaliza o parentesco divino e humano em meio ao cuidado com os mortos e os odores nos altares dominicanos infundem “presenças” (Engelke, 2008) no vazio, nos corpos e nas imagens de *los santos*. Sim, *em nome de* e *com* diferentes “coisas”, múltiplas socialidades foram feitas, descritas, transformadas. Com base nisso, ousaríamos afirmar que as etnografias que conectamos neste invólucro livro produzem, à sua medida, a estética

replicadora que impulsiona a *máquina de pontes-espumas* aludida por Benítez-Rojo (1998). Elas descrevem as interações entre poder e desejo de outra maneira, arquitetam documentos de memória e experiência (cf. epílogo).

Antes de adentrar os ricos universos etnográficos presentificados nos capítulos, importa realçar outras conexões – pontes que aproximam autoras, autores, projetos, instituições, teorias e experiências de campo. O objetivo é mostrar como os modos de criação conceitual e a dimensão empírica se articulam.



Os textos intercalados nas próximas páginas são resultado de um convite à reflexão sobre dois conjuntos temáticos que fazem parte dos estudos antropológicos sobre o Caribe, mas que raramente aparecem associados. De um lado, seus autores debruçam-se sobre a produção de miríades de “artefatos” – transmutados em mercadorias, conhecimentos, intervenções digitais, audiovisuais e artísticas, corpos e formas de materialização de agências espirituais e não humanas. De outro, reinscrevem fluxos de relações, redes, trânsitos e movimentos em que artefatos e pessoas se mostram enredados. Em grande medida, as contribuições – com vieses teóricos específicos e próximos a suas empreitadas etnográficas e históricas – investem naquilo que, nas últimas décadas, a literatura etnológica sobre as terras baixas amazônicas vem designando como “regimes de transformação”. Contudo, há diferenças entre essas apreensões. Nesse último caso, trata-se de transformações ontológicas, anti-históricas ou não históricas, posto que recusam, invertem e desentendem a historicidade das formas teleológicas, lineares e isomórficas de reprodução do social, privilegiadas sob o colonialismo, a égide do Estado-nação ou do capitalismo. Já no caso caribenho, a própria oposição entre “regimes de transformação” e “regimes de história” participa de e recria alguns dos elementos que os tornaram inteligíveis. Por esse caminho, antes de se mostrarem mutuamente excludentes, ambos os regimes parecem conter/partilhar virtualidades.

Tais virtualidades ganham contorno e visibilidade nas minuciosas descrições de processos de transformação arquitetadas e amarradas nos

capítulos a seguir: relações são trasladadas em conceitos; artefatos de conhecimento são manuseados e confeccionados para magnificar, acentuar ou traduzir novas relações. Em suas singularidades, eles revelam que, em vez de etapas de um “processo” linear e hermético, histórias dos tempos coloniais ou de outros passados são apenas outros modos de habitar o presente. Em outras palavras, os efeitos de certo jeito de olhar geram pontos de conexão e afetação entre os escritos: a ideia de que transformação não é o outro nome da história, mas, verdadeiramente, a forma pela qual modos de existir em tempos-espacos outros – heterotópicos e “localizados” – refazem, criam, recriam e desvelam regimes de historicidade, deslocando seus actantes dos enquadramentos que outrora os tornaram artefatos de conhecimento da(s) antropologia(s) e historiografia(s) do Caribe. Isso quer dizer, por exemplo, que muitos dos trabalhos aqui coordenados, levando a sério a acepção lévi-straussiana de antropologia como ciência do observado, experimentam pôr em suspenso conceitos e imaginações das ciências sociais e da história para ir em direção a teorizações e reconstituições da “vida” do ponto de vista das próprias pessoas e coisas com as quais os pesquisadores foram deslocados em suas investidas de campo. Mas não nos esqueçamos de um aspecto fundamental: nessa experimentação, os autores acompanham picadas abertas por outros antropólogos. Entre eles, encontra-se o norte-americano Sidney W. Mintz, que muito contribuiu para balançar a ortodoxia dos lugares e populações de predileção da antropologia ao assumir e estabilizar o Caribe (compreendido como algo muito além do que apenas uma região) como objeto antropológico, bem como para demonstrar a importância de se romper com paradigmas teóricos (no caso, as padronizações da ecologia cultural e seus estudos de área) para tentar alcançar uma perspectiva analítica que ao menos tocasse o modo pelo qual as coisas pertenciam e eram usadas pelas pessoas em suas vivências – ainda que essas “coisas” não tivessem tamanha representatividade dentro da própria disciplina. Uma aproximação que – assim nos parece – permite a própria “desfamiliarização” da antropologia diante de seus conceitos (Trouillot, 1983, 1991, 1992, 2002; Scott, 2013).

A ênfase na ideia de conectar e nos modos de descrever e olhar para as socialidades caribenhas – ou para as produções de “regimes de historicidade” – talvez gere a expectativa de que os textos se atrelem num todo bem

delimitado, demarcado. Porém, devemos alertar: o exercício de organização dos materiais não consistiu em colocar lado a lado escritos baseados em material etnográfico que partilhassem de restritas afinidades eletivas. Na verdade, sem hesitação, a organização proposta pode ser descrita como um *documento* que junta encontros, tornando-os elegíveis ao contraste e ao exercício analógico. E falamos de um documento que não se iguala à forma “documento” que habita os labirintos dos burocratas: a imagem mais adequada – e, com certeza, condizente com as leituras e flertes com as derivas modernistas e iconoclastas de Georges Bataille e Michel Leiris que embalaram nossas conversas por volta de 2013 em diante nos assolhos de madeira titilantes do destruído Palácio do Museu Nacional – é a de um experimento. Com efeito, como se um *document* (análogo à revista homônima de vida curta criada em 1929 na França por alguns surrealistas), a coletânea reúne coisas desiguais. Aproximações temáticas e potenciais comparações carecem, portanto, de certo tato. E um detalhe: o que se inclui aqui são partes, fragmentos, resíduos e extensões de experimentações etnográficas purificadas e transformadas em trabalhos acadêmicos. O conjunto de textos não captura a fruição, a hesitação e a dúvida diante do impensável, tampouco acomoda os equívocos, as aproximações aos lugares-nenhum, os lapsos da comparação. Ainda assim, os capítulos individualmente e a reunião deles no formato de um livro participam como documentos de *uma outra maneira*.

Algumas linhas antes, falamos de um “certo tato” para observar os diálogos e atravessamentos entre as contribuições. Daremos, por ora, uma indicação de algo que permite aproximações – e esse algo está, também ele, entre as virtualidades, as quais reatam ligações latentes. Pois bem, dos hindo-guianenses que afluem às *pujas* às amarrações de pontos jongueiros de Paraty, dos jamaicanos e seus descendentes transformados em afro-caribenhos no Panamá, passando pelos *braceros* nos *bateyes* em Matanzas e pelos crioulos surinameses da periferia de Amsterdã... todos eles são produtos das variadas propulsões, das mecânicas de ativação de engrenagens e da distribuição de insumos de uma mesma monstruosa máquina feita de dobras, reentrâncias e compartimentos: a *plantation*, a qual os localiza em certa(s) história(s) – “essa astuta cozinheira que sempre nos dá gato por lebre” (Benítez-Rojo, 1998, p. 24).

Benítez-Rojo recorreu às máquinas desejantes de Deleuze e Guattari (2010) para especificar a *plantation* como uma máquina refeita em engenhocas de longo e duradouro alcance:

Sim, repito, sinto que a *plantation* é minha velha e paradoxal pátria: é a máquina que descreveu [Bartolomeu de] Las Casas, mas também algo mais: o buraco negro da minúscula galáxia que dá forma a minha identidade. Ali dentro não existe história organizada nem árvores genealógicas; sua tremenda e prolongada explosão projetou tudo para fora. Assim, como filho da *plantation*, eu apenas sou um fragmento ou uma ideia que gira ao redor da minha própria ausência, do mesmo modo que uma gota de chuva gira em torno do olho vazio do furacão que a engendrou. (Benítez-Rojo, 1998, p. 396)

Processo, engrenagem, conceito, território, produção, violência, a *plantation* se repete no autor, articulando modos de produzir (des)humanização (Wynter, 1989) – a grande máquina do mundo colonial e o seu reverso, sua governamentalidade movida a vapor, óleo de baleia, substâncias fósseis profundas, açúcar (!), carne humana.

A imagem eloquente que Benítez-Rojo ativa e interioriza orbita ao redor de vários centros, além de estar no olho de furacões de alta intensidade. O Plantationoceno<sup>3</sup> e seus efeitos planetários fez histórias nas ilhas caribenhais. O que liga, por exemplo, a roça dos escravizados de Guadalupe com

<sup>3</sup> Conceito criado ao longo de diálogos em torno do Antropoceno e das suas relações diretas com o capital, questão que suscitou o deslocamento para dimensões específicas acerca das relações humano-natureza, humano-planeta do Capitaloceno ao Plantationoceno. Na definição sugerida por Donna Haraway (2016), trata-se de um sistema que dependeu do deslocamento de “unidades generativas”. Na sequência de debates, Latour observou que Plantationoceno seria mais produtivo e poderia ser tomado como alternativa a Antropoceno, uma vez que “se refere a certo modo, historicamente específico, de apropriação da terra, ou seja, uma apropriação da terra como se a terra não estivesse lá. O Plantationoceno é um ‘des-terrimento’ [*de-soilization*] da Terra. E é impressionante o quanto de trabalho analítico é agora necessário para ‘re-localizar’ [*re-localise*], ‘re-territorializar’ [*re-territorialise*] e ‘re-aterrar’ [*re-earth*], ‘re-assentar’ [*re-ground*], basicamente, a prática” (Latour *et al.*, 2018, p. 591-592; trad. livre).

a monocultura do arroz das fazendas hindustanas no oeste do Suriname é um modo de criar pessoas como actantes de conexões em constante expansão. Logo, a *plantation*, como nexo de relações, nos deixa ver tanto a construção de um *self* que se revela *desde afuera*, nas palavras de Benitéz-Rojo, quanto a emergência de novas entidades e tecnociriaturas. Um fluxo e transporte de genomas, micróbios, plantas, animais e humanos criados como “prática(s) sistemática(s) de extração”, ao lado de conceitos de propriedade, pessoa, servidão, trabalho, terra e natureza, entre outros. Conceitos e categorias tornados insumos na criação de mundos. Novas tecnologias produtivas articuladas a terminologias generativas para descrever e explicar “complicados encontros” e histórias “comuns e enredadas” (McKittrick, 2011, p. 950).

Mas o enredamento que pontua os artefatos feitos em campo – entre eles, as próprias etnografias desta coletânea – é de outro viés, tramaido *de outra maneira*. Participar em diferentes experimentos de reflexão a partir de artefatos etnográficos foi parte de um movimento compartilhado. Assim, para ficarmos com apenas dois exemplos, há mais afetações entre as descrições oferecidas aos arrebatamentos propiciados por *murtis* guianenses (capítulo 2) e os pañuellos dominicanos (capítulo 6) do que podemos imaginar.

O convite de Benitéz-Rojo para aproximar as reflexões de Deleuze – em particular, os temas da repetição e da diferença como modos de criação semiótica e histórica a desvelar o Caribe como espaço(s)-tempo(s) em constante transformação – pode inspirar muito mais do que outras metáforas. Ao privilegiar a parcialidade, mais pontualmente, as insularidades parciais, em oposição aos arranjos e exercícios totalizantes, visando a estabelecer zonas de contato (Haraway, 2008) e a compor analogias que não reduzem as partes a uma mesma coisa (Strathern, 1992), as miríades de relações concatenadas e ajuntadas no campo compõem, no documento, uma contextura que torna visíveis distintas trilhas, picadas abertas pelos pesquisadores e seus interlocutores. Mas essas inflexões em torno dos modos de concebê-las foram feitas de pequenos e, muitas vezes, imperceptíveis deslocamentos teóricos e metodológicos. Ainda que assinalem inscrições da longa duração de diferentes projetos de pesquisa, os “traços”

desta coletânea participam de uma única (e outra) história, aquela do projeto coletivo que deu origem à obra.

Eis a inscrição dos primeiros gestos: 2009. O ano em que as primeiras linhas de projetos de pesquisa sobre socialidades caribenhas foram traçadas. Um projeto de pesquisa é algo mais do que um autor ou autora e suas intenções. É, também, um plano de voo povoado de rotas virtuais, encontros, articulações. Naquele ano, os então doutorandos Thiago Niemeyer (2009-2013), Alline Torres (2009-2014), Magdalena Toledo (2009-2014), Marcelo Moura Mello (2009-2014) e Rogério B. W. Pires (2010-2015) – vinculados ao Laboratório de Antropologia e História (LAH), do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, coordenado, entre outros, por Olívia Gomes da Cunha (PPGAS/MN/UFRJ) e Amir Geiger (Unirio) – começaram a explorar possibilidades temáticas e planos de pesquisa. Os olhares se voltaram, pois, para uma antropologia do Caribe que recusava a reedição dos “estudos de área” e estava atenta às inovações conceituais forjadas no campo, às experimentações teóricas em curso no PPGAS/MN/UFRJ, aos debates suscitados pela então chamada “virada ontológica” e suas proximidades com a etnologia ameríndia produzida na instituição, mas em diálogo com outras antropologias e filosofias (Viveiros de Castro, 2002; Holbraad, 2003; Holbraad; Pedersen, 2017). Havia, também, a parceria e a colaboração de especialistas caribbeanistas. Tudo isso deu condições e fortaleceu as bases para a confecção da primeira versão de um projeto de pesquisa coletivo que recebeu apoio de órgãos de fomento a partir de 2011.<sup>4</sup>

---

4 Trata-se do projeto Etnografias da Materialidade e da Transformação, coordenado por Olívia M. G. da Cunha (Faperj – Edital Humanidades 2011; Edital Universal 2014; além de bolsas individuais de doutorado concedidas pela Faperj, Capes e CNPq). Entre 2006 e 2019, graças ao apoio de agências de fomento nacionais (Faperj, CNPq e Capes) e de instituições internacionais (Binghamton University e University of New York), alguns historiadores, antropólogos e outros caribbeanistas passaram pelo PPGAS/MN/UFRJ e estabeleceram diferentes diálogos com o grupo de pesquisa – como pesquisadores, professores visitantes e palestrantes – em vários colóquios e seminários nacionais e internacionais organizados no âmbito do LAH. Entre eles, destacamos Stephan Palmié (2006, 2014), Jorge Giovannetti (2007), Verena Stolcke (2008), Kevin Yelvington (2009), Sidney W. Mintz (2009), Dale Tomich (2009), Juan Giusti (2009), Sally Price (2009, 2014), Richard Price (2009, 2014), Aisha Khan (2009), Brackette Williams (2010), Martin

Nos anos seguintes, a esse grupo se juntaram outros doutorandos: Carlos Gomes de Castro (2012-2017), Mariana V. Renou (2012-2017), Cláudia Bongianino (2013-2018) e Antonio Tobón Restrepo (2015-2020). Já Carla Guerrón Montero (University of Delaware), Martina Ahlert (Universidade Federal do Maranhão) e João Rickli (Universidade Federal do Paraná) realizaram estágios de pós-doutorado no LAH/PPGAS/MN/UFRJ entre 2015 e 2019.

O primeiro encontro e balanço das pesquisas em andamento ocorreu em 2012 no colóquio “Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação”. Ali já nos parecia claro que as conexões entre as várias pesquisas haviam sido criadas *de outras maneiras*. Todos participávamos dos efeitos que a memória do campo, conforme observa Amir Geiger (cf. epílogo), produzia e instanciava. Os encontros e seminário de pesquisa foram, também, espaços de transformação e fermentação. Entre as primeiras teses defendidas em 2014 e as diversas publicações, suspeitávamos de que tínhamos experienciado, coletiva e individualmente, *uma outra maneira de mirar o Caribe*. De algum modo, fora iniciado um exercício de “perspectivação” em que *ele* não figurava como área ou região, mas como *artefato*. Afinal, como o Caribe – simultaneamente, diferença e repetição – é criado e vivido em distintas socialidades e relações espacotemporais?

### **Como listas de documentos**

Para coordenar os capítulos desta coletânea – compreendida, como pontuado antes, como um *document* –, optamos por distribui-los em três partes, as quais constituem espécies de blocos de relação ou, nos termos de Mol e Law (2002), “listas” relacionais. Ou seja, elas não pretendem constituir nenhuma hierarquia restritiva de conjugações nem conformar uma visão global das discussões ou análises apresentadas – ainda que sinalizemos possíveis leituras e debates. Nelas são articulados “elementos que não necessariamente são postos juntos em um esquema maior” (Mol; Law, 2002, p. 7), isto é, não são atrelados como se fossem peças de um mesmo

Holbraad (2010), Wazir Mohamed (2010), Huon Wardle (2012), Bonno Thoden van Velzen (2014), Ada Ferrer (2014) e Diana Paton (2015). Para a lista completa de visitantes, atividades e publicações do grupo de pesquisa LAH, consultar: <http://lahppgas.museunacional.ufrj.br>.

e único quebra-cabeça “caribenho”. Essas listas relacionais, a nosso ver, permitem viagens por diferentes espaços de experimentação e o reconhecimento de alguns contornos, como questões ligadas a materialidades, corpos, memórias, criação e recriação de artefatos. A seguir, explicitamos, seguindo as palavras dos próprios autores, os desenhos de suas contribuições para cada uma das três partes da coletânea.

Na primeira parte, “Sobre todas as coisas que mudam”, ganham relevo noções de mudança, permanência e fabricação de relações via matérias visíveis e invisíveis que atingem a vida das pessoas e constituem a complexa e (in)tensa dinâmica de temporalidades e espacialidades. Assim, o primeiro capítulo se dedica a uma reflexão sobre a agência de artefatos no processo de criação de uma cultura martinicana e de produção performática da história da Martinica nas obras dos artistas plásticos Victor Anicet e René Louise. Na produção de suas obras, a busca por novas temáticas e a canibalização de materiais revelam um modo específico de fazer cultura martinicana por meio de artefatos, mesclado a uma maneira particular de os sujeitos criarem a si mesmos como martinicanos e artistas. Como demonstra a autora, personagens ou eventos históricos, tais como a escravidão, os *maroons* e o legado africano ou indígena, são elementos cruciais de um processo performático de reescrita da história martinicana, iniciado por uma geração de artistas que assina um projeto estético marcado por ideais identitários. Assim, materiais cotidianos, personagens “históricos” ou “literários”, conceitos e experiências são apropriados e recriados como obras de arte, transformando-se, igualmente, em artefatos de relação dotados de múltiplas agências.

Na sequência, o segundo capítulo, com base em uma pesquisa realizada em um templo hindu na Guiana, analisa partes de um festival de celebração e culto à deusa Kali denominado ora Three-Day Puja, ora Karagam Puja – aludindo, neste último caso, a dois vasos sagrados, os *karagam*, construídos especialmente para a ocasião. Como mostra o autor, tais vasos não são meras representações de divindades, mas, antes, as divindades em si mesmas, cujos poderes de cura irradiiam das peças, entendidas como verdadeiros polos de atração e supressão de impurezas e doenças que afligem pessoas, corpos e casas. Durante os três dias de celebração, os *karagam* são carregados em uma procissão pelos *karagam-boys*, jovens cujos corpos

servem tanto como veículo para a “manifestação” das divindades quanto como suporte para os *karagam*. Ao descrever a construção desses vasos sagrados e as técnicas rituais empregadas para tornar aqueles corpos aptos à função de *karagam-boys*, o capítulo discute distintas perspectivas etnográficas sobre objetos materiais e salienta as conjunções entre objetos, humanos e divindades.

Atentando-se às transformações cubanas, o terceiro capítulo se dedica a uma densa descrição de um sistema de relações e negociações (in)formais que envolve pessoas, objetos, controles sociais, moedas, empresas estatais, iniciativas individuais, legislações, entre outros, designado localmente como *sociolismo*, numa reconstrução jocosa, mas interessada e intencional, do socialismo. A referência do autor não é uma Cuba genérica e, sim, uma comunidade açucareira – um *batey*, como bem determina o texto – da planície rural da província de Matanzas. A rede *sociolista* em funcionamento no *batey* surge como um tipo de mão invisível que permite a manutenção de uma dinâmica capaz de trazer vida à paisagem, afetada profunda e diretamente pelo desmantelamento da economia açucareira. O *batey*, ao invés de imóvel no espaço-tempo, como uma visão distanciada sugeriria, encontra-se em constante refazimento de coisas, sofrendo transformações de baixa intensidade, inclusive no tocante à sua própria manutenção como lugar de convivialidades. Dinheiro, fofoca, brigas, delações e invenções de objetos e negócios diversos compõem os quadros temáticos da versão do próprio *sociolismo* praticado pelos moradores do *batey*.

Na esteira da circulação de matérias e materiais na vida ordinária, o quarto capítulo se desloca para a questão da “adaptação” de imigrantes surinameses à Holanda. Com a análise de episódios aparentemente prosaicos, o autor põe em evidência sentimentos de inadequação, perda, desconforto ou deslocamento, assim como mudanças de padrões comportamentais que afetam seus interlocutores e são por eles compreendidas como absolutamente urgentes. Usando os dados etnográficos como artefatos, o pesquisador reflete, a partir dos movimentos de imigrantes surinameses, sobre novas possibilidades de engajamento e métodos de pesquisa. Sua análise se centra nos processos de “aprendizagem” que os deslocamentos envolvem – inclusive o dele mesmo como etnógrafo – e em suas consequências no engajamento em organismos e ambientes específicos.

O quinto capítulo se reporta a artefatos “do passado” e resgata, por meio de uma leitura etnograficamente orientada, parte de um conjunto documental extenso sobre as experiências de convívio e conflito entre os diversos habitantes dos enclaves holandeses na América do Sul no século XVII, articulando-as na linguagem da religião. O texto demonstra como o ideal de tolerância é atualizado e contestado em questões concretas da vida diária da colônia, a partir do modo como as situações são levadas às autoridades políticas e religiosas. A chamada “tolerância holandesa” é reconhecida como uma espécie de artefato de governo desenvolvido ao longo da independência das províncias que viriam a formar os Países Baixos para a acomodação mais ou menos violenta da diversidade religiosa naquele contexto. O objetivo do capítulo é demonstrar como tal dispositivo opera em situação colonial marcada pela forte presença de africanos escravizados e pela necessidade do estabelecimento de relações com as populações nativas, além, é claro, das fricções entre protestantes, católicos e judeus. Em seu argumento, o autor demonstra que, ao explorar as diversas disputas, rusgas, acusações e reclamações registradas nos documentos, bem como as respectivas respostas dos agentes coloniais, é possível capturar as formas pelas quais situações e experiências concretas podem tensionar o conceito bastante abstrato de tolerância. A partir desse procedimento analítico, o texto apresenta a política e a religião muito mais como resultados de relações vividas e de modos específicos de socialidade do que como efeitos previamente elaborados e inescapáveis da imposição colonial.

A segunda parte desta coletânea, “Sobre parentes, seres, moradas e caminhos”, articula temas clássicos da antropologia, como casa, parentesco, dádivas e bruxaria, aos modos pelos quais as pessoas, uma vez mais, lidam com objetos materiais e imateriais em suas relações umas com as outras e com os múltiplos seres (humanos e não humanos) que habitam, circulam e constituem seus mundos. Assim, com base nos resultados de uma pesquisa etnográfica realizada no bairro de Río Piedras, em San Juan, Porto Rico, o sexto capítulo apresenta narrativas sobre experiências de propagação de malefícios e de defesa contra espíritos, as quais se fundam no envio e na circulação de ataques místicos em casas e corpos de dominicanos e porto-riquenhos. A autora se apoia nas técnicas e categorias rituais que fazem

parte dos relatos de suas interlocutoras e descreve, seguindo de perto a perspectiva nativa, tanto formas de agressão mística que caracterizam uma espécie de “zona de combate” quanto receitas e modos de afastamento dos espíritos indesejados. A partir de percepções sensitivas e da manipulação de artefatos que propiciam cura e afastamento, ela discute as narrativas e experiências dos dominicanos e porto-riquenhos com os quais pôde conviver como descrições sobre socialidades que lidam com a dispersão, com a incerteza e com a inexistência de limites precisos entre corpos humanos, espaços sociais – como casas e locais de trabalho –, sensações e emoções, de um lado, e agências místicas e mundo espiritual, de outro.

O sétimo capítulo retoma os problemas do conceito de reciprocidade, tão central e mal definido no último século da antropologia. Para o autor, esses problemas só podem ser resolvidos etnograficamente. Assim, ele estabelece, no texto, um contraponto entre uma discussão teórica e uma descrição etnográfica. A discussão teórica, segundo sua análise, revela como esse conceito se transformou, mas manteve sempre, como pano de fundo, certos problemas ético-morais centrais em uma antropologia europeia (isto é, em uma visão do ser humano de raiz cristã que se revela no pensamento de Malinowski, Mauss e nas escolas que deles derivam). Já a descrição etnográfica delineada pelo autor trata das trocas funerárias dos Saamaka, um povo *businenge* (descendente de escravizados fugitivos) da floresta tropical surinamesa. Ao buscar as lógicas que guiam transações em funerais da aldeia, isto é, ao tentar identificar quem, quanto, como e o que se recebe nessas ocasiões, o autor procura compreender uma ética/estética saamaka que versa sobre como se deve trocar e como efetivamente se troca. Isso é o que ele chama de “estética da reciprocidade”, que combinaría, em sua visão, um ideal de generosidade material com considerações de ordem prática. Em uma descrição minuciosa dos rituais funerários, o texto demonstra como a “estética da reciprocidade” pode ser condensada na poética expressão “amarrar ventres”.

Igualmente interessado em rituais funerários, o oitavo capítulo se centra nos chamados *nain nait* – encontros fúnebres realizados na vila afro-caribenha de Old Bank (costa atlântica do Panamá) –, revelando que eles se aproximam e, ao mesmo tempo, se afastam dos ritos fúnebres classicamente analisados pela antropologia. Como afirma a autora, embora

correspondam a um momento social por excelência, no qual são produzidos fortes vínculos entre as pessoas, os *nain nait* são desprovidos de ortodoxia e estão constantemente abertos à reflexão e à transformação. O texto oferece uma descrição detalhada desses encontros, mostrando sua relação com os conceitos nativos de tradição e herança. No intuito de fornecer uma contribuição que ultrapasse os limites da própria descrição, a autora esboça a possibilidade de analisar os *nain nait* à luz de apontamentos antropológicos sobre reflexividade ritual.

Outras relações e seres fazem parte do cenário do nono capítulo, que trata dos diferentes modos de vivenciar, conceber e organizar o tempo da perspectiva de membros de associações do arquipélago de Guadalupe, no Caribe, em especial aqueles do Comité International des Peuples Noir (CIPN), do Mouvement International pour les Réparations (MIR), do Nwar Dea 8, da associação Moose Art e do grupo Voukoum. De acordo com a autora, os membros desses coletivos – que se identificam, na maior parte, como “afrodescendentes” – qualificam o trabalho que desenvolvem como político e/ou cultural e se inserem em uma rede de associações em permanente interlocução. A análise se concentra no período do ano em que várias comemorações relacionadas ao passado do arquipélago são realizadas, o mês de maio. Dada a junção desses eventos em uma mesma época, a autora propõe a ideia de um “período ancestral”, considerando o modo como os ancestrais são acionados e presentificados, bem como os tempos e temporalidades ligados ao trabalho das associações e ao seu engajamento político. Além das historicidades específicas compartilhadas por seus interlocutores, a autora evidencia outras maneiras de experenciar o tempo, demonstrando, assim, que relações, vivências e concepções de tempo e história são utilizadas como artefatos pelas pessoas em suas ações e na construção de si mesmas.

Coletivos e objetos que produzem pessoas em seus caminhos de reconhecimento e reparação são também tema do décimo capítulo, porém numa articulação com o turismo e a cultura material. No texto, a prática artística do jongo, ao lado de suas vestimentas e instrumentos musicais, aparece como o principal artefato usado pelas pessoas. Como pontua a autora, o jongo, caxambu ou tambor é uma dança semirreligiosa de origem banto. Praticado por escravizados da região Sul Fluminense na época

colonial, o jongo se prestou a vários propósitos, incluindo o planejamento de revoltas e fugas, bem como a determinação de celebrações importantes. No século XXI, ele continua sendo praticado no Vale do Paraíba e na região sul do estado do Rio de Janeiro. Declarado patrimônio histórico intangível pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2005, o jongo do Sudeste é considerado uma expressão artística emblemática das culturas quilombolas. Mais recentemente, ele tem sido explorado por seu valor como atrativo turístico. Cruzando esses elementos históricos e sociais, o texto analisa o jongo com base nos estudos de cultura material, partindo da proposta de Culler (1988), segundo a qual os objetos na prática turística são culturalmente codificados e considerados signos deles próprios. Como ilustração, a autora do capítulo recorre a seu trabalho etnográfico realizado no Quilombo Campinho da Independência (municipalidade de Paraty, Rio de Janeiro). Como nos conta, em Campinho, o jongo foi revitalizado por meio de oficinas promovidas pelo governo federal entre 2003 e 2006. Por esse motivo, tem-se tornado um indicador cultural icônico da busca pela soberania quilombola, além de ser um dos atrativos mais valorizados da oferta de turismo étnico de base comunitária na região.

A terceira parte desta obra, “Corpos que lembram”, reúne textos que compreendem o corpo como um artefato carregado de itinerâncias e temporalidades. Como os objetos, os corpos também são coisas que estão no mundo, sendo, portanto, contornados e conformados por processos de reinvenção. Nessa linha, o décimo primeiro capítulo toma a *awasa* (dança do repertório de formas expressivas *maroons*) como uma modalidade de criação, partindo de processos de transformação existencial. A autora focaliza os seus efeitos nas relações interpessoais, sobretudo aqueles que afetam mulheres de diferentes gerações duas décadas depois que uma violenta guerra civil alterou a vida de milhares de famílias cotta ndyuka. Trata-se de experiências de violência e exílio associadas à Guerra do Interior (Binnelandsen Orloog, 1986-1992) e ao “reencontro” com forças vistas por jovens mulheres como potencialmente criadoras (ainda que, nem sempre, benfazejas). Tais forças residem nas florestas, nas aldeias, nos rios, na memória dos ancestrais, nos corpos das pessoas e de seus parentes, e podem ser mobilizadas intencionalmente ou por meio de uma inadvertida ação. A atuação da guerrilha *maroon* protagonizada por jovens

do Jungle Comando na região do Cottica, no final dos anos 1980, reinscreveu diferentes referências históricas associadas à resistência ao regime da *plantation*, aos corpos e às paisagens de memória do presente. Os acontecimentos lembrados por familiares de vítimas e refugiados da guerra estão atravessados por referências à escravidão (*katibo*), aos antepassados e primeiros fugitivos (*lowemen*) e a toda sorte de violência e privação impingidas contra aldeamentos e pessoas *maroons* pelas forças coloniais e escravistas há quase dois séculos. Dançar *awasa*, exibir e adornar corpos com panos designados *pangi*, recompor conhecimentos tradicionais (*koni*) e “modernos” (*modeni fasì*) em incessantes derivas entre as aldeias e as cidades são um modo de “ser livre” (*fii man*), de fabricar a pessoa *maroon*.

O décimo segundo capítulo pensa o corpo em seus intercâmbios e mobilidades com (e ao lado de) “encantados” em casas de uma religião afro-brasileira em Codó, no Maranhão, denominada “terecô” ou “tambor da mata”. A autora, seguindo uma discussão prévia sobre percepções de movimento, analisa etnograficamente uma de suas visitas a uma tenda de terecô, indicando as formas de captura humana da existência dos “encantados”, bem como a transgressão e os sentidos de liberdade mobilizados por esses seres. Ao circular por diferentes casas de terecô, ela esboça uma reflexão nativa sobre processos de singularização a partir dos quais “cada casa faz [terecô] de um jeito”.

O décimo terceiro capítulo, por sua vez, propõe uma reflexão sobre o processo de “refeitura” indígena de *lo mapuche* numa região chilena vista como um espaço sociogeográfico onde não havia, desde a conquista espanhola, nada de indígena. Nesse contexto, prevalecia a ideia de que se tratava de uma das regiões *huasas*, ou seja, chilena castiça, camponesa, onde tudo aquilo que era indígena ou tinha sido fortemente substituído pelo espanhol, ou tinha se misturado muito até desaparecer, ou melhor, até virar tipicamente chileno – com um forte relevo da vida camponesa e da fazenda. No entanto, como mostra o autor, a partir da inserção das pessoas em “atividades” e “associações”, e também de seu envolvimento na elaboração de bijuterias e artesanatos, vem ocorrendo uma produção de presença e uma visibilização do que é mapuche. Tal produção de presença, em sua leitura, é determinante para que os sujeitos se engajem em ações de feitura, compreendidas como atos de translação de pessoas, coisas e

conceitos entre dois modos de existência: o indígena e o não indígena, ou o mapuche e o chileno.

Para atrelar as partes deste livro, o epílogo assume a própria experiência etnográfica e a memória social como artefatos de relação. Partindo de uma metáfora bergsoniana sobre a duração ou a velocidade-espera do tempo afetivo-cognitivo, seu autor reflete sobre a *qualidade* do empreendimento relacional etnográfico e seus (des)atrelamentos com a memória social, sendo o próprio “social” entendido como memória de mútuas interferências. Ao realizar esse movimento reflexivo, a ideia do autor é construir e imaginar, via apropriação de conceitos e percepções de Claude Lévi-Strauss, Gregory Bateson, Walter Benjamin e Henri Bergson, uma noção de *duração etnográfica*, fundada na hipótese de que a escrita e a re-leitura da etnografia perfazem uma forma de memória – aprendizado e transmissão mediados pela alteridade – que consiste na aplicação de uma subjetividade, produzida em determinada situação social, sobre uma objetividade, uma situação social estranha, incomensurável à primeira. Do ponto de vista da memória social, portanto, a experiência etnográfica seria aquela que faz a passagem entre reminiscência biográfica e rememoração antropológica.

## REFERÊNCIAS

- BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- ENGELKE, Matthew. The objects of evidence. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 14, S1-S21, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.
- HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, Donna J. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, ano 3, n. 5, p. 139-146, 2016.

- HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, v. 9, p. 39-77, 2003.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- LATOUR, Bruno et al. Anthropologists are talking: about capitalism, ecology, and apocalypse. *Ethnos*, v. 83, n. 3, p. 587-606, 2018.
- McKITTRICK, K. On plantations, prisons and a black sense of place. *Social & Cultural Geography*, v. 12, n. 8, p. 947-963, 2011.
- MOL, Annemarie; LAW, John. Complexities: an introduction. *Complexities*, Durham, Duke University Press, p. 1-23, 2002.
- SCOTT, David. On the question of Caribbean studies. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, v. 17, n. 2, p. 1-7, 2013.
- STRATHERN, Marilyn. Artefacts of history: events and the interpretation of images. In: SIIKALA, Jukka (org.). *Culture and history in the Pacific*. Helsinque: The Finnish Anthropological Society, 1990. p. 24-44.
- STRATHERN, Marilyn. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. In: KUPER, Adam (org.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, 1992. p. 75-104.
- TROUILLOT, M. R. The production of spatial configurations: a Caribbean case. *New West Indian Guide*, v. 57, p. 215-229, 1983.
- TROUILLOT, M. R. Anthropology as metaphor: the savage's legacy and the postmodern world. In: FOX, Richard (org.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 17-44.
- TROUILLOT, M. R. The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, n. 1, p. 19-42, 1992.
- TROUILLOT, M. R. North Atlantic universals: analytical fictions, 1492-1945. *The South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, p. 839-858, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- WYNTER, Sylvia. Beyond the word of man: Glissant and the new discourse of the Antilles. *World Literature Today*, v. 63, n. 4, p. 637-648, 1989.

## **PARTE I**

### **SOBRE TODAS AS COISAS QUE MUDAM**

1

# **ARTEFATOS DE RELAÇÃO NAS ARTES PLÁSTICAS MARTINICANAS CONTEMPORÂNEAS<sup>1</sup>**

Magdalena Sophia Toledo

Neste capítulo, proponho uma reflexão sobre as obras dos artistas plásticos martinicanos Victor Anicet e René Louise, cujos trabalhos estão fortemente relacionados aos debates sobre os elementos constitutivos de uma *cultura* e de uma *identidade martinicanas*.<sup>2</sup> Nesse processo, as obras de arte que produziram podem ser consideradas, no sentido de Gell (1998), agentes centrais na criação e reescrita da *história martinicana*, assim como na elaboração de uma *cultura martinicana*.

Conheci os dois artistas durante o trabalho de campo que realizei na Martinica entre 2011 e 2013 para minha tese de doutorado, que se voltava para as apropriações de Aimé Césaire – escritor martiniano que foi um dos fundadores e principais expoentes do movimento da negritude em Paris nos anos 1930. Em 2012, durante os cinco meses em que vivi na Martinica, Anicet e Louise se transformaram em interlocutores centrais. Visitei diversas vezes seus ateliês, além de outros lugares apontados por eles como relevantes, e participei de longas conversas, gravadas ou não, sobre suas criações, trajetórias e memórias.

Inicialmente interessada nas apropriações artísticas de Aimé Césaire, percebi que, para esses artistas, a elaboração de suas obras representava, por um lado, um profundo processo de descoberta de si (como martinianos ou negros) e, por outro, um modo de construir *identidades martinicanas*

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa não teria sido possível sem os recursos do Edital de Auxílio à Pesquisa PPGAS/MN/UFRJ e Capes (2011/1 e 2012/1).

<sup>2</sup> “Cultura martinicana”, “identidade martinicana” e, eventualmente, “história”, quando compreendidas como conceitos locais, aparecerão em itálico.

por meio de artefatos (e de comunicá-las a outras pessoas, provocando, também na audiência, um questionamento profundo). As obras que me apresentaram, ao vivo ou em registros fotográficos, foram as catalisadoras de nossos encontros e serviram como ponto de partida para longas conversas sobre seus percursos artísticos, sobre eventos históricos ou sobre aspectos que consideravam relevantes na cultura martinicana.

Guiada pela forma como apresentavam seu processo de criação e descreviam suas obras, comecei a compreender que estas não eram “representações” de eventos preexistentes, mas, sim, agentes na reescrita e elaboração de histórias, memórias e identidades. Além disso, ao observar como os artistas se relacionavam com as coisas visíveis e invisíveis que os cercavam (da coleta de sementes no chão para a realização de algum novo trabalho às idas à praia de areia vulcânica para se conectar com “forças telúricas”), notei que elementos não palpáveis, como relatos, apreciações sobre determinado evento histórico, espíritos e energias, funcionavam como agentes, tanto na produção das obras quanto na relação que estabeleciam com seu público. De maneira similar, as obras produzidas provocabam e sugeriam novas e imprevistas relações, como pude observar, por exemplo, ao visitar exposições na Martinica e em Paris.

As obras também foram mediadoras das relações que estabeleci com os artistas, pois, a partir delas, passei a conhecer percursos e posicionamentos de seus criadores. Revelaram, ainda, o modo como eles conectavam temáticas que lhes pareciam centrais, as quais aparecerão ao longo deste capítulo. Assim, a partir das interações com os artistas e seus artefatos de arte, busquei “seguir as redes” (Latour, 2005) que eles me indicavam e que, por sua vez, conectavam conceitos, histórias, eventos e pessoas.

Um primeiro nó da rede se ligava à agenda de debates identitários entre artistas visuais martinicanos que marcaram toda uma geração, apontando para o papel ativo desses sujeitos como criadores de *identidades martinicanas* a partir de suas produções. Os debates se iniciaram nos anos 1970 com o movimento *École Negro-Caraïbe* e foram ampliados com as reflexões do grupo Fwomajé, fundado por Victor Anicet em 1984, do qual também participou René Louise. Composto de cinco artistas, o grupo tinha como objetivo elaborar uma *estética martinicana* no campo das artes plásticas,

sendo considerado um dos precursores da criação de uma linguagem própria nas artes plásticas martinicanas (Donatien-Yssa, 2009).

Reflexões em torno da criação de uma *estética martinicana*, vinculada a uma noção de *identidade martinicana* que começava a se delinear, já estavam presentes no campo literário desde a publicação das revistas de vanguarda *Légitime Défense* (1932) e *Tropiques* (1941-1945), produzidas por intelectuais martinicanos residentes em Paris e na Martinica. Esta última, fundada por René Ménil, Aimé Césaire e Suzanne Roussi Césaire, foi responsável por articular os debates com outras vanguardas literárias caribenhas e por consolidar, a partir do encontro de Aimé Césaire e André Breton, a aliança intelectual com os surrealistas iniciada com *Légitime Défense*. Assim, enquanto essas revistas foram precursoras na produção de um discurso anticolonialista e identitário na (e sobre a) Martinica, a *École Negro-Caraïbe* e o grupo Fwomajé se empenharam em lançar questões similares ao campo das artes plásticas, conduzindo a produção de *identidades martinicanas* através de artefatos a um novo circuito.

Apesar do curto tempo de existência de ambos os grupos, artistas que participaram ou não desses movimentos seguiram com o projeto de criação de cultura e *identidades martinicanas* por meio das artes, levando para o campo estético debates existenciais e políticos guiados pela produção de artefatos. No caso específico dos artistas estudados neste capítulo, a criação de artefatos e *performances* dialoga com temáticas informadas em grande medida pelos trabalhos de autores martinicanos como Aimé Césaire (em seus poemas, discursos e peças teatrais) e Édouard Glissant (com sua obra literária e filosófica e, sobretudo, com o conceito de *relation*). Com o uso de novos suportes e materiais, a produção de Victor Anicet e René Louise busca a elaboração de uma estética própria em um contexto social e político no qual a relação com a França e a história colonial se fazem permanentemente presentes e se *refazem* por via dos artefatos. Assim, abandonando as interpretações semióticas sobre arte – como proposto por Gell (1998) – e sobre artefatos ou “coisas” (Strathern, 1990; Henare; Holbraad; Wastell, 1997), refletirei acerca da criação performática dessas obras, em que “artefatos de história” (Strathern, 1990), conceitos e experiências são transformados em *objetos de arte* dotados de múltiplas agências.

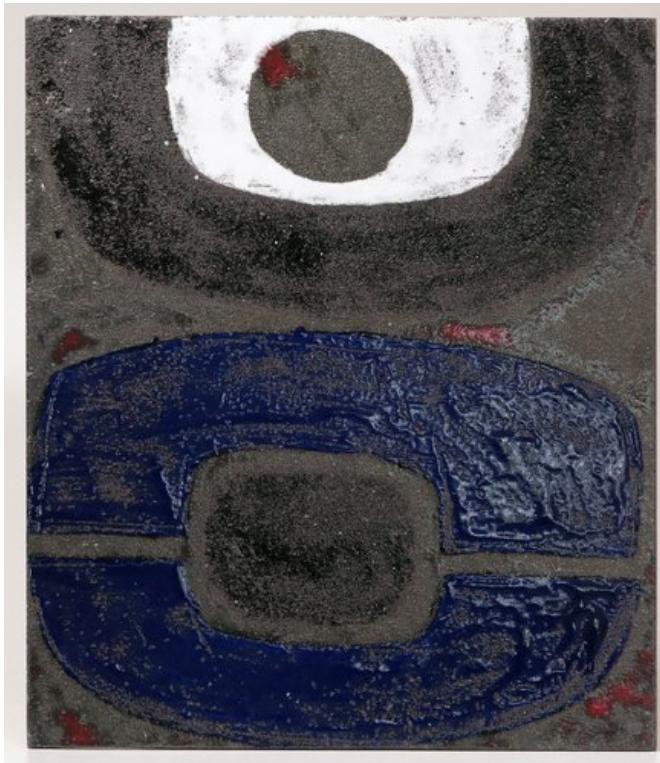
## ***Victor Anicet: restituição e cosmogonia martinicana***

Para o ceramista e artista plástico Victor Anicet (Marigot, 1938), a ideia de *restituição* de fragmentos da história martinicana, esquecidos ou ocul-tados, é o que move sua criação artística, estando ela presente desde sua primeira exposição, realizada em 1970, sobre o tema, então pioneiro, da memória da escravidão na Martinica. *Signes* era composta de painéis de madeira compensada, com signos pintados em preto e branco com tinta industrial, criados a partir das reflexões do artista em torno do *nègre marron* como ícone de resistência – colonial e anticolonialista. Segundo relata Anicet, a produção dessas obras foi guiada em grande medida pelos poemas de Aimé Césaire de *Cadastre* e *Ferments* e pelo romance *La lézarde*, de Édouard Glissant.<sup>3</sup>

O artista conta que seu objetivo era “fazer uma leitura plástica da história martinicana” e “restituir ao povo martiniano” eventos e personagens que, à época, não faziam parte da narrativa histórica oficial. Com essa série, ele inaugurou um recurso que se tornou recorrente no trabalho de artistas plásticos martinicanos subsequentes: a produção visual a partir de textos literários, utilizados como referentes alternativos à história oficial. Sugiro que tais textos tenham sido usados pelos artistas como artefatos – nos termos de Strathern (1990) –,<sup>4</sup> de modo similar a como se apropriaram de materiais igualmente considerados “não oficiais” ou “não reconhecidos” para a elaboração de obras de arte.

<sup>3</sup> *La lézarde* (1958), primeiro romance de Édouard Glissant, narra a história de um grupo de jovens militantes independentistas martinicanos, trazendo à tona questões como a luta revolucionária pela independência, o anticolonialismo e a crítica ferrenha à departamentalização, que será retomada em obras posteriores.

<sup>4</sup> Utilizo a ideia desenvolvida por Strathern no texto “Artifacts of history” (1990), que analisa a percepção melanésia de eventos históricos como artefatos, tais como o advento dos europeus. Desse modo, a antropóloga considera esse uso criativo de eventos históricos um convite para que os próprios antropólogos repensem suas noções de “história”, abandonando o vício da “contextualização”, “tradução” ou “interpretação” à luz de referentes ocidentais. O emprego de textos literários pelos artistas em foco neste capítulo sugere uma apropriação similar: eles são utilizados como artefatos no processo de produção de obras de arte.



**Figura 1:** Carcan (*plaqué de lave émaillées*), de Victor Anicet.

Fonte: Imagem cedida pelo artista.

Anicet relata que, na época, a exposição foi pouco compreendida, e o tema escolhido foi visto como uma provocação. Em sua fala, inicialmente pontua que a escravidão era um “tema tabu” na Martinica; além disso, painéis de madeira compensada e tinta industrial não eram vistos pelo público local como materiais adequados para a confecção de obras de arte.<sup>5</sup> Após a estreia, o artista aprofundou suas pesquisas sobre escravidão e apresentou, cinco anos depois, a série *Carcans*, baseada nos diferentes tipos de grilhões

---

<sup>5</sup> Não nos esqueçamos de que, na Martinica dos anos 1970, para o público em geral, as noções de artes plásticas ainda estavam fortemente associadas a um padrão estético europeu de “belas artes” (sobretudo francês) que desconsiderava, em boa medida, as próprias experimentações vanguardistas.

utilizados para acorrentar e torturar os escravizados nas colônias francesas. Em seu processo de criação, realizou estudos nos arquivos do Musée de l'Homme e do Palais de la Porte Dorée, em Paris, onde encontrou o registro de distintos desenhos de grilhões empregados no período da escravidão. Estes, em conjunto com os poemas de Aimé Césaire em *Ferments*, serviram de suporte para a criação das obras que compõem a série.

Assim como em *Signes*, as formas de *Carcans* não são representações dos grilhões. São, elas próprias, grilhões formados por eventos históricos, documentos, poemas e fragmentos de rocha vulcânica, apropriados como artefatos e recriados como “obras de arte”. Utilizando a técnica da esmaltação, aprendida durante sua formação de ceramista,<sup>6</sup> Anicet colocou esses distintos artefatos em relação e os transformou em grilhões não figurativos.

Nessa série, artefatos não “convencionais” também são utilizados, mas agora o artista começa a apropriar-se de artefatos que contêm eventos – do mesmo modo que as “imagens que contêm eventos” analisadas por Strathern (1990, p. 157) –, como a rocha vulcânica, que, ao evocar a erupção do vulcão Pelée ocorrida em 1902 na então capital martinicana,<sup>7</sup> condensa em si mesma “natureza” e “história”, entrelaçando a força, a imprevisibilidade e a agência tantas vezes associadas a ambas no imaginário martiniano. Tanto a natureza, que se impõe aos martinianos através de grandes

<sup>6</sup> Victor Anicet iniciou sua formação como ceramista na École des Arts Appliqués de Fort-de-France. Posteriormente, formou-se na École des Métiers d'Art, de Paris (Section Céramique) em 1961. Conquistou o diploma de *physique chimie appliquée à la céramique* (Arts et Métiers, Paris, Cours Lafuma) e fez diversos estágios de cerâmica na França, Inglaterra e Alemanha.

<sup>7</sup> A erupção do vulcão Pelée destruiu completamente a então capital martinicana, Saint-Pierre, matando todos os seus habitantes, com exceção de um detento. As marcas da tragédia são visíveis a seu visitante, e apesar de ter sido a capital da Martinica, Saint-Pierre se converteu em uma comuna pequena e pouco habitada. Nela, as ruínas de lugares emblemáticos, como o suntuoso teatro (que atesta não apenas a prosperidade da elite local entre fins do século XIX e começo do século XX, como também seu projeto de construção de uma “pequena Paris” nas Antilhas) ou o presídio (onde se encontra quase intacta a cela do único sobrevivente), transformaram-se em sítios históricos pouco frequentados. No período em que os visitei, encontravam-se em estado de quase abandono.

catástrofes – erupção do vulcão, os terremotos e os ciclones –, quanto a história, sempre evocada através dos relatos sobre a diáspora e a escravidão, são exemplos máximos de uma agência inescapável. Não por acaso, em mais de um momento, escutei que, depois da escravidão, a erupção do vulcão Pelée pode ser considerada a maior tragédia da história da ilha. Do mesmo modo, nessas obras, o evento histórico da escravidão também é usado como artefato.

Além disso, em *Carcans*, Anicet começa a utilizar a cor azul como um elemento central em seu trabalho, como signo da travessia atlântica. O “azul” apresenta múltiplas camadas de significados que associam o oceano à história dolorosa da diáspora africana, como evocado no poema “The sea is history”, de Derek Walcott. Anicet recorda que a associação do azul com a memória dessa travessia também está vinculada a outras manifestações estéticas da diáspora africana, como o *blues* e, por extensão, a *blès* martinicana. A palavra *créole* se refere a uma ferida interior profunda que se sente mas não se vê – sentimento que nasceria da experiência comum da diáspora e da escravidão.

Apesar da força e do pioneirismo das obras sobre a escravidão, o tema da *restituição* da memória indígena será o centro das preocupações estéticas do artista em suas criações subsequentes. Raramente evocada como parte constitutiva da *cultura martinicana*, devido ao discurso oficial de extermínio completo dos habitantes originários da ilha com a chegada dos europeus, desde 1975 essa temática consistiu em um eixo fundamental das reflexões de Anicet sobre a *história* e a *cultura martinicana*.

Para ele, a presença indígena teria sobrevivido na ilha em artefatos do cotidiano, como cestos e embarcações conhecidas como *gommiers* – tipo de canoa feita da árvore nativa homônima e utilizada por pescadores, como seu pai. Essas canoas tradicionais, que não se encontram mais na ilha, conforme enfatiza o artista, transformaram-se em um objeto de reflexão indispensável, por serem entendidas como um *signo de relação* anterior à travessia atlântica: “Os *gommiers* são embarcações que permitiram aos ameríndios atravessar todo o mar do Caribe”, reflete o artista, contrapondo à ideia de insularidade geralmente associada às ilhas caribenhas uma ideia de abertura – e de lócus privilegiado da *relação* –, também presente na obra

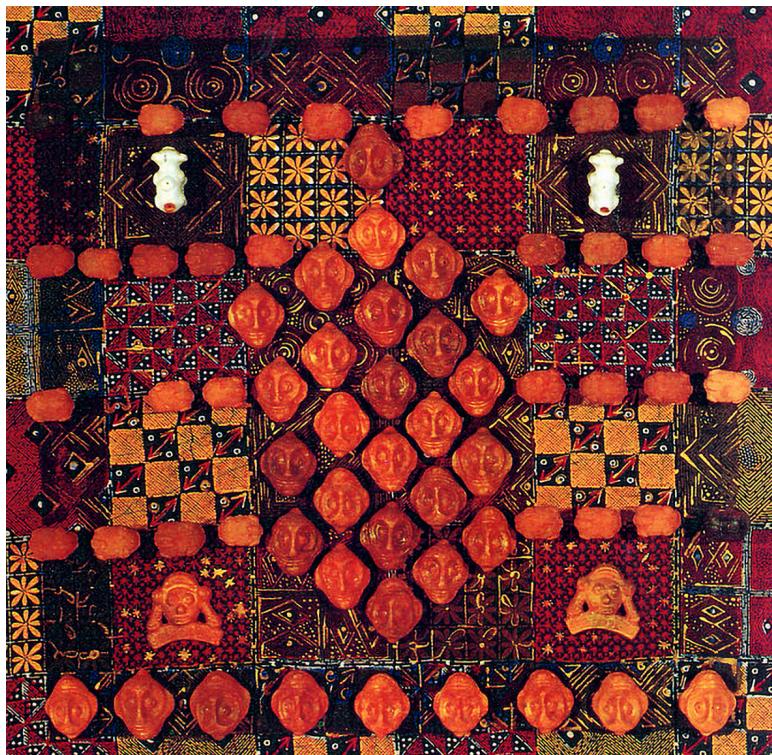
de Glissant (1997). Por extensão, a utilização do azul como *signo de relação* ganha novos sentidos em sua obra, abrangendo as interações marítimas e as múltiplas relações que configuraram o Caribe antes da diáspora africana.

Para além desses artefatos, a presença indígena sobrevivia ainda sob a terra, por exemplo, nos fragmentos de cerâmica ameríndia que Anicet encontrou durante sua infância quando era ajudante do recém-chegado padre Pinchon, um arqueólogo dilettante interessado nos vestígios dos povos originários da ilha.<sup>8</sup> A descoberta dessas peças e dos fragmentos de cerâmica, que lhe “revelaram” uma presença indígena então “desconhecida”, será a porta de entrada para as principais investigações estéticas que Anicet realizou ao longo de sua trajetória artística. A própria escolha pela formação como ceramista é um indicativo desse impacto, que se desdobrou, anos mais tarde, em pesquisas no Musée de l’Homme, em Paris, durante sua formação na França. O tema da cultura ameríndia como parte constitutiva da *identidade martinicana* (que também causará um estranhamento inicial no público) aparecerá em suas pinturas subsequentes, nas quais reproduzirá signos encontrados nos fragmentos de cerâmica dessas primeiras escavações. Em um segundo momento, a exemplo de *Carcans*, o próprio artista criará peças de cerâmica que terão as ameríndias como referência inicial, *restituindo*, mas sobretudo recriando, a presença indígena através de novos artefatos em um tempo presente.

Mas é em *Restitution*, série de obras elaboradas a partir de 1989, às quais se refere como *trays* (bandejas), que ele sintetiza de maneira mais exemplar suas investigações estéticas sobre os elementos que avalia como essenciais na formação de uma *identidade martinicana*. Os *trays* produzidos por Anicet fazem referência às bandejas de uso ceremonial utilizadas para a realização de oferendas religiosas por grupos de indianos que chegaram à Martinica para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, após a abolição da escravidão em 1848. Em suas obras, os *trays* são apresentados na posição vertical e servem de suporte para diversos artefatos que, segundo o artista,

<sup>8</sup> Nessas escavações, ambos encontraram inúmeros fragmentos e objetos de cerâmica que hoje fazem parte do acervo do Musée Départemental d’Archéologie et de Préhistoire, na capital Fort-de-France.

foram mediadores nas relações entre ameríndios, europeus, africanos e *créoles*:<sup>9</sup> espelhos, pérolas, tecidos africanos, sementes de cacau, além de pequenas esculturas em cerâmica criadas a partir de modelos zoomórficos e antropomórficos presentes nas cerâmicas encontradas nas escavações que realizou na infância.



**Figura 2:** *Restitution 4*, de Victor Anicet.

Fonte: Imagem cedida pelo artista.

Para o artista, a utilização desses objetos na criação dos *trays* é uma forma de canibalizar artefatos, servir-se deles e dar-lhes outros sentidos. Isso levou o escritor e filósofo martinicano Édouard Glissant, com o qual

<sup>9</sup> Tal como Anicet, utilizei o termo *créoles* para me referir aos descendentes dos primeiros africanos que chegaram à Martinica.

Anicet manteve um produtivo diálogo ao longo de décadas, a definir seu trabalho em *Restitution* como “canibalismo estético” (Hachad; Loichot, 2012). Para Anicet, além de um ato criativo de canibalização – que não deixa de ser uma continuidade dos atos de apropriação e incorporação criativa, realizados ao longo da história martinicana, dos mesmos elementos presentes na obra –, fazer os *trays* é um modo de recriar a própria história martinicana, marcada por silêncios, omissões e vazios:

O *tray* é aberto como se fosse uma janela. [E, ao olharmos para ele,] entramos na janela. No fundo do *tray* há um tecido. É um tecido africano, feito à mão, tradicional, em geral do Congo ou do Mali. Porque, ao fundo, para mim, está a África, simbolizada pelo tecido. [...] Eu coloquei a África no fundo do *tray* e sobre o tecido africano canibalizei os signos africanos com os signos ameríndios. Os signos que encontro sobre as cerâmicas ameríndias também canibalizo. E, quando volto para eles, crio outros signos. Eu faço uma cosmogonia. Minha própria cosmogonia. (Anicet *apud* Hachad; Loichot, 2012, p. 43)<sup>10</sup>

A ideia de criação de uma cosmogonia própria é particularmente significativa na Martinica (e no Caribe em geral), se levarmos em conta sua própria heterogeneidade constitutiva – marcada, como bem assinala Trouillot (1992, p. 20), “pelo genocídio dos povos originários e pela migração forçada de africanos escravizados”. Autores como Hall (1990), Mintz (1996)<sup>11</sup> e Clifford (1988)<sup>12</sup> concebem as rupturas e descontinuidades como marcas distintivas do Caribe, isto é, formadoras de sua singularidade. Assim, o

**10** Entrevista realizada por Hachad em 17 de maio de 2012.

**11** O autor acentua o caráter de modernidade *avant la lettre* das sociedades caribenhas, não somente do ponto de vista técnico, mas também das experiências modernizantes de contato com “outros multiculturais” que fazem parte de sua constituição, vividas por seus habitantes antes mesmo dos europeus.

**12** O autor utiliza essa heterogeneidade fundante das sociedades caribenhas como uma imagem “boa para pensar” seu projeto de uma antropologia pós-moderna.

tema “origens” se converte em um campo discursivo a ser, por definição, permanentemente disputado e construído. Ele fez parte da reflexão de inúmeros intelectuais e artistas, o que inclui desde o movimento da negritude iniciado em Paris nos anos 1930 até os debates promovidos pelos autores da *créolité* a partir dos anos 1980 no campo literário martinicano.<sup>13</sup>

Nesse âmbito, um dos tópicos mais interessantes se refere à forma de se estabelecer um debate sobre “identidade” em uma sociedade constituída por povos “não autóctones”. Pela própria situação de violência e despersonalização na qual chegaram à ilha, esses povos têm motivos de sobra (desdobrados em inúmeras complexidades contemporâneas) para “reclamarem o direito à opacidade” (Glissant, 1997, p. 14). Em resposta ao dilema criado pelo valor “universal de transparência imposto pelo Ocidente”, Glissant (1990, 1997, p. 14) sugere ainda que, em lugar de uma busca pelas origens baseada em uma noção de identidade fixa (cujo exemplo, por exceléncia, seria a busca pelas origens africanas do povo martinicano promovida pelo movimento da negritude), deve-se considerar a própria *relação* como elemento constitutivo – e fundante – do povo martinicano.<sup>14</sup> Essa relação se constituiu inicialmente no navio negreiro, a partir da dor da travessia atlântica e do progressivo e necessário esquecimento. No deslocamento produzido por esse evento histórico, mais que a terra, é o oceano que guarda a memória da relação. Nesse sentido, é possível estabelecer um vínculo entre o conceito de *relação* de Glissant (1990) e o de *Atlântico negro* de Gilroy (2001), que comprehende a travessia atlântica como evento produtor de uma experiência dolorosa comum entre a população negra das Américas e do Caribe e, ao mesmo tempo, como instaurador de novas formas de criatividade, propulsoras de uma posterior “contracultura da modernidade” (Gilroy, 2001, p. 33). Também em Gilroy, o navio é concebido como o lócus onde se gestaram as primeiras formas expressivas fundadas na experiência diaspórica.

<sup>13</sup> Esse debate culminou na publicação, em 1989, do manifesto *Éloge de la créolité*, de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant.

<sup>14</sup> Na mesma direção, Trouillot (1992, p. 22), ao escrever sobre as especificidades dessa “região não disciplinada”, assinalou que o Caribe “não é nada além de contato”.

No caso martinicano, se o navio foi o primeiro lócus de criação de novas alianças e identidades, foi nas plantações que elas se fortaleceram e se diversificaram, de modo que a *relação*, como propõe Glissant (1990, 1997), apresenta um sentido rizomático. É a partir dessa chave rizomática que o autor, evocando o conceito de “rizoma como antigenealogia”, a partir de Deleuze e Guattari (1996), pensa a questão antilhana: tal qual um rizoma, as primeiras relações de contato estabelecidas são, concomitantemente, instauradoras de novas relações.

De fato, para Glissant (1990, 1997), as populações que se constituíram a partir da experiência do tráfico carregam consigo mesmas o *signo da relação*: “Há uma diferença entre o deslocamento (por exílio ou dispersão) de um povo que continua a existir em outra parte e o transbordo (ou tráfico) de uma população que em outro lugar *se transforma em outra coisa*, em um dado novo no mundo” (Glissant, 1997, p. 40; grifos no orig.). De acordo com o autor, as Antilhas se constituem como uma *multirrelação*. “[O] mar das Antilhas é o estuário das Américas” (Glissant, 1997, p. 427), ele escreve, propondo um novo sentido à situação de insularidade; em vez de isolamento, abertura, sobretudo para a *relação*, que, no lugar de imprimir uma identidade fixa após um contato inicial, não cessa de instaurar novas relações. A ideia de insularidade como aprisionamento estaria, pois, vinculada a uma noção de identidade fixa e arborescente (Deleuze; Guattari, 1996) e a uma falta de percepção do potencial criativo da *relação*. Para os filósofos franceses, a matriz arbórea que dominou o pensamento ocidental se baseia em hierarquizações que preexistem ao indivíduo e limitam ou suprimem as expressões de multiplicidade, ruptura e continuidade.

Dessa perspectiva, o *tray* é eleito por Anicet como *signo de relação* (Glissant, 1997, p. 41) por excelência em sua cosmogonia da sociedade martinicana. As bandejas, que a princípio tinham uma função religiosa e ceremonial, foram progressivamente ressignificadas pelos habitantes das plantações, os quais lhes deram usos cotidianos diversos, transformando-as: em recipientes para transporte de cana-de-açúcar e outros objetos; em berço para os bebês que eram transportados para as plantações por suas mães trabalhadoras; e, nas cidades emergentes de finais do século XIX, em bandejas destinadas à exposição de frutas e legumes. Em seus variados usos ao longo

da história, o *tray* condensa a experiência dos trabalhadores africanos, indianos e *créoles* das plantações e primeiras cidades martinicanas em sua diversidade e em suas múltiplas estratégias de sobrevivência.

O *tray* é escolhido pelo artista como objeto-chave a partir do qual inicia sua reflexão sobre as próprias condições materiais em que chegaram os indianos em 1848, após a abolição da escravidão na Martinica, em comparação aos primeiros africanos que aportaram na ilha. Para Anicet, uma diferença fundamental entre os indianos e os africanos, trazidos na condição de escravizados, foi a possibilidade de os primeiros levarem consigo artefatos de sua cultura e, através deles, portarem sua cultura *como artefato*. A reflexão proposta pelo artista por meio do *tray* e de seus múltiplos usos e significados sugere que a *cultura indiana* é, em si mesma, um artefato que os indianos puderam transportar durante a travessia. É porque puderam levar sua cultura “inteira”, como um artefato – e também através de artefatos “de sua cultura” –, que, ao aportarem, estavam em melhores condições de estabelecer *relações*. Os múltiplos usos do *tray*, rapidamente incorporado à vida cotidiana da *habitation*, funcionam, assim, como uma imagem-síntese dessas trocas e apropriações. Estendendo-se a imagem, os indianos carregaram consigo sua cultura “inteira”, em contraste com a cultura em fragmentos trazida pelos primeiros africanos (também eles moral e psicologicamente fragmentados) e com os fragmentos de cultura ameríndia que restaram após a dominação francesa.

Por sua integridade aos olhos do artista, podemos considerar que o *tray* contém e estrutura outros elementos efêmeros da *relação*. Aqui, de modo similar a outros trabalhos de Anicet, temos como centro de suas reflexões um grupo até então pouco evocado no discurso de constituição da *identidade martinicana*. A escolha de um símbolo da *cultura indiana* como suporte e objeto que estrutura os outros artefatos, em sua alegoria da criação martinicana, não deixa de ser mais uma subversão realizada pelo artista, se levarmos em conta que a *cultura africana* – construída e mediada, no imaginário martiniano, sobretudo pela obra de Aimé Césaire<sup>15</sup> – é consi-

---

<sup>15</sup> O *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), que imortaliza o conceito de *negritude* criado por Césaire, é um referente central nessa construção.

derada a base da *cultura martinicana*. Nessa leitura, o “indiano”, que veio na última grande onda migratória trazida pelo capitalismo e que se configuraria como o elemento mais estrangeiro entre os não originários (afro-canais) e os não mais estrangeiros (*créoles* descendentes de africanos), é o que estrutura, na cosmogonia do artista, dois séculos anteriores de *relação*.

Na série *Restitution*, o artista não apenas utiliza como suporte esse *arte-fato de relação*, como também, em seu interior, amplia o sentido de relação ao conectar outros artefatos dessa natureza – como amuletos indígenas, sementes e folhas nativas, pérolas, espelhos, tecidos. Assim ele instaura, a modo de demiurgo, a criação de um universo martinicano, reconstituído pelas novas relações entre objetos ressignificados no interior do próprio *tray*.

Além disso, ao colocar o item na posição vertical – retirando-o, assim, da posição de horizontalidade que permite seus usos cotidianos –, Anicet tem a intenção de *restituir* aos indianos a função sagrada do *tray*, que, em sua perspectiva, foi desvirtuada pelas distintas apropriações que sofreu ao longo da história martinicana. De modo similar, para o artista, inserir reproduções de amuletos ameríndios em suas obras serve para *restituir* a tais objetos sua função ritualística, subestimada pelos europeus em sua ignorância sobre os usos e significados desses artefatos. Assim, ao “fazer sua própria cosmogonia”, o artista também busca, através da arte, uma forma de recuperar sua potência.

Os *trays* de Anicet, portanto, são “veículos de intencionalidades complexas” (Gell, 1996). Estas estão presentes tanto nas obras em si como em cada um dos artefatos utilizados pelo artista em sua elaboração. Em razão do uso de artefatos históricos, tanto no suporte das obras quanto em seu interior, o olhar do espectador é direcionado às intencionalidades complexas dos próprios artefatos que as compõem. Ao transformar esses objetos em *obras de arte contemporânea*, o artista produz uma reflexão sobre a rede de significados incorporada aos usos múltiplos e criativos do *tray* nas plantações, ou sobre a potência mágica contida em um amuleto ameríndio, revelando a complexidade das criatividades não ocidentais presentes na formação do Caribe.

## ***René Louise: artefatos de poder e o poder da obra de arte***

Arte e ritual andam juntos no processo de criação de René Louise (Fort-de-France, 1949).<sup>16</sup> Na produção de seus quadros, instalações e *performances*, a história martinicana é reelaborada a partir da conexão com divindades, sobretudo com as do vodu haitiano. Em suas obras, o artista relaciona símbolos de divindades a episódios específicos da história da Martinica, apresentando-os também como modelos interpretativos para personagens presentes no imaginário martiniano, como o *nègre marron*. Para Louise, a figura do *nègre marron* é uma imagem-síntese da resistência colonial, por isso ele toma o fenômeno da marronagem como ponto de partida para a elaboração da teoria estética do “marronismo moderno”, que orienta sua produção artística.

Em seu *Manifeste du marronisme moderne* (1998), Louise elabora uma teoria estética relacionada a um discurso identitário que, a exemplo dos primeiros intentos no campo literário, busca discutir os elementos de formação de uma *identidade martinicana* a partir de sua relação com o Caribe, a África e a América Latina. A marronagem, portanto, é usada como uma imagem de subversão que deve ser aplicada à atuação artística. O autor define sua proposta de marronagem como “conceitual”, em resposta à “violência conceitual” enfrentada por artistas caribenhos e latino-americanos, que sofrem com a “imposição de modelos de expressão” e com a exotização ou exclusão de suas manifestações artísticas nos grandes eventos internacionais (Louise, 1998, p. 16). Deve-se ter em conta o lugar de onde o artista constrói sua teoria: a partir de sua condição de artista martiniano, cujos espaços de legitimação encontram-se fortemente delimitados e mediados pelo Estado francês, em especial na época em que o livro foi escrito. Ele busca uma teoria estética que analise tanto as especificidades culturais martinicanas quanto a situação de integração parcial e periférica à sociedade francesa vivida pelos martinianos (e suas consequências para os artistas e para a circulação de suas obras). Como resposta, enfatiza as

---

**16** René Louise é formado em pintura pela École Nationale Supérieure des Beaux-Arts de Paris e doutor em Artes Plásticas pela Université Paris VIII.

aproximações culturais e políticas com outras sociedades caribenhas e latino-americanas, entendidas como modelos de sociedades igualmente dominadas, mesmo que, nesse caminho, apele para algumas generalizações sobre a forma como essa dominação se apresenta, tomando o contexto martinicano como referência.

Na situação de semicolonialidade vivida pelos martinicanos,<sup>17</sup> Louise concebe a criação artística como uma forma de “marronagem intelectual” e se autodefine um “artista xamã”, comparando seu processo de criação a um ritual, tanto em relação ao processo de aprendizagem quanto aos efeitos dos artefatos produzidos nele mesmo e no público.

Suas *performances* ocorrem sobretudo ao ar livre, em lugares como uma praia, uma região de mata ou à beira de um rio, de maneira análoga aos rituais religiosos que pretende evocar. Como revela o artista: “Eu vou até um lugar específico e peço para que um espírito me habite. Depois, eu sigo”. Essa forma de expressar a espiritualidade não é influenciada por uma religião em particular, uma vez que Louise faz uma bricolagem de elementos de diversas religiões (não ocidentais) em suas instalações e *performances*, nas quais utiliza vévés – desenhos que evocam deidades do vodu haitiano –, máscaras africanas, símbolos xamânicos de distintas tradições ou pedras semipreciosas, consideradas fontes de poder ou transcendência. Ao falar de sua performance *Hommage aux ancêtres*, procura realizar uma síntese na qual são evocados os povos ameríndios, africanos e indianos que constituíram o povo martinicano, apropriando-se de seus rituais e símbolos. Nesse processo, deixa-se afetar pelos símbolos incorporados em suas obras, misturando deliberadamente as fronteiras entre o espiritual e o artístico em sua prática e em seu discurso estético.

Um exemplo é a obra *Le masque sacré*, inspirada no relato de Aimé Césaire sobre uma experiência que teve em Casamance, Senegal, ao se deparar com uma máscara que portava chifres vermelhos e pedaços de espelhos, utilizada em um ritual de iniciação. Césaire se impressionou com a semelhança entre a máscara senegalesa e a do *diable rouge* do carnaval martinicano, convencendo-se de que se tratava de uma mesma máscara que havia

---

<sup>17</sup> Exposta de modo exemplar no *Discours antillais*, de Édouard Glissant (1997).

sobrevivido, duplamente, à diáspora e à escravidão. Ao refletir sobre esse episódio, Césaire declarou: “Nesta sociedade colonial, o deus do vencido se transformou no diabo do vencedor”,<sup>18</sup> referindo-se à desqualificação dos deuses africanos pela tradição cristã e ao temor dos “vencedores” perante a agência de entidades desconhecidas. Não nos esqueçamos de que o *diable* é uma figura onipresente na tradição oral martinicana que assombra de modo permanente os supostos “vencedores”, os quais não podem prever ou conter sua agência – como podemos observar em inúmeros contos *créoles*. Ao mesmo tempo, o episódio da máscara remete à sobrevivência de artefatos de poder africanos nas sociedades coloniais, assim como à admirável capacidade de resistência (simultaneamente cultural e espiritual) das populações africanas que foram escravizadas no Caribe e nas Américas.

*Le masque sacré* faz parte do conjunto da série de *Cercles solaires* criados por René Louise: quadros de metal em formato circular, com 80 a 90 centímetros de diâmetro em média, pintados a óleo, com aplicações de materiais como pedras semipreciosas e outros objetos, além de vévés do vodu, símbolos egípcios<sup>19</sup> e referências a personagens dos contos tradi-

**18** Trecho de entrevista concedida por Aimé Césaire em que descreve e analisa o episódio da máscara Ejumba. Segundo o poeta: “Esta máscara, eu a conhecia muito bem; mas nós só a utilizamos durante o carnaval, e ela representa o diabo. Então, o que aconteceu? Nessa sociedade colonial, o deus do vencido se transformou no diabo do vencedor. É um exemplo de resistência entre uma cultura e outra – mais forte, mais bem organizada –, mas essa cultura está sempre lá, com seu reservatório nacional, que é o povo”. No original: “Or, ce masque, je le connaissais fort bien; mais chez nous on ne le porte que durant le carnaval et il représente le diable. Alors, qu'est-ce qui est arrivé? Dans cette société coloniale, le dieu du vaincu est devenu le diable du vainqueur. C'est l'exemple d'une culture se frottant à une autre – plus forte, mieux organisée –, mais cette culture est toujours là; avec son réservoir national qui est le peuple”. Disponível em: <http://www.potomitan.info/cesaire/politique.php>. Acesso em: 11 ago. 2020.

**19** Símbolo da civilização africana, a cultura egípcia antiga foi influenciada majoritariamente por povos provenientes da África Negra, como argumentou o historiador, físico e antropólogo Cheikh Anta Diop em seu clássico *Nações negras e cultura* (1955). Essa teoria, que defendia a cultura negra como a base da civilização do Egito antigo, foi inicialmente rejeitada pela comunidade acadêmica, seguindo como centro de polêmicas. A tese de Diop foi considerada uma obra indispensável para a refutação de teorias que declaravam a inferioridade dos povos negros (e de sua suposta impossibilidade de formar uma civilização).

cionais *créoles*. Nessa obra em particular, o relato de Césaire estruturou a relação entre os elementos apresentados, indicando as conexões a serem seguidas pelo artista durante sua realização. Na estrutura de metal pintada de dourado e vermelho, destacam-se três chifres, além de pedras azuis e vermelhas, ornamentando um rosto disforme que remete à máscara do *diable rouge* e à máscara Ejumba senegalesa. Em uma de nossas conversas, Louise se recordou de que a própria obra parece ter sido tomada por agências desconhecidas em certo momento: “É uma máscara carregada, ela tem um peso. É de tal forma carregada que, mesmo enquanto eu fazia a obra, havia momentos em que eu não podia mais olhar para ela, em que eu trabalhava olhando para o lado. Como se um espírito tivesse vindo habitá-la” (René Louise, em entrevista de 22 de junho de 2013).

Nesse relato, em que sugere a intervenção de múltiplas agências no processo de criação, Louise demonstra receio de ser, ele próprio, possuído pelo poder da obra. Como aventado por Gell em sua análise sobre a produção técnica e os efeitos mágicos gerados pelas obras de arte, magia e eficácia técnica encontram-se interligadas: “A magia persegue a atividade técnica como uma sombra” (Gell, 1999, p. 181), o que deixa o artista em uma posição ambígua, “metade técnico, metade mistagogo” (p. 182). Para Louise, essa “ambiguidade” dá sentido a seu processo de criação, e ser capturado pelo efeito “mágico” da obra de arte, deixando-se guiar por distintas agências, faz parte da atividade e é algo a ser esperado (e, por isso mesmo, às vezes, temido).

Se, em *Le masque sacré*, o temor parece se instalar porque o artista não identifica os tipos de forças que tomaram conta da obra em determinado momento – daí o risco de não saber como contê-las –, em outros casos, de maneira treinada, como artista-xamã, Louise se deixa intencionalmente afetar pelos efeitos de sua eficácia técnica. Esta, por sua vez, consiste em uma dupla eficácia, de artista e de místico, e muitas vezes o artista prefere a segunda definição sobre si mesmo para determinar sua relação com a arte. Louise faz questão de aprofundar tal ambiguidade e destacar

---

René Louise entende a apropriação de símbolos egípcios em sua obra como um ato político, além de tomá-los como fonte de força espiritual.

o aspecto indefinido e, em última análise, indecifrável entre o mágico e o técnico presente em suas obras e em seu processo de criação.



**Figura 3:** *Cercles solaires*, de René Louise. Exposição “Agora Mundo” (Cité Internationale des Arts, Paris, 2013).

Foto: Magdalena Toledo.

Igualmente fundamental em seu trabalho e em sua reflexão sobre os elementos constitutivos da *identidade martinicana* é a apropriação – e recriação – do personagem do *nègre marron*, central no imaginário caribenho. Na América e no Caribe, esses escravizados que fugiram das plantações e que em alguns casos formaram sociedades autônomas foram protagonistas de inúmeros episódios de resistência contra a escravidão e de rebeliões contra o regime colonial. Na Martinica, os significados atribuídos ao *nègre marron* muitas vezes se associaram à demarcação de posicionamentos políticos, indicando, no período pós-departamentalização, uma postura antiassimilação e anticolonialista vinculada a um discurso identitário que encontrou nesse personagem um ícone apropriado para o processo de “reconstrução identitária” em curso (Jolivet, 1987, p. 290). Os três grandes

movimentos literários da ilha – a *négritude*, a *antillanité* e a *créolité* – tiveram um papel fundamental em sua conformação como personagem histórico, que passou a ser alvo de diversas disputas de significados relacionadas a distintas posições políticas (Jolivet, 1987; Price, 1997).

Para Louise, a imagem do *nègre marron* como ícone de resistência oferece inúmeras possibilidades, não somente como crítica ao período colonial, mas também como recurso para pensar a Martinica contemporânea. Ele considera a arte uma forma metafórica de marronagem e a si mesmo como um *nègre marron* no contexto martinicano contemporâneo. É o que podemos observar na obra *Voyage triangulaire*, que faz referência aos navios negreiros e à travessia atlântica, apresentada em conjunto com a instalação *Hommage a Ogun et a les ancêtres africains* na exposição “Agora Mundo”, realizada em Paris, na Cité Internationale des Arts, em 2013. *Voyage triangulaire* é outro *Cercle solaire* do artista. Nele, destaca-se, ao centro, uma pintura que evoca a imagem aberta de um navio, em que pequenos bonecos, deitados e quase sobrepostos, apenas contidos pelas bordas da pintura, dão a impressão de estarem empilhados. Os corpos em relevo que sobressaem do quadro reforçam visualmente essa sensação. Ao contrário de outros *Cercles solaires*, Louise utiliza nessa obra uma linguagem mais figurativa.

Disposta no chão, logo abaixo de *Voyage triangulaire*, *Hommage a Ogun et a les ancêtres africains*, elaborada especialmente para a exposição, chama a atenção por sua similitude ao que se conhece como um “ebó” no candomblé, oferenda realizada para um orixá com a intenção de produzir um determinado efeito sobre uma pessoa ou situação. *Hommage a Ogun et a les ancêtres africains* tem como suporte uma bandeja de fundo negro, sobre a qual estão pintados, na cor vermelha, de modo estilizado, *vévés* de Ogun Ferraille, um dos oguns do panteão vodu e líder da falange dos soldados oguns. A escolha de Ogun Ferraille não é aleatória, visto que esse espírito guerreiro é muitas vezes evocado na narrativa histórica da Revolução Haitiana como um de seus principais personagens (Dayan, 1995), indicando a presença de espíritos e pessoas na constituição da história do país. Isso é atualizado permanentemente pela epistemologia vodu, para a qual espíritos são “depositários de história” (Dayan, 1995, p. 10). Ogun Ferraille, assim, não seria apenas uma “representação” do “espírito da resistência

belicosa que, no mito nacionalista haitiano, dominou a história do país desde os escravizados rebeldes e bandos de *maroons* do século dezoito” (Burton, 1997, p. 250), mas um agente dessa revolução, ao lado de homens e mulheres, de sua legião de “cavalos” e da falange de soldados oguns.

Louise evoca esse agente poderoso em sua instalação-ebó; no centro da bandeja, coloca um *caimán*<sup>20</sup> pintado de vermelho, que traz atado à boca um exemplar do *Code noir*, instrumento jurídico criado em 1635 na França colonial para regular a vida e as relações entre escravizados e pessoas livres em suas colônias. Sapos ou lagartos com a boca atada são enterrados na Martinica nos rituais de *quimbois*,<sup>21</sup> com a intenção de produzir um determinado efeito – uma prática empregada nas plantações pelos antigos escravizados contra seus senhores e que representava um dos motivos pelos quais estes temiam constantemente o “diabo”. O *Code noir* aparece manipulado na obra como se fosse um feitiço.<sup>22</sup> Assim, nessa instalação, Louise parece sugerir a produção de um feitiço contra o sistema da escravidão, em particular contra o império colonial francês, similar aos feitiços produzidos pelos escravizados contra seus senhores na época colonial.

É preciso ter em conta que Louise considera “as salas de exposição lugares que devem ser consagrados: a apropriação desses lugares deve ser carregada de símbolos” (Louise, 1998, p. 21). Na abertura de suas exposições individuais, o artista costuma realizar uma *performance* (simultaneamente, um ritual de consagração). Para a exposição em Paris, optou por

**20** O equivalente a “caimão”, uma espécie de jacaré presente na América Central e do Sul.

**21** *Quimbois* é um conjunto de práticas mágico-religiosas presentes na Martinica e em Guadalupe e conforma o grupo mais amplo de religiões e práticas religiosas da diáspora africana no Caribe. Os *quimboiseurs* são muitas vezes conhecidos como feiticeiros, mas também como curadores, com grande conhecimento das ervas locais e capacidade para reconhecer e desfazer feitiços causadores de doenças que não podem ser curadas pela medicina convencional, além de outros infortúnios.

**22** Em relação ao vodu, Hurbon (1975) aponta as severas interdições que o *Code noir* infligia a seus praticantes. O autor relaciona a prática do vodu à marronagem e acentua seu papel central na Revolução Haitiana, demonstrando, assim como outros autores (James, 1989; Dayan, 1995; Burton, 1997), o papel de resistência desempenhado pelo vodu contra o império colonial francês.

uma criação que é, ao mesmo tempo, obra de arte e oferenda religiosa; daí também sua agência ineludível e seu caráter performático.



**Figura 4:** *Voyage triangulaire* e instalação *Hommage à Ogun et à les ancêtres africains*, de René Louise. Exposição “Agora Mundo” (Cité Internationale des Arts, Paris, 2013).

Foto: Magdalena Toledo.

Ao sugerir a intervenção de múltiplas agências no processo de elaboração de suas obras, em que a evocação de divindades e o transe estão presentes, Louise intencionalmente deixa o estatuto de suas criações em aberto, permitindo-se afetar por seus efeitos e pela agência dos diversos índices que as compõem. Dessa forma, as próprias obras podem ser vistas como índices (Gell, 1998) das múltiplas agências que operam através do artista-xamã. Segundo a análise de Dayan (1995), para quem o vodu comprehende “rituais de história” capazes de responder à despossessão gerada pelo estabelecimento da escravidão com um modelo de possessão, “por fazer de um homem não uma coisa, mas um espírito” (p. 42-43), podemos

igualmente pensar na transformação dessas obras de arte em *artefatos de poder* como uma atualização e uma resposta ativa às experiências da escravidão e do colonialismo ainda vividas pelos martinicanos. Como o vodu, esses artefatos seriam “depositários de história”.

### ***Considerações finais***

Por meio das distintas apropriações realizadas pelos artistas Victor Anicet e René Louise, “artefatos de história” (Strathern, 1990), conceitos e experiências são transformados em *objetos de arte* dotados de múltiplas agências em um processo no qual *cultura, história e identidades martinicanas* são elaboradas a partir, também, de artefatos. As obras apresentadas, mais que “representações” de eventos preexistentes, são agentes criadores de *identidades* e índices de elementos que, juntos, podem ser compreendidos como *cultura martinicana*. Ademais, são mediadoras de experiências políticas, estéticas e espirituais nas interações com os artistas e com o público, propiciando o estabelecimento de conexões que não seriam possíveis sem elas.

Victor Anicet, ao realizar sua cosmogonia da história martinicana por meio de obras de arte, produz não somente uma alegoria do modo de constituição do Caribe, como também cria *história e cultura martinicanas* por via dessas obras e das novas relações que elas propiciam. René Louise, ao elaborar sua criação artística como marronagem e prática espiritual, evoca o que concebe como as raízes mais profundas da *identidade martinicana*, vivenciando, através dos objetos produzidos, uma forma específica de narrativa da história da ilha mediada por artefatos.

Hall (1990, p. 224-225) enfatiza que é mediante “atos de redescobrimento imaginativos” e perante o reconhecimento e a atualização de “rupturas e descontinuidades” que a singularidade caribenha é constituída. Tendo isso em vista, Anicet e Louise performam, em seus trabalhos criativos, a própria dinâmica da *relação* (Glissant, 1990) que instaura as sociedades caribenhias, produzindo *cultura, história e identidades martinicanas* por meio de obras que, pelo modo como constroem e medeiam experiências, atuam como *artefatos de relação*. Ao canibalizar distintos elementos, eles propõem

novas relações, expandindo as “circunstâncias de encontro e relacionamentos” que são a gênese dessas sociedades (Mintz, 1996, p. 226). Assim, as obras de arte e as *performances* elaboradas se revelam como *artefatos de relação* que constroem incessantemente novas formas de resistência às atualizações dos modos de dominação colonialista.

## **REFERÊNCIAS**

- BURTON, Richard D. E. *Afro-Creole*: power, opposition and play in the Caribbean. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 1997.
- CÉSAIRE, Aimé. *La poésie*. Ed. Daniel Maximin e Gilles Carpentier. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 2009.
- CÉSAIRE, Aimé *et al.* *Tropiques*: 1941-1945. Collection complète. Paris: Jean-Michel Place, 1994.
- CLIFFORD, James. *The predicament of culture*: twentieth-century ethnography, literature and art. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 1988.
- DAYAN, Joan. *Haiti, history, and the gods*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DONATIEN-YSSA, Patricia. Fwomajé and totem: the beginnings and consolidation of an artistic language in Martinique. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, n. 30, p. 115-127, 2009.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971.
- GELL, Alfred. Vogel's net: traps as artworks and artworks as traps. *Journal of Material Culture*, n. 1, p. 15-38, 1996.
- GELL, Alfred. *Art and agency*: an anthropological theory. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 1998.
- GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: GELL, Alfred. *The art of anthropology*: essays and diagrams. Londres: The Athlone Press, 1999. p. 159-186.

- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation: poétique III*. Paris: Gallimard, 1990.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.
- HACHAD, Naïma; LOICHOT, Valérie. Victor Anicet: le pays-Martinique; ou, le bleu de la Restitution. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, v. 16, n. 39, p. 39-57, 2012.
- HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan. *Identity: community, culture and difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (org.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Londres; Nova York: Routledge, 2007.
- HURBON, Laënnec. *Le culte du vaudou*. Paris: Les Éditions Buchet/Chastel, 1975.
- JAMES, C. L. R. *The black jacobins: Toussaint L'Ouverture and The San Domingo Revolution*. Nova York: Vintage Books, 1989.
- JOLIVET, Marie-José. La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schœlchérisme au marronnisme. *Cahiers d'Études Africaines*, v. 27, n. 107-108, p. 287-309, 1987.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LOUISE, René. *Manifeste du marronisme moderne*. Case-Pilote: Lafontaine, 1998.
- MENIL, René et al. *Légitime défense*. Paris: Jean-Michel Place, 1979. [1932].
- MINTZ, Sidney. Enduring substances, trying theories: the Caribbean region as Oikoumene. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 2, p. 289-311, 1996.
- PRICE, Richard; PRICE, Sally. Shadowboxing in the mangrove. *Cultural Anthropology*, v. 12, n. 1, p. 3-36, 1997.
- STRATHERN, Marilyn. Artifacts of history: events and the interpretation of images. In: SIIKALA, Jukka (ed.). *Culture and history in the Pacific*. Helsinki: The Finnish Anthropological Society, 1990. p. 25-44.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, p. 19-42, 1992.

2

# **DANÇANDO COM OS KARAGAM: CORPO, MATERIALIDADE E POSSESSÃO ESPIRITUAL EM UMA TRADIÇÃO HINDU NA GUIANA**

Marcelo Moura Mello

Membros do culto à deusa Kali na Guiana (antiga Guiana Inglesa) atualmente festejam e celebram divindades hindus em um festival chamado ora Three-Day Puja, ora Karagam Puja. Nesse último caso, *karagam* faz referência a dois “vasos sagrados” (conforme termo nativo), dotados de agência e construídos especialmente para a ocasião, com o fim de purificar o precinto de um templo – o vilarejo onde se situa –, bem como pessoas, corpos e casas. Os *karagam* resultam da composição de diversos elementos, como vasos de bronze, joias, folhas, grãos, pós curativos, sementes, frutos, guirlandas e pétalas de flores. Cada *karagam* é uma forma da deusa Mariamma, a principal divindade do culto à Kali na Guiana, polo de atração e disseminação do “poder divino” (*shakti*).

Longe de constituírem meras representações da deusa Mariamma, os *karagam* são as divindades em si mesmas, que “assumem” forma e se “instalam” nesses vasos. Durante os três dias do festival, os *karagam* são transportados em procissões pelos *karagam-boys*, adolescentes ou pré-adolescentes cujos corpos servem, simultaneamente, como veículo para as “manifestações” de divindades hindus e como suporte para os *karagam*. Ao descrever a construção desses vasos sagrados e as técnicas rituais empregadas para tornar os corpos dos jovens aptos ao desempenho daquela função, este capítulo destaca as conjunções entre objetos materiais, humanos e divindades, abordando certos aspectos do culto à deusa Kali sob a ótica das articulações entre possessão espiritual e materialidade.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. também Mello (2018).

O culto à Kali é uma vertente hindu heterodoxa (re)criada por trabalhadores da Índia que se estabeleceram na então Guiana Inglesa entre 1838 e 1917, período de vigência do sistema de trabalho sob contrato (*indentured labour*), instituído pelo governo colonial britânico após a emancipação de africanos(as) escravizados(as), em 1834. Ao longo das décadas, homens e mulheres da Índia e seus descendentes fundaram diversos templos de Kali na região costeira da Guiana, onde se realizam semanalmente cerimônias religiosas para as divindades hindus (*pujas*), bem como tratamentos terapêuticos em pessoas afligidas por doenças de origem física e espiritual.

Em paralelo, a cada ano se celebra o Big Puja,<sup>2</sup> grande festival que demanda semanas de preparativos e envolve uma intensa circulação de objetos, pessoas e recursos monetários entre a Guiana e países onde há um expressivo contingente de guianenses migrados, como os Estados Unidos e o Canadá (Klob, 2016).<sup>3</sup> Neste texto, descreverei atos rituais realizados durante esse festival no templo de Blairmont, localizado à beira do rio Berbice, na região costeira da Guiana.

Entre 2010 e 2012, conduzi dez meses de pesquisa de campo na Guiana e realizei a maior parte das minhas observações no templo de Blairmont e nas casas de alguns de seus membros (Mello, 2014). Nesse período, acompanhei e participei ativa e afetivamente de dois Big Pujas.<sup>4</sup> Nas páginas se-

<sup>2</sup> Membros do culto à Kali celebram outros rituais hindus na Guiana, como o Diwali (festival das luzes), Pagwah (festival da cor), Shivratri (em homenagem à Shiva) e o Navratri (festival de celebração de nove formas da deusa Durga), além de acompanharem cerimônias de apresentação e narração de eventos registrados em escrituras hindus, como o Ramayana e o Mahabharata. Uma boa descrição do Big Puja pode ser encontrada em Stephanides e Singh (2000).

<sup>3</sup> No caso da Guiana, essa dinâmica é ainda mais importante, pois membros de Blairmont fundaram uma filial do templo em Nova York na década de 1990. Além das relações de parentesco que unem os sacerdotes de ambos os templos, há uma ativa participação de frequentadores da sede nova-iorquina no Big Puja em Blairmont. Com efeito, boa parte dos recursos financeiros empregados na compra de materiais para o festival provém de remessas do exterior.

<sup>4</sup> É importante mencionar que houve uma cerimônia de celebração matrimonial no último dia do Big Puja de 2011. Na ocasião, minha companheira, Marcela Franzen Rodrigues,

quintes, falarei bastante acerca dos *karagam-boys*. Entretanto, uma limitação da pesquisa deve ser explicitada de antemão: embora tenha entabulado diversas conversas com jovens – homens e meninos, principalmente – e tenha vivido durante parte de meu campo na casa de um rapaz de 20 anos de idade, membro de Blairmont, ao longo de todo o trabalho e mesmo quando pernoitava ou passava dias a fio no templo, interagi sobretudo com os adultos, inclusive porque era essa a expectativa de meus interlocutores. Ainda assim, se retrospectivamente percebo essa limitação, acredito que minha pesquisa de campo me permite tecer algumas considerações sobre o culto à Kali por meio de um olhar mais atento sobre aqueles meninos.<sup>5</sup> Para tanto, é necessário apresentar alguns elementos descritivos sobre práticas hindus em templos de Kali, em particular aqueles relativos à manifestação de divindades nos corpos de “devotos” e “devotas” da deusa.

## **Manifestação**

O ponto culminante dos rituais semanais do culto à Kali é a invocação das divindades nos *marlos*, cujos corpos servem de veículos de cura, de aconselhamento e de divinação das deusas Mariamma e Kateri e do deus Khal Bhairo. Diferentemente de outros contextos, como aquele descrito por Kapadia (1996) no sul da Índia, a manifestação de divindades não é algo herdado pelo parentesco, ainda que o pertencimento a uma família *madrasi* – termo que designa os descendentes de imigrantes provenientes do sul da Índia – confira maior “familiaridade” com a manifestação.

De todo modo, em teoria, qualquer pessoa pode se tornar um(a) *marlo*, pois o pertencimento familiar e a outras religiões<sup>6</sup> não prescreve definiti-

visitava-me na Guiana e nós nos casamos no templo de Blairmont; fomos abençoados pela *Mother* (termo geral de designação da divindade suprema no culto à Kali).

**5** Este texto – e minha pesquisa como um todo – não tem a pretensão de oferecer contribuições significativas a domínios como a antropologia das crianças e de camadas juvenis.

**6** Um número significativo de membros do culto à Kali tinha vinculações com outras vertentes religiosas antes de, como dizem, “passarem para o lado de Kali”. Dezenas de cristãos de distintas vertentes, além de *hindus* (i.e., membros do Sanatan Dharma, vertente hindu

vamente os modos de vinculação com deuses e deusas. Mesmo que algumas pessoas nasçam com o “dom”, a manifestação é concebida essencialmente como uma dádiva divina, uma vez que são as próprias divindades que decidem se manifestar em uma pessoa cuja “devoção” seja constante e verdadeira. Ainda que homens e mulheres precisem, como parte de sua devoção, pensar nas divindades e “focar” seus pensamentos nelas, devoção não equivale a um estado mental. Não à toa, meus interlocutores e interlocutoras falam em “fazer” devoção, o que remete a práticas diversas, desde frequentar o templo assiduamente, rezar e auxiliar em tarefas manuais (como limpar o terreno e regar árvores floríferas), até participar dos ritos, obedecer estritamente a “abstinência”,<sup>7</sup> prestar assistência às divindades, zelar por seus altares, realizar ofertas e seguir as prescrições de deuses e deusas, como dedicar-se ao “treinamento” e ao “desenvolvimento” das manifestações.

É importante notar que a irradiação do *shakti* nos corpos de *marlos* é sempre parcial, pois seres humanos são, por natureza, incapazes de “sustentar” o *shakti* integralmente. Como já notei alhures (Mello, 2014, 2018), as manifestações divinas não são homogêneas, realizando-se em distintos “níveis” ou “estágios”. Isso significa que a manifestação pode ser mais ou menos “plena”, “pura” ou “profunda”, a depender da constância da devoção, da pureza (abster-se, devotar-se, evitar o contato com substâncias “poluidoras” e apartar-se do templo e dos ritos, caso alguém do núcleo

autoproclamada ortodoxa, bramânica e de origem norte-indiana) e muçulmanos, tornaram-se membros do culto à Kali, sobretudo após a ocorrência de algum problema de saúde, ocasionado tanto por causas “naturais”, quanto por entes espirituais. Neste texto não analisarei em pormenor questões relativas à conversão. Entretanto, destaco as limitações conceituais daquilo que Velho (2005) chamou de “modelo paulino” da conversão, ou seja, um modelo teórico-descritivo que acentua a transformação e as conversões radicais, súbitas e absolutas. Julgo mais pertinente, alinhado a Rabelo (2014), destacar os caminhos múltiplos e imprevisíveis de “eventos de ruptura”, os quais envolvem rompimentos, reparações, reingressos, hesitações, interrupções, em suma, o trânsito de sujeitos entre distintas tradições religiosas e seus modos variados de vinculação a tradições religiosas singulares.

<sup>7</sup> Três dias antes do comparecimento a um templo de Kali, é indispensável abster-se do consumo de bebidas alcoólicas, de relações sexuais e da ingestão de fibra animal.

doméstico tenha nascido, morrido ou esteja menstruada) e, no caso de noviços(as), da obediência ao treinamento. Nesse último caso, à incidência de uma manifestação segue-se um processo contínuo de “familiarização” com ela, de modo a torná-la mais plena ou pura. Se, de início, uma pessoa manifesta um deus, ou deusa, de forma balbuciada, à medida que o treinamento prossegue – e as prescrições referidas são observadas –, o corpo daquela pessoa progressivamente se torna apto a sustentar a manifestação divina por mais tempo. A culminância desse processo é tornar-se veículo de cura e servir como oráculo das divindades.

No culto à Kali, não há iniciação propriamente dita, mas diferentes tipos de capacidades corporais devem ser desenvolvidos. Esse processo, embora se dê por “etapas”, não necessariamente é linear, pois diversas ordens de impureza, ou de “contaminação”, espreitam as pessoas no seu dia a dia e até no interior do templo.<sup>8</sup> Ademais, mesmo *marlos* experientes podem ser “afetados” por seres e forças malignas, o que pode incidir sobre suas manifestações.<sup>9</sup> Cumpre notar, também, que a mesma divindade pode manifestar-se em várias pessoas ao mesmo tempo, em diferentes níveis. Não por acaso, há uma hierarquia entre os *marlos*: enquanto alguns apenas dançam, outros servem como veículo de cura e de fala das divindades – daí a existência do cargo de *main-marlo*, isto é, a pessoa que “faz o *marlo*” de uma manifestação mais plena.

No caso de crianças e pré-adolescentes, tal processo apresenta certas especificidades. Ressalto, de antemão, que as manifestações podem ocorrer desde muito cedo, seja porque uma divindade assim o deseja, seja porque a criança “pertence” a uma divindade ou porque seus pais possuem

<sup>8</sup> A presença nos ritos de quem não se absteve apropriadamente, ou de mulheres menstruadas, traz consigo o potencial de afetar todos os presentes. Não sem motivo, diversos procedimentos rituais do culto à Kali visam a purificar as pessoas, bem como a evitar afetações e contaminações.

<sup>9</sup> Espíritos de colonizadores holandeses não só afetam as pessoas, como mimetizam divindades, passando-se por elas (Mello, 2020a). Adicionalmente, os efeitos da feitiçaria podem ser extremamente deletérios, afetando o estado corporal e mental das pessoas – e, portanto, suas manifestações.

alguma “dívida” com as deusas Kateri e Ganga, cujos tratamentos terapêuticos visam, dentre outras coisas, a gerar um rebento para um casal. Conheci dezenas de casais que passaram a frequentar templos de Kali após tentativas frustradas de conceberem um(a) filho(a).<sup>10</sup> Descartado qualquer problema congênito de infertilidade – tanto por consultas médicas como por revelações oraculares –, um casal deve devotar-se às deusas Kateri e Ganga por doze semanas, zelando pelos seus altares, dormindo em seus templos e realizando uma série de ofertas.

Se, em termos mais amplos, crianças e adolescentes só manifestam divindades nas situações referidas, um pequeno número de meninos, os *karagam-boys*, deve necessariamente iniciar o treinamento e o desenvolvimento da manifestação em tenra idade, pois no Big Puja os *karagam* são carregados por jovens impúberes, cujos corpos são investidos pelo *shakti*. Exercer esse papel no festival é uma honraria concedida pela deusa Mariamma, que, por meio de mensagens oraculares, revela quem são os escolhidos para tornar-se *karagam-boys*. Normalmente esse papel é designado entre os 6 e os 8 anos de idade pelo período de cinco anos; a partir de então, diversas obrigações recaem sobre os meninos.

Em primeiro lugar, eles devem frequentar o templo semanalmente, de preferência acompanhados de um dos pais. Os meninos tomam parte em diversas tarefas manuais e se engajam ativamente na limpeza de altares e na coleta de frutos, flores, folhas e vegetais utilizados nas cerimônias religiosas, além de acompanharem de perto todas as manipulações rituais. Em segundo lugar, devem envolver-se em atividades complementares para aprender o chamado *pujari work* (em tradução livre, “trabalho do sacerdote”). Isso significa que devem aprender a tocar instrumentos musicais (como o *tapoo*, espécie de tambor tocado durante as ofertas), a recitar cantos invocatórios e mantras, em híndi e em tâmil,<sup>11</sup> a organizar e ordenar as ofertas dispostas em altares e a preparar alimentos. Como o

<sup>10</sup> Não tenho elementos suficientes para abordar com mais detalhes o uso de métodos contraceptivos entre membros do culto à Kali, em especial entre mulheres.

<sup>11</sup> Hindus na Guiana, salvo alguns sacerdotes, não têm fluência em híndi ou em tâmil, embora nas últimas décadas a transmissão de programas televisivos e o consumo de filmes

próprio nome indica, o objetivo é dotá-los de conhecimento suficiente para que se tornem, na vida adulta, sacerdotes (*pujaries*). Em terceiro lugar, os *karagam-boys* devem desempenhar um papel complementar, tornando-se também *altar-boys*, ou seja, responsáveis por zelar pelo altar da principal divindade do culto à Kali, a deusa Mariamma – o acesso a esse altar se restringe apenas a sacerdotes e aos *altar-boys*. Por fim, devem iniciar o treinamento para manifestar mais plenamente, a ponto de se tornarem aptos a exercer a (exaustiva) tarefa de carregar os *karagam* no Big Puja.

A respeito desse último ponto, é necessário abrir um parêntese. Como já notado de passagem, no Big Puja, os meninos transportam os vasos sagrados em procissões, mantendo os braços erguidos para apará-los acima de suas cabeças por horas a fio. Idealmente, quando uma pessoa manifesta uma divindade, ela perde sua consciência individual por certo tempo, não retendo qualquer lembrança sobre aquilo que sucede durante a ocorrência de manifestações divinas.<sup>12</sup> Desse modo, atos e gestos corporais atestam a presença divina, inclusive porque nenhum ser humano passaria incólume aos efeitos corporais das manifestações – afinal, divindades dançam frenética e ininterruptamente por longos períodos, ingerem cubos de vela acesos e, por vezes, são golpeadas com cordas molhadas.<sup>13</sup> Em circunstâncias normais, manifestar plenamente é indispensável; no decorrer do Big Puja, marcado por cerimônias que se iniciam ao entardecer e se encerram quase no alvorecer, o corpo dos jovens deve estar efetivamente preparado.

Mesmo que cumpram todos esses requisitos, os *karagam-boys* ainda precisam se familiarizar com a principal atividade para a qual são designados.

de Bollywood tenham incrementado o conhecimento do híndi entre a população indo-guianense (Halstead, 2005).

<sup>12</sup> Digo “idealmente” porque a possibilidade de alguém forjar (*fake*) uma manifestação é plenamente admitida entre membros do culto à Kali. Adicionalmente, pessoas que manifestam de modo menos pleno podem ter feixes de consciência durante a manifestação. Explorei esses tópicos em Mello (2020a).

<sup>13</sup> A ingestão de cubos de vela acesos e as chibatadas são uma forma de atestar a incidência de manifestações divinas, e não de seres malignos, além de prevenir fraudes (ver nota anterior).

Não à toa, no templo de Blairmont, os noviços desempenham essa função gradualmente. Em geral, no primeiro e segundo anos, de um total de cinco, conduzem o vaso sagrado por alguns poucos minutos, até o ponto de, a partir do terceiro ano, executarem a tarefa por diversas horas. Crianças muito jovens não apenas não têm o corpo totalmente formado, como são mais propícias a “afetações” e “distrações”: são menos atentas aos efeitos do contato com substâncias poluidoras, menos centradas, não dimensionam bem suas responsabilidades e são mais propensas a serem dominadas por sentimentos arrebatadores, como o medo.<sup>14</sup> Para ilustrar, apresento uma vinheta etnográfica.

### **Compassos**

Nas semanas finais do mês de janeiro de 2011, lideranças religiosas de Blairmont deram início ao treinamento e à “preparação” de quatro *karagam-boys*. Dois deles, Dukeshi e Marvin, desempenhariam essa função pelo quarto ano consecutivo, enquanto os outros dois seriam *karagam-boys* pela primeira vez. Em verdade, os novatos estavam sendo treinados para o Big Puja de 2013, ano em que iriam se tornar os principais responsáveis por transportar os vasos sagrados. Quatro semanas antes do festival, logo após a invocação das divindades para a realização de tratamentos terapêuticos, o sacerdote Bayo indagou a Mariamma se ela gostaria de ver os meninos. A deusa respondeu afirmativamente.

Os quatro rapazes, adornados com guirlandas de flores em seus pescoços, dirigiram-se à Mariamma, iniciando a invocação. Dukeshi e Marvin manifestaram sem demora e postaram-se ao lado da deusa, que já se manifestava em um *marlo*, enquanto os outros dois meninos não davam qualquer sinal de que iriam manifestar. O *tapoo* passou a ser tocado freneticamente por instrumentistas; os sacerdotes elevaram suas vozes, entoando, a

<sup>14</sup> Por sua vez, a transição para a adolescência é um período considerado particularmente crítico por lideranças do templo, pois, se crianças não têm pensamentos impuros, à medida que envelhecem, seus “desejos” (sexuais) começam a aflorar, o que as torna mais propícias a impurezas, seja pelo início de namoros, seja pela masturbação.

plenos pulmões, os cantos invocatórios. O sacerdote Bayo, então, dirigiu-se aos dois meninos, agarrou-os pela cintura e começou a puxá-los com força, instando-os a repetir seus movimentos, que se assemelhavam em muito à maneira pela qual Mariamma dançava. Transcorridos alguns minutos, um deles manifestou, enquanto o outro, a quem chamarei de Kumar, não.

Para a audiência, Kumar, que tinha à época 8 anos de idade, não logrou sucesso porque estava com medo, algo revelado por sua postura retraída, por seus tremores e por um silêncio sepulcral. Depois que os três outros meninos “desmanifestaram”, Bayo dirigiu-se a Mariamma:

Bayo: *Mother*, você gostou do que viu?

Mariamma: Não posso dizer que sim, *pujarie*. Esses meninos não estão manifestando [*playing*]<sup>15</sup> apropriadamente. Eles precisam ter mais foco.

Bayo: Sim, *Mother*. Eu concordo. Nós iremos prepará-los, com sua bênção.

Algo muito semelhante sucedeu na semana seguinte. Kumar não deu qualquer sinal de que iria manifestar, e os membros do templo se alarmaram – alguns deles, inclusive, criticaram o sacerdote, sugerindo que o treinamento fora iniciado muito tarde.

Duas semanas antes do festival, os quatro rapazes foram convocados mais uma vez por Mariamma. A manifestação da deusa, dessa vez no corpo de Bayo, disse-lhes que eram muito “abençoados” por serem *karagam-boys*, assim como os “ventres que lhes deram a vida”. Por isso mesmo, todos eles tinham muitas “responsabilidades”. Em seguida, as mães dos meninos foram convocadas pela deusa. Cada uma delas conversou (melhor dizendo, escutou sem retorquir) separadamente com Mariamma. Não ouvi integralmente o conteúdo dessas conversas, embora uma tônica fosse comum: as mães deveriam “apoiar” (*support*) seus filhos e, elas mesmas, devotar-se mais. A partir de então, a deusa serviu-se do corpo de Bayo para realizar

<sup>15</sup> *Play* é um termo também empregado em referência à manifestação, embora menos frequentemente.

uma série de procedimentos, que implicaram outras modalidades de contato entre a divindade e os noviços:

Acatando a ordem da *Mother*, o *pujarie*-assistente Bush trouxe quatro guirlandas, que estavam nas *murtis* [formas esculpidas de divindades] do grande templo. Mariamma derramou água nas guirlandas e, tomando-as de Bush, esfregou-as no peito de Bayo, cujo corpo emanava o poder da deusa. Em seguida, ela própria as colocou em volta do pescoço dos meninos, que juntaram as mãos à altura de suas cinturas. Os instrumentistas se alinharam, assim como três *pujaries*-assistentes, todos de posse de seus *utkys* [tambores invocatórios]. Jogou-se muito *sambrani* [resina] numa panela com carvão vegetal. Com a fumaça produzida pelas chamas, um cheiro adocicado invadiu a ambiência. As chamas, muito abundantes, rapidamente se dissiparam, tamanha a intensidade dos cânticos e dos instrumentos musicais: as sonoridades deram novo compasso aos ritmos dos ventos.

A invocação teve início. Três meninos manifestaram rapidamente, à exceção de Kumar. De olhos cerrados, seu corpo balouçava de um lado a outro, como se estivesse entorpecido. Essa imagem corporal contrastava com a pulsação de corpos manifestados, arrebatados pelo poder divino (*shakti*). Olhares atentos e arguidores da audiência repousavam sobre Kumar. O festival se aproximava. Já passara da hora de o *shakti* rebentar com mais força nele.

Os três *pujaries*-assistentes aproximaram-se de Kumar, cercaram-no e cantaram com vigor, praticamente encostando as extremidades do *utky* em suas bochechas. Passados alguns instantes, a manifestação de Mariamma engajou-se, pessoalmente, na invocação. Incontinente, derramou bastante água na cabeça de Kumar, algo feito com tanta celeridade que dois assistentes se revezaram para alcançar à deusa os vasos com água – a vazão era tamanha a ponto de fazer Kumar se engasgar. Em seguida, a deusa tirou uma das guirlandas de seu pescoço e a colocou em Kumar. Nesse momento, Mariamma pareceu assaltada por um frenesi: com movimentos ainda mais rápidos, dançou em círculos em volta do garoto e o golpeou violentamente

com um ramo de folhas *neem* [folhas sagradas utilizadas para cura e remoção de impurezas]. Nessa ocasião, os golpes visavam a afastar qualquer ser maligno.

Esses movimentos não surtiram efeito. A deusa agarrou o cós da faixa amarrada no *dhoti* [roupa ceremonial] de Kumar e o puxou para perto de si, soprando seu rosto e balançando-o para frente e para trás, como se o incitasse a ensaiar os passos da manifestação. O menino começou a tremer, sinal que antecede, em muitos casos, o rebento da manifestação. A deusa resolveu, então, vergar o ramo de folhas *neem*, envolvendo o menino pela cintura. Ao repetir o gesto anterior, arrastou-o com mais força.

Tudo em vão.

Mariamma convocou um *marlo* experimentado, Arjune, e lhe disse: “*Pujarie*, esse menino está com muito medo. Minha manifestação leva muito tempo, e é preciso ter devoção”. (Trecho editado de meu diário de campo, jan.-fev. 2011)

Sete dias depois, os quatro meninos treinaram suas manifestações por mais duas vezes, e somente na última invocação, após Mariamma repetir os gestos mencionados, Kumar, enfim, manifestou a deusa.

Um ano depois – antes do festival de 2012, portanto –, o nível de receptividade dos *karagam-boys* ao *shakti* mudara qualitativamente. No domingo anterior ao festival de 2012, a manifestação de Mariamma novamente solicitou a presença dos meninos, mas dessa vez nem Dukeshi nem Marvin, que carregariam o *karagam* pelo último ano, foram ver a deusa, embora por motivos diferentes. Dukeshi já era considerado capaz de manifestar com plenitude, e, com efeito, alguns previam que o jovem iria se tornar um grande *marlo* no futuro. Marvin, por seu turno, já fazia o *marlo* de Mariamma havia meses, e naquele domingo não compareceu devido às chuvas torrenciais que castigavam o país.

Kumar e Devin (o outro *karagam-boy*), por sua vez, foram convocados, bem como um menino de 8 anos de idade que havia sido recentemente escolhido por Mariamma para carregar os vasos sagrados. Os três infantes foram ver a manifestação de Mariamma, e cada um deles pôs uma

guirlanda na deusa. Teve início a invocação, e Kumar foi o primeiro a manifestar, seguido de Devin. O menino de 8 anos não obteve sucesso, e então algo semelhante ao ocorrido em 2011 se sucedeu: Mariamma o puxou para perto de si, dançou em volta dele, abraçou-o e apertou-o contra si mesma, abaixo de seu braço, soprando-lhe as faces com o ramo de folhas *neem*. Nada surtiu efeito, e o menino apenas ensaiou alguns movimentos.

Seu pai foi chamado, e Mariamma lhe disse que faltava à criança mais foco e devoção. O menino deveria ir a riachos ao menos duas vezes por semana para oferecer-lhe uma *maala* (guirlanda), rezar para as deusas Kateri e Ganga e banhar-se com a lama do fundo do mar. Antes do anoitecer, a invocação se repetiu. Dukeshi fez menção de juntar-se aos demais *karagam-boys*, mas Mariamma o deteve com um gesto: “Você não precisa, meu filho”. O pequeno menino, novamente, não manifestou, e a deusa, de modo singelo e com voz suave, que contrastava com o ímpeto de seus movimentos, limitou-se a dizer: “*Little by little*” (em tradução livre, “pouco a pouco”, “devagar”).

## Os *karagam*

A aquisição de habilidades e competências para desenvolver a manifestação envolve intensas atividades corporais. Envolve também – e esse ponto é fundamental para os propósitos deste capítulo – manipulações rituais e diversas ordens de contato com artefatos rituais e objetos. Nas páginas anteriores, chamei a atenção para o cuidado com os altares (*karagam-boys* também são *altar-boys*), para instrumentos musicais e invocatórios e para a manipulação, por exemplo, de ramos de folhas pelas próprias divindades. Se a manifestação demanda devoção, observância à abstinência e treinamento, sua incidência é estritamente dependente das *murtis* e de atos rituais que lhes são direcionados. Como demonstrei com maior detalhe em outros estudos (Mello, 2018, 2020b), as relações entre devotos de Kali e divindades hindus passam necessariamente por relações de cuidado com as *murtis*, relações essas mediadas por uma série de procedimentos rituais e pela manipulação de diversos artefatos rituais. Essencialmente, antes do início das *pujas* no templo de Blaimont, sacerdotes “abrem os

olhos da *murti*" da deusa Mariamma, convidando sua forma espiritual para se "instalar nas *murtis*". Investida de poder, a *murti* de Mariamma o irradia para as outras *murtis* existentes no local. Em seguida, ofertas rituais (alimentos, vegetais, flores, incensos, etc.) são dispostas nos altares das dezessete divindades cultuadas no templo, sob os pés das *murtis*. Em outro momento, após a *performance* das *pujas*, algumas divindades são invocadas em especialistas religiosos, cujos corpos se alinham às *murtis*. O que acontece no interior e ao redor das *murtis*, bem como aquilo que é feito por e para elas, produz efeitos, atualizando as virtualidades das formas divinas em corpos humanos. Assim, a forma espiritual se instala nas *murtis*, o *shakti* se distribui na ambiência, ofertas são realizadas e, por fim, a invocação canaliza o *shakti* nos corpos desses especialistas e neles faz rebentar a manifestação. Dito de outro modo, e para evocar a feliz expressão de McNeal (2011), a manifestação ocorre "sob a sombra das *murtis*". As *murtis* são, em outras palavras, polos de irradiação e atração do poder divino.<sup>16</sup>

*Murtis* não são os únicos suportes materiais nos quais o *shakti* se instala e irradia. No Big Puja, a construção dos *karagam* estende o próprio poder de atuação das *murtis*, dos altares e do templo como um todo, pois os vasos sagrados têm como objetivo precípua curar as pessoas e extrair impurezas do vilarejo onde se situa o templo – muito embora Blairmont não possa ser definido como um templo de vilarejo, já que há grande diversidade religiosa no local e a maioria de seus habitantes não participa diretamente do Big Puja.<sup>17</sup> Adicionalmente, boa parte dos membros do templo de Blairmont não reside no vilarejo de mesmo nome. O festival é comunitário e visa ao bem coletivo de todos, porque todo o vilarejo é purificado pelo templo, mesmo as habitações de muçulmanos, sanatanistas

**16** Destaque-se que, quando as manifestações deixam os corpos das pessoas, estas se projetam em direção às *murtis*.

**17** Não é raro que pessoas não hindus participem dos festivais de Kali. Um número expressivo de interlocutores tinha outras filiações religiosas antes de vincular-se a templos de culto à deusa.

(membros do Sanatan Dharma) e cristãos; as impurezas e seres malignos ali residentes são incorporados e expelidos pelos *karagam*.<sup>18</sup>



**Figura 1:** Manifestação do deus Munispren à sombra da *murti*.

Fonte: Acervo do autor. Guiana, set. 2018.

Passo agora à descrição do festival. O Big Puja se inicia em uma sexta-feira, ao entardecer, com a abertura dos olhos da *murti* de Mariamma. Depois, todos os homens circulam o grande templo por três vezes, ao som do *tapoo*. Os instrumentistas caminham à frente, seguidos por dois *marlos* – que transportam, acima da cabeça, uma gamela preenchida com os

**18** Não sem ironia, membros de Blairmont asseguram que o culto à Kali traz dívidas a todos, independentemente de raça ou religião, ou de eventuais criticismos dirigidos por sanatanistas, muçulmanos e cristãos aos procedimentos rituais realizados durante o festival. O culto à Kali é extremamente estigmatizado na Guiana, inclusive por indianos e hindus de outras vertentes, sendo associado ao maligno e ao diabólico.

itens necessários para a construção de dois *karagam* – e por um *pujari*-assistente, que porta consigo uma bandeja com pós curativos e um pavio mergulhado em óleo de coco. Os demais assistentes vêm a seguir, portando outros objetos – folhas da árvore *neem*, tambores invocatórios (*utkys*), etc. A cada volta no templo, todos fazem uma reverência à Mariamma, dobrando as pernas e inclinando levemente a cabeça. A procissão, composta somente de homens, dirige-se para fora do templo.<sup>19</sup>

Dali, a procissão segue até as margens de um riacho, onde todos se banham e vestem roupas cerimoniais novas. Distribuídas as vestimentas, um cobertor é estendido no chão para os construtores do *karagam*, em geral, sacerdotes. Duas duplas passam então a trabalhar em cada *lota* (vaso de bronze), contando com o auxílio de assistentes. Primeiramente, duas folhas de bananeira são estendidas sobre o cobertor, e os vasos, posicionados acima delas. Em seguida, metade de cada vaso é preenchida com água do riacho, e dentro deles são derramadas porções de vermelhão, açafrão, resina vegetal, cânfora, folhas da árvore sagrada *neem*, cravos, semente de bétéle, oleandros e grãos de arroz, além de uma moeda prateada. Folhas de mangueira são dispostas verticalmente nos vasos, e um coco seco é encaixado em suas bordas. Um filete do caule de uma flor de coqueiro é inserido numa extremidade e, em torno dele, é erigida toda a estrutura do *karagam*, cuja construção se inicia de cima para baixo.

Vários ramos de folhas *neem* atados por fios são dispostos de modo a formar uma estrutura piramidal de aproximadamente 40 centímetros – cada camada de folhas é ligeiramente menos robusta do que a anterior. Feito isso, lascas do caule de uma flor de coqueiro são atadas às folhas para diminuir seu volume. Todos os excessos são serrados ou cortados com o objetivo de tornar tudo o mais simétrico possível, embora alguns ramos

**19** Mulheres não podem acompanhar a construção dos *karagam* por conta dos riscos associados à menstruação. Somente quando a procissão retorna, já com dois *karagam* construídos, elas têm a oportunidade devê-los e de tomar parte nos ritos. Stephanides e Singh (2000, p. 144) afirmam que, no Big Puja, “as mulheres têm a honra de receber” os *karagam*. Ora, tal honraria decorre de uma interdição; seria mais preciso afirmar, com Empson (2007, p. 116), que as relações com as coisas também envolvem práticas de separação e apartamento entre as pessoas.

de folhas *neem* sejam inseridos entre as lascas. O efeito visual dessa inserção é interessante: parece que há galhos de *neem* brotando do *karagam*. Oleandros rosas, já conectados por um fio branco, como se compusessem uma guirlanda, são enrolados em volta dessa estrutura até o topo, deixando visível apenas uma ponta do filete, na qual se encrava um limão e, neste, um pequeno tridente de prata. Uma espécie de pasta, feita à base de farinha e açafraão umedecidos, é colada na base de cada *karagam*, desenhando-se nela, com vermelhão, um rosto. Por fim, joias, colares e demais adereços de ouro e prata são acoplados aos dois *karagam* para adorná-los.



**Figura 2:** Os dois *karagam* sob os pés da deusa Mariamma.

Fonte: Acervo do autor. Guiana, fev. 2012.

Cada vaso incorpora, por assim dizer, uma forma específica da deusa Mariamma. Enquanto um deles representa uma forma “benigna” da deusa, o outro simboliza uma forma “maligna” – esses termos não devem ser entendidos literalmente. Forma é um conceito central no culto à Kali, remetendo basicamente ao fato de cada divindade poder assumir distintas

formas, ora “benignas” e “benéficas”, ora “malignas” ou “terríveis”. No caso em questão, tais noções se articulam aos tratamentos terapêuticos performedos pelas divindades, que são em essência benignas, pois curam as pessoas – muito embora, e a depender de quais forças e energias estejam em jogo, deuses e deusas assumam formas terríveis para suplantar influências nocivas na vida dessas pessoas. Assim, no Big Puja, a deusa Mariamma “assume a forma de *karagam*” para “capturar” (*to catch*) e “absorver” todas as doenças e enfermidades do vilarejo. Em resumo, o *karagam* não é mera representação da deusa, mas, antes, a deusa em si mesma.

Destacado esse aparte, retomo a descrição. Durante a construção dos *karagam*, duas faixas redondas são confeccionadas e postas no topo da cabeça dos *karagam-boys* para servir de assento aos vasos sagrados. As bandagens têm aproximadamente 10 centímetros de diâmetro e 10 centímetros de espessura. Para sua produção, vários galhos de *neem* são empilhados, dobrados e conectados uns aos outros até formarem um círculo. Um tecido amarelo é então enrolado ao redor das folhas, finalizando a composição. Tudo isso dura mais de uma hora.

Nesse processo, o comportamento de cada espectador é idiossincrático; alguns entoam cânticos em tâmil, rezam em silêncio ou acompanham tudo com atenção, enquanto outros permanecem sentados em algum lugar, conversam, fazem piadas, fumam cigarros não muito longe dali, circulam de um lado a outro, etc. Os *karagam-boys* e o *marlo* responsável por manifestar a deusa Mariamma durante o festival ficam próximos aos construtores e só vestem as roupas ceremoniais (*dhotis*) pouco antes de os vasos ficarem prontos.

Finalizados os *karagam*, são montados três altares provisórios, dispostos um ao lado do outro: para o deus-elefante Ganesh (à direita), para os *karagam* e Mariamma (no centro) e para Khal Bhairo (à esquerda). Os altares são relativamente simples: uma folha de bananeira é estendida no chão e sobre ela se colocam oleandros, bananas, incensos e cocos. Próximo à folha de bananeira, um pequeno buraco é cavado e ali se insere uma flor de coqueiro, a qual faz as vezes de *murti*. *Pujas* são feitas em cada altar para glorificar as respectivas divindades. A primeira *puja* a ser feita é para Ganesh, a quem se deve “pedir licença” para glorificar Mariamma. Isso se

deve a um tema mítico que remete ao fato de Ganesh ser filho de uma das formas de Mariamma, Parvati.

A última *puja* feita é para Khal Bhairo, cuja manifestação irá “liderar” todas as procissões do Big Puja para “abrir e limpar o caminho” e para proteger sua “irmã”, Mariamma, bem como os *karagam*, de influências malignas. Um sacrificador, além do *main-marlo* de Mariamma e do sacerdote, é o único membro do templo que deve fazer *puja* em todos os altares. A segunda *puja*, feita para Mariamma e os *karagam*, demanda mais tempo e envolve um número maior de pessoas. O *main-marlo*, os quatro *karagam-boys*, o sacrificador e os sacerdotes (nessa ordem) devem necessariamente prestar reverência às formas assumidas pela deusa. Um detalhe importante é que os *utkys* são colocados nesse altar.

Feitas as *pujas*, a linha invocatória é formada, com o *marlo* no centro e duas duplas de *karagam-boys* ao seu lado. Os *karagam-boys* mais experientes ficam mais próximos ao *main-marlo*, um à esquerda, outro à direita, e os dois meninos em treinamento se posicionam ao lado daqueles. Vários sacerdotes se aproximam desses cinco homens, e o som do *tapoo* começa a ressoar cada vez mais forte, fazendo o riacho vibrar. Os *karagam* são retirados dos altares e colocados sobre a cabeça dos meninos por dois assistentes, que têm a atribuição exclusiva de resguardar os *karagam* e os noviços, evitando que qualquer ameaça se apresente aos vasos sagrados ou mesmo que caiam no chão.<sup>20</sup>

Não longe dali, o principal *marlo* de Khal Bhairo o manifesta freneticamente e passa a dançar com uma postura ameaçadora e desafiadora. Vários sacerdotes entoam, em uníssono e a plenos pulmões, o primeiro trecho do *Mariamma Thalattu*, principal escritura sagrada do culto à Kali, que glorifica, justamente, Vinayagar, um dos nomes do deus-elefante Ganesh:

Poothalathil yavarkkum peradaravay ennalum,  
Maharasi endru vazhthuginra Mariamma,  
Seedharanar thangai, sirappana thalattai,

**20** Na ocasião, um desses assistentes cuidava dos *karagam* havia tanto tempo e em tantos festivais, tanto em Nova York, onde residia, quanto na Guiana, que recebeu a alcunha de *karagam police*.

Kadaludan odha ganapathiyum kappone.  
 Mundi mundi vinayagre, mukkannar than magane,  
 Kandarukku mun piranda karpagame munnadavai,  
 Velavarkku mun piranda vinayagare munnadaivai,  
 Vembadiyir pillayare, vikkinare, munnadaivai.<sup>21</sup>

Deixe o grande Ganapathy [Ganesh] oferecer a proteção,  
 Quando eu canto esse libelo à irmã de Vishnu [Mariamma],  
 Que é o grande suporte a todas as pessoas desta terra  
 E que é glorificada como a rainha entre as mulheres  
 E que é a deusa da mutação [ou da chuva, ou da morte]<sup>22</sup>

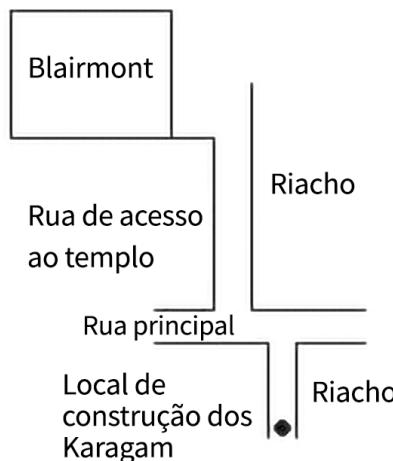
Por favor, guie-me para frente e adiante, ó, deus que remove obstáculos [Ganesh],  
 Que é o filho do deus com três olhos [Shiva].  
 Por favor, guie-me, a joia que nasceu antes do senhor Kartikya  
 [irmão de Ganesh e filho de Shiva].  
 Por favor, guie-me, Vinayagar [Ganesh], que nasceu antes do senhor  
 com a lança [a arma de Kartikya].  
 Por favor, guie-me, senhor Ganesh, cujo assento é a árvore *neem*.  
 E, por favor, guie-me, você, que remove os obstáculos [Ganesh].

Em uma atmosfera invadida por sons e aromas, a manifestação explode com intensidade no *main-marlo* de Mariamma e, em seguida, nos meninos que seguram os vasos com as mãos enquanto seus corpos se movem ao ritmo da deusa. Assistentes alcançam às divindades um ramo de folhas *neem*, que, como já mencionado, é utilizado para cura – significativamente se diz que Mariamma assume a forma de *neem* para curar. Os braços dos

**21** Os versos do *Mariamma Thalattu* são cantados por inteiro durante o Big Puja. Observei a cópia completa da escritura, em tâmil e em inglês, em um site indicado por um dos membros do templo. A tradução aqui apresentada foi feita a partir da tradução inglesa.

**22** Segundo Brubaker (1978, p. 57), Dumont (1986, p. 24) e Nabokov (2000, p. 111), “Mari”, em tâmil, tem distintos significados, como “morte”, “chuva” e “mutável”.

dois rapazes ficam erguidos por várias horas durante o Big Puja, sendo molhados constantemente pelos assistentes com uma mistura de água, açafraão, vermelhão, pétalas de oleandro e folhas de *neem*, usada para “aliviá-los e dar-lhes força”. Com as manifestações e os *karagam* em movimento,<sup>23</sup> a procissão retorna ao templo. No caminho, um galo é sacrificado e vários limões são espremidos para afastar os males.



**Figura 3:** Rota da procissão no primeiro dia.

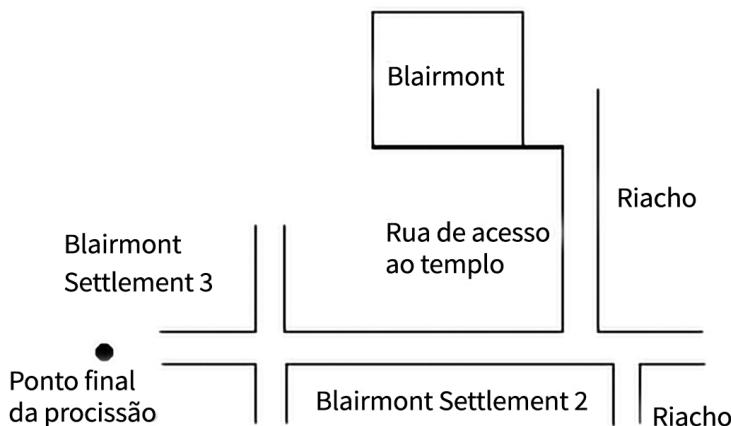
Fonte: Elaboração do autor.

Antes de adentrar o templo, a procissão, os *marlos* e os *karagam-boys* detêm-se por alguns instantes na soleira. É necessário aspergir um limão para evitar que qualquer influência maligna invada o espaço, e, mais importante, deve-se espatifar um coco seco no chão, algo sempre feito pelo *pujarie* – caso ele não consiga partir o fruto ao meio com um só golpe, conclui-se que a *Mother* está insatisfeita com algo. Feito isso, a procissão avança. Nos dois festivais que acompanhei, um número significativo de mulheres que aguardavam a chegada dos *karagam* estava manifestando. Por fim, as manifestações dançam por alguns minutos, e as divindades

<sup>23</sup> No sul da Índia, segundo Dumont (1986, p. 433-435), o termo empregado em referência a quem carrega os *karagam* é *karagam adi*, isto é, aqueles que “dançam o *karagam*”.

anunciam, quando desejam, sua iminente partida. No momento em que os *karagam-boys* “desmanifestam”, os assistentes devem estar particularmente alertas para apartar os vasos sagrados. Os *karagam*, então, são colocados no altar do grande templo, sob os pés da *murti* de Mariamma e ali permanecem até o dia seguinte. Ainda que não situados no mesmo lugar do altar, a *murti* e os *karagam* tornam-se coextensivos e interconectados. Ambos são dotados da presença divina; o poder instalado na *murti* irradia para os *karagam* e para os corpos dos *karagam-boys* e vice-versa. Assim, o próprio altar previne a disseminação de forças malignas.

No sábado, segundo dia do Big Puja, Mariamma é novamente invocada no *main-marlo* e nos rapazes ao anoitecer. Os vasos sagrados são retirados do altar e colocados no topo da cabeça dos jovens antes da invocação. Um bode é sacrificado para os *karagam* e uma nova procissão é formada, dessa vez com a presença de mulheres. Nessa noite, o trajeto da procissão é mais longo, já que se deve caminhar por boa parte do vilarejo – são percorridos aproximadamente 4 quilômetros. O objetivo dessa procissão é que Mariamma, por meio dos *karagam*, “remova” todas as doenças e impurezas do vilarejo, “absorvendo-as” para dentro dos *karagam*. No retorno ao templo, os vasos são novamente depositados nos altares.



**Figura 4:** Rota da procissão no segundo dia.

Fonte: Elaboração do autor.



**Figura 5:** Mother na forma de *karagam* sendo carregada por sua manifestação.

Fonte: Acervo do autor. Guiana, fev. 2011.

No domingo à noite, terceiro e último dia do festival, a procissão percorre o caminho inverso ao do primeiro dia. Os *karagam* devem ser “desmontados” para “retornarem” à água. Entre o templo e o ponto exato, próximo ao riacho, onde se deu a construção desses vasos, os pais e as mães dos *karagam-boys* devem “montar” (*set*) mesas nas quais se dispõem vários itens, como doces, frutas e refrigerantes. Mariamma, manifestada no *main-marlo*, dirige-lhes algumas palavras<sup>24</sup> e consome alguns desses itens. Em cada mesa, sacrifica-se um galo para a deusa e para os vasos. O Big Puja se encerra formalmente quando a procissão atinge seu destino, onde os *karagam* são desmontados e despejados na água – com exceção dos *lotas*, que são reutilizados no ano seguinte. As impurezas e as doenças do vilarejo e de consulentes são, então, levadas pela água.

Assim, no festival e nas procissões, os *karagam* irradiam o *shakti*, e Mariamma absorve o incorpóreo (impurezas, forças malignas, doenças e substâncias). Pode-se dizer que, no Big Puja, Mariamma estende-se pelo

---

<sup>24</sup> Em nenhum dos dois festivais acompanhei esses diálogos.

vilarejo, englobando-o. Por três dias, os *karagam* entram e saem do templo, repousam ora na cabeça dos *karagam-boys*, ora no altar do grande templo. Confinadas em um pequeno vaso, todas as impurezas permanecem por alguns instantes no altar, sob os pés da *murti* de Mariamma. A extensão do poder da deusa na forma de *karagam* é incomensurável, na medida em que substâncias e forças malignas são, de certo modo, absorvidas pelo templo para serem repelidas logo a seguir. Desse modo, a cura se dissemina em uma escala muito ampla.

### **Copresenças**

Em um recente texto sobre santeria cubana, Beliso-De Jesús (2014) analisa de que modo orixás, espíritos e ancestrais emergem como “copresenças” em esferas rituais afro-cubanas. Para a autora, esses seres não são meramente mediados por práticas religiosas,<sup>25</sup> mas, antes, experienciados por meio de diversas modalidades sensoriais constitutivas de um “*habitus espiritual*” que, por sua vez, requer o desenvolvimento de diferentes tipos de capacidades corporais, as quais se formam pelo poder agentivo de copresenças. Inspirado pela autora, sugiro que os corpos dos *karagam-boys* se tornam um compósito de pessoas, artefatos rituais, divindades, objetos, forças e potências capazes de produzir transformações.

Se a própria incidência das manifestações divinas em seus corpos requer o treinamento e a aquisição de certas capacidades – inclusive com a observância de regimes de cuidado corporal, como a abstinência –, não há manifestação sem a participação das *murtis*. *Murtis* não são representações das divindades, mas as divindades em si mesmas, corpos artefactualis que distribuem sua pessoalidade em uma ambiência (Gell, 1998). Os *karagam* são formas e extensões da deusa Mariamma e, por consequência, de sua *murti*. No Big Puja, a relação proxémica entre esses artefatos e as *murtis* constitui uma espécie de campo de energia capaz de manter

**25** Ou, como sugere Espírito Santo (2019), não há transcendência a ser mediada aí, entendendo-se transcendência, heuristicamente, como uma esfera que está além do domínio material (terreno) de existência das pessoas.

os *karagam-boys* e outros “médiuns” imunes a forças potencialmente desestabilizadoras. A atuação e a irradiação do poder divino apontam para o fato de que humanos e coisas se constituem simultaneamente, sendo permeáveis uns em relação aos outros (Marriott, 1976). As divindades são, portanto, seres materiais, e não meramente seres materializados, ou cristalizações de representações e ideias religiosas. Dito de outro modo, a imanência divina se constrói com objetos e artefatos rituais.

Como notou Espírito Santo (2019), em termos conceituais e analíticos, é indispensável descrever os modos pelos quais o material age sobre o espiritual, no sentido de que manipulações rituais possibilitem ao espiritual agir sobre o material, e vice-versa (penso, por exemplo, na invocação de formas espirituais das divindades para que elas imbuam suas presenças em *murtis*). Com essas colocações, não pretendo discutir em detalhes a chamada “virada material” nas humanidades e na antropologia em particular.<sup>26</sup> Entretanto, é importante destacar que diversos estudos abrigados sob tal termo têm em comum a crítica a abordagens assentadas em binarismos hierárquicos entre mente/corpo, sujeito/objeto, natureza/cultura, humano/não humano, além de questionarem a rentabilidade de perspectivas interessadas em determinar de que modo a religião se expressa em formas materiais, ou como ordens simbólicas, cujos significados devam ser decifrados (Bräunlein, 2016).<sup>27</sup> O fundamental a reter, aqui, é o fato de que a materialidade é algo gerativo (Hazard, 2019).

**26** Cf. Hazard (2013) e Houtman e Meyer (2012).

**27** Como bem notou Bräunlein (2016), diversas investigações abrigadas sob termos como “religião material” exploraram questões que, até certo período, se articulavam a estratégias protestantes de desmaterializar práticas religiosas por meio, não raro, de um inventário condenatório de práticas católicas. Caberia pensar em que medida o pertinente questionamento de partições ontológicas ganha contornos específicos em países majoritariamente protestantes, de modo que, por exemplo, práticas como a adoração de santos ganham ares de notável exotismo. Para citar o autor: “Qualquer tentativa de historicizar o entusiasmo recente pela materialidade [...] deve tomar em consideração a história do cristianismo ocidental. Por detrás do novo materialismo, reside um antigo materialismo cristão. Isso tem consequências para o estudo científico de religiões que afetam a religião material e a virada por detrás dessa orientação” (Bräunlein, 2016, p. 371; trad. livre).

De fato, os *karagam-boys* desempenham um papel central no grande festival. Espero ter demonstrado quão importante também é a participação de diversas outras pessoas na manipulação de materiais e objetos rituais, como vasos, plantas, árvores, flores, vestimentas, objetos sacrificiais e substâncias. Tornar-se *karagam-boy*, portanto, não é um processo reduzível a indivíduos singulares. Do treinamento à procissão, passando pela familiarização com a manifestação, os corpos dos *karagam-boys* tornam-se, em um evento especial, o Big Puja, um compósito de forças, energias, poderes e sentimentos. Eles são coextensivos às formas assumidas pela deusa Mariamma, inclusive às suas formas materiais.

## REFERÊNCIAS

- BELISO-DE JESÚS, Aisha. Santería copresence and the making of African diaspora bodies. *Cultural Anthropology*, v. 29, n. 3, p. 503-526, 2014.
- BRAÜNLEIN, Peter. Thinking religion through things: reflections on the material turn in the scientific study of religion/s. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 28, n. 4-5, p. 365-399, 2016.
- BRUBAKER, Richard L. *The ambivalent mistress: a study of South Indian village goddesses and their religious meaning*. Ph.D. Dissertation. Faculty of the Divinity School, University of Chicago, 1978.
- DUMONT, Louis. *A South Indian subcaste*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- EMPSON, Rebecca. Separating and containing people and things in Mongolia. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (ed.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge, 2007. p. 113-140.
- ESPÍRITO SANTO, Diana. The ontogeny of dolls: materiality, affect, and self in Afro-Cuban espiritismo. *Material Religion*, v. 15, n. 3, p. 269-292, 2019.
- GELL, Alfred. *Art and agency*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HALSTEAD, Narmala. Belonging and respect notions vis-à-vis modern East Indians: Hindi movies in the Guyanese East Indian diaspora. In: KAUR, Raminder; SINHA, Ajay (ed.). *Bollywood: popular Indian cinema through a transnational lens*. Nova Delhi: Sage Publications, 2005. p. 261-283.

- HAZARD, Sonia. The material turn in the study of religion. *Religion and Society*, v. 4, n. 1, p. 58-78, 2013.
- HAZARD, Sonia. Two ways of thinking about new materialism. *Material Religion*, v. 15, n. 5, p. 629-631, 2019.
- HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit (ed.). *Things: religion and the question of materiality*. Nova York: Fordham University Press, 2012.
- KAPADIA, Karin. Dancing the goddess: possession and class in Tamil South India. *Modern Asian Studies*, v. 30, n. 2, p. 423-445, 1996.
- KLOß, Sinah. *Fabric of Indianness: the exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. Nova York: Palgrave McMillan, 2016.
- MARRIOTT, McKim. Hindu transactions: diversity without dualism. In: KAPFERER, Bruce (ed.). *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchanging and symbolic behavior*. Filadélfia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.
- MCNEAL, Keith. *Trance and modernity in the Southern Caribbean: African and Hindu popular religions in Trinidad and Tobago*. Miami: University Press of Florida, 2011.
- MELLO, Marcelo Moura. *Devoções manifestas: religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana)*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- MELLO, Marcelo Moura. *Murtis em movimento: relações entre pessoas, coisas e divindades em um templo hindu na Guiana*. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 24, n. 1, p. 103-133, 2018.
- MELLO, Marcelo Moura. *Mímesis, dúvida e poder: espíritos de colonizadores e divindades hindus em um templo hindu na Guiana*. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 56, p. 57-86, 2020a.
- MELLO, Marcelo Moura. Preenchendo *murtis*: arte e conhecimento em um templo hindu da deusa Kali na Guiana. *Etnográfica*, v. 24, n. 2, p. 427-451, 2020b.
- NABOKOV, Isabelle. *Religion against the self: an ethnography of Tamil rituals*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

RABELO, Miriam. *Enredos, feituras e modos de ser: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba, 2014.

STEPHANIDES, Stephanos; SINGH, Karna. *Translating Kali's feast*. Amsterdã: Rodopi, 2000.

VELHO, Otávio. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 11, n. 1, p. 297-310, 2005.

YOUNGER, Paul. Dance and trance in the new world: a Maryamman festival in Guyana. In: YOUNGER, Paul. *Playing host to the deity: festival religion in the South Indian tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 133-143.

3

# OFICINA DE RELAÇÕES, OU MOBILIDADES DA MECÂNICA SOCIOLISTA

Carlos Gomes de Castro

La novia de un amigo mío no es para mí  
Eso me da tremenda pena porque tu novio es mi socio  
Y no puedo quererte mi chula porque me ensucio el negocio<sup>1</sup>

## *Localizações<sup>2</sup>*

Tenho em minha estante de livros um guia turístico dedicado a Cuba. Como um mau turista e um viajante um tanto desorganizado, não o comprei. Na verdade, ganhei-o em 2013, quando estava de passagem por La Habana, poucos meses depois de começar minha segunda temporada de campo. A capa dele, como a de outros exemplares que já havia visto em livrarias brasileiras e cubanas e em bancas do aeroporto do Panamá, traz elementos que hoje povoam o imaginário sobre o que se pode encontrar e experimentar, ainda que de modo passageiro, na ilha, conhecida pela alcunha de *Perla del Caribe*: parado numa rua da capital cubana, um reluzente modelo retrô de um Chevrolet Styleline Deluxe ocupa a maior parte do primeiro plano, enquanto ao fundo, recobertas por uma luz de fim de tarde, as fachadas carcomidas de prédios antigos preenchem o cenário, deixando apenas um pequeno espaço para um edifício restaurado que relembraria, junto do carro, períodos áureos do capitalismo cubano. Num

---

<sup>1</sup> “Me da tremenda pena”, Canção de Gente de Zona (2008).

<sup>2</sup> Este capítulo parte de discussões e aprofundamentos de questões teóricas e etnográficas apresentadas, inicialmente, em minha tese de doutorado (Castro, C., 2017), defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). A pesquisa foi financiada pelo CNPq – processo nº 140728/2012-0.

mesmo clique, diferentes tempos se mesclam e atingem o leitor-turista, que é convidado, nas páginas introdutórias da edição, a “descobrir” e “decifrar” o “charme oculto” e o “espírito de sobrevivência” de uma paisagem de “magnificência malcuidada” e cheia de “charadas” (Sainsbury; Waterson, 2012, p. 4).

Em uma prateleira próxima, a obra *Bem-vindo ao deserto do real!*, de Slavoj Žižek (2011 [2002]), compõe um inusitado par com o guia turístico. O tema dos cinco ensaios do filósofo não é Cuba, daí o caráter inesperado da associação. Porém, em uma passagem de “Paixões do real, paixões do semelhante”, os “carroões antigos americanos da década de 1950” e os “ônibus escolares amarelos canadenses (em que as legendas em inglês e francês ainda são perfeitamente legíveis)” (Žižek, 2011, p. 23) ganham a cena para desenhar a ilha como um espaço-tempo mágico em estado de inércia social, em consequência da mobilização revolucionária para plasmar e manter viva a revolução cubana, que terminou por excluir o país da “rede global capitalista”. A presença dos automóveis seria, assim, um dos sinais da estagnação e insistente *fidelidade* ao evento revolucionário – características que as construções decadentes também expressariam.

Um e outro – guia e Žižek – reposam a reconstituição de Cuba na imobilidade, mas com objetivos distintos. O primeiro faz da fixidez no passado uma forma de viver ou o luxo turístico ou a experiência exótica de um passado em ruínas. O segundo, de modo mais complexo e profundo, recorre à cristalização temporal como mecanismo heurístico para demonstrar a prevalência da revolução como evento e sua reverberação na vida ordinária cubana. A análise de Žižek é interessante para compreender como a revolução opera como um agente de mobilização e produção revolucionária e, ao mesmo tempo, de imobilização social. É como se não houvesse sociedade cubana fora da revolução, no sentido de que tudo é feito e performado em nome dela – aspecto que aparece com recorrência nos documentos do governo cubano ao enfatizar o que a revolução faz para o “povo” revolucionário, e vice-versa.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, os documentos oficiais ligados à remodelação da economia açucareira no início dos anos 2000, como a *Tarea Álvaro Reynoso*. Teoricamente, C. Castro (2020)

Embora potente e adequada para examinar macromanobras operadas por representantes do “Partido” (referência ao Partido Comunista Cubano – PCC) em suas propostas em prol da manutenção da revolução, a perspectiva do filósofo esloveno, vista quase vinte anos depois da publicação dos ensaios, causa estranhamento. Estaria, realmente, Cuba em uma situação de imobilidade social, à espera do retorno à móvel normalidade capitalista de outros tempos? Os carros, casas e outros objetos sucateados seriam somente expressões de inércia? Indo além, de qual Cuba ou sujeitos (cubanos) se fala ao pôr em foco uma ideia de estagnação? Qual concepção de revolução estaria em pauta? Quais forças estariam em jogo na produção de permanências?

Não pretendo oferecer respostas a todas essas perguntas. Ao elencá-las, procuro abrir caminhos para uma releitura daquilo que segue como se estivesse parado no tempo e no espaço, mas que, para criar essa aparência, necessita de fabricações e readaptações constantes de objetos e das próprias relações e interações das pessoas entre si e com não humanos, sem que se tenha em foco a manutenção de uma suposta e necessária vida socialista revolucionária. Aliás, para isso, seria preciso até mesmo entender qual socialismo sobressai numa dada visão, porque, como bem argumentava Rosendahl (1997, p. 5), há diferentes “versões de socialismo” no país. Os Chevrolet Styleline Deluxe, os Plymouth e outros veículos bastante antigos continuam circulando pelas ruas cubanas; os *solares habaneros* ainda criam uma visão de imobilidade. Contudo, menos que estagnação, sugiro que está em jogo uma permanência em meio a transformações, incertezas e instabilidades políticas, econômicas, físicas e até espirituais. Essa ideia de permanência se aproxima do que Cunha (2010, p. 11), partindo de uma canção do grupo Buena Fe, chamou de “estática milagrosa”. Para ela, mais que uma metáfora para explicar magias, o que não tem explicação lógica ou que ultrapassa os sentidos, é uma “resposta muito clara sobre as forças visíveis e invisíveis que sustentam os prédios e a vida vivida na incerteza”.

---

e Holbraad (2010) fazem considerações que contribuem para a compreensão do modo pelo qual a revolução, amarrada a perspectivas de autossacrifício, atua como um agente na produção de discursos (governamentais) de mudança e na própria vida cotidiana das pessoas.

Neste capítulo, encaro o desafio de perseguir e traçar alguns dos feixes do campo de forças e estratégias de artifício e feitura do cotidiano que inibem a corrosão, o desmantelamento ou o sucateamento completo da vida em situações de intensas precariedades. Para tanto, meu esforço se direciona para a descrição e análise etnográfica de um sistema de relações e negociações (in)formais que conjuga e/ou afasta pessoas, objetos, controles sociais, moedas, empresas estatais, iniciativas individuais, legislações, entre outros, designado localmente como *sociolismo*, numa reconstrução jocosa – e já dentro de seu modo de operar via adaptação, conversão e invenção – do socialismo.

Mas não faço isso sem um ponto de referência específico, como se fasse de uma Cuba genérica. Parto da minha experiência de campo em um *batey* açucareiro de uma zona rural da província de Matanzas entre 2012 e 2016. Numa explicação sintética, um *batey* corresponde ao espaço de casas, dependências de serviços de saúde, educação e comércios mais próximos a um central açucareiro (usina), estando circundado por zonas de plantio de cana-de-açúcar e cultivos vários (*fincas*, sítios). O *batey*, portanto, é onde há maior circulação de pessoas, dinheiro e coisas, assim como a localidade onde acontecem as principais festas, intrigas e fofocas.

No campo açucareiro, tudo aflui para o *batey*. Fernando Ortiz (1963 [1940]), ao analisar o engenho como uma complexa instituição econômico-social, definiu-o como o setor urbano de uma área açucareira. Essa concepção carrega algo atual quando vista de dentro do próprio *batey*, sobretudo porque seus moradores identificam-se como “mais urbanos” do que as pessoas que vivem em partes mais afastadas da usina, consideradas, pejorativamente, como mais *guajiras*, mais “caipiras”, “roceiras”, como se fossem até mesmo menos espertas, mais facilmente enganáveis. Quando observado dos centros das cidades mais urbanizadas, o *batey* é interpretado como um campo ou uma roça qualquer, sendo seus moradores absorvidos em uma compreensão abarcadora de *guajiros*, sem importar a distância e a relação que estabelecem com o central açucareiro e seus comércios (Castro, C., 2017, p. 56-58).

Por enfocar aquilo que atinge o *batey*, ainda que determinados aportamentos tenham validade para caracterizações de outras áreas cubanas,

incluindo bairros de Centro Habana ou Habana Vieja, por exemplo, as descrições e análises alinhavadas neste texto dizem respeito a transformações, ansiedades e afetos que fundamentam a vida de pessoas que, além de terem passado pelas complicações econômicas e sociais dos anos 1990 (isto é, do “Período Especial”), foram especialmente afetadas pelo colapso do mundo do açúcar, pois tiveram de lidar com o fechamento das usinas que ofereciam emprego, favoreciam o intercâmbio de dinheiro e mercadorias nas ruas e possibilitavam uma gama de outros serviços e benefícios (Castro, C., 2020; Rodríguez, 2013). Desse modo, afastando-me do cenário da capa do guia turístico que abriu este tópico, dou relevo a elementos que fazem parte das questões que interessam à vida no campo, como percepções e interpretações de experiências para ajustar o que falta, interações entre sujeitos e empresas estatais, moralidades e formas de redistribuição de mercadorias e dinheiro – temas que atravessam toda a ilha, mas que adquirem tonalidades diferentes quando apreciados em suas especificidades. O campo representado pelo *batey* – tal como os *almendrones*<sup>4</sup> russos-americanos e os *solares*,<sup>5</sup> que despertam tamanho interesse e admiração estrangeira nas ruas *habaneras* – também carece de criativas armações para que não desabe e acabe se tornando um *batey-museu*, um patrimônio histórico de espectros de safras açucareiras.

Volto, uma vez mais, ao tema da imobilidade, visto que é uma característica recorrente oferecida aos campos em Cuba. Meus amigos de La Habana, por exemplo, insistiam na ideia de que, nos meios rurais, ainda prevalecia um socialismo “autêntico”, com *guajiros* mais dedicados às causas revolucionárias e aos projetos do Partido. A razão disso seria a distância dos efeitos produzidos na ilha com o fortalecimento do turismo e a dolarização do cotidiano, bem como o maior controle por parte dos representantes do governo nas localidades e sua busca por cuidar das *indisciplinas sociales*. De fato, ao chegar ao *batey*, logo percebi que os *pesos cubanos* – ou

---

<sup>4</sup> Carros antigos “particulares” reajustados e adaptados para uso alternativo ao transporte público e até no turismo.

<sup>5</sup> Prédios em decadência povoados de inúmeras famílias, muitas vezes com pátio comum.

*moneda nacional* – eram a moeda corrente, embora a precificação das coisas tivesse como referente principal os *pesos convertibles* – ou CUC, *fula, chavito, dólar* –, comumente utilizados nas lojas estatais que comercializavam produtos industrializados e importados, também chamadas de *chopin* ou *kiosko*, e com *particulares* (pessoas com ou sem licença para prestação de serviços diversos; um microempreendedor, digamos). Lá, não era preciso recorrer a constantes câmbios de moeda nas conhecidas *cadecas* – aliás, havia casa de câmbio somente no *pueblo* (centro da cidade). Apenas no *kiosko* era necessário possuir *pesos convertibles* para compras,<sup>6</sup> o que dava um *status* de superioridade àqueles que o frequentavam com maior assiduidade: como a grande maioria das pessoas ganhava seus salários em *pesos cubanos*, aquelas que possuíam *fulas* tornavam-se as principais consumidoras do *kiosko*, que comercializava produtos considerados de melhor qualidade do que os das tendas em pesos ou os de fabricação duvidosa vendidos *por la calle* (na rua, clandestinamente, por vendedores ambulantes). Há um aspecto a ser destacado: os moradores do *batey* normalmente não gostavam de cambiar seus pesos em CUC, porque nisso sempre havia alguma perda. Então, frequentar a *chopin* costumava significar, de antemão, o desperdício de ao menos um peso, caso fosse preciso trocar a moeda.<sup>7</sup> Ter em conta a

**6** Essa situação se alterou em fins de 2014, quando passou a ser possível o uso das duas moedas nas tendas estatais. Um ponto importante a ser enfatizado: em princípios de 2021, o mundo dos dinheiros cubanos sofreu alterações. Hoje, já não circula o CUC nas ruas; apenas a *moneda nacional* ou CUP é impressa. O dólar, contudo, permanece trafegando por meio de cartões de crédito. Segundo informações de meus interlocutores, em geral, ele chega a diferentes localidades cubanas via remessas (depósitos bancários) enviados por estrangeiros a parentes ou amigos. As recargas de celulares, normalmente realizadas de fora do país, também fazem parte de uma outra estratégia de manter contato com a vida dolarizada, ainda que transmutada em *moneda nacional*. Não abordo essas questões neste texto. De toda maneira, as recentes mudanças nas moedas e no trânsito de dinheiro na ilha já dão um lugar de história passada a meus dados etnográficos – uma história social (de modos de vida) que, sim, merece ser registrada.

**7** A esse respeito, vale dizer que os trabalhadores ficavam contentes ao saber que receberiam seus salários em CUC, dado que escapariam das constantes perdas de pesos nos câmbios de moedas.

tensa negociação na *chopin*, que fornecia bens industrializados desejados, mas que exigia micropérdidas sem um correspondente direto de consumo, parece-me suficiente para indicar que a imobilidade do campo é uma falácia. No entanto, no decorrer do texto, outros exemplos demonstrarão que no *batey* há mais processos de transformação do que de imutabilidade, em particular de “transformações de baixa intensidade” (Cunha, 2010, p. 19), vinculadas ou não a acontecimentos maiores. Para vê-las, é necessário olhar de perto e engajar-se na sintaxe que constitui a mecânica das relações no campo e entender a sua semântica própria. Minha proposta é fazer essa aproximação a partir do *sociolismo* performado pelas pessoas do *batey* em diferentes situações que envolvem negócios, famílias, amigos e objetos ou partes de objetos, acionando o léxico que praticam em suas interações e categorizando os termos dentro de suas práticas *sociolistas*.

A tarefa não é simples. Uma das dificuldades reside na impossibilidade de determinar, previamente, quando alguém está ou não em uma *performance* conduzida por um viés *sociolista*. Não há um momento específico como uma cerimônia ou ritual para demarcar sua ação ou prevalência – na verdade, nos aniversários (*cumple*) de santos dos praticantes de *santería* cubana,<sup>8</sup> é possível verificar o *sociolismo* em ação na matança de animais, na oferta de comida aos *orichas* e na definição de quem fica ou não na cozinha preparando os alimentos; todavia, ele não se resume a isso, podendo, por vezes, nem mesmo estar presente nesse tipo de cerimônia. O *sociolismo* circula na vida ordinária, sem ser designado como tal em muitos

<sup>8</sup> A *santería*, ao lado do *palo monte* e do *abakuá*, figura como uma das principais vertentes de práticas religiosas afro-cubanas. Embora lhe ofereça aqui o adjetivo “religiosa”, a *santería* carrega elementos e ações no mundo que ultrapassam os âmbitos de culto e ritualidade. Ela conforma socialidades específicas com seus praticantes e tudo aquilo que a compõe, mas, ao mesmo tempo, está atrelada às *trampas* e às relações *sociolistas* descritas neste capítulo. Em exercício posterior, pretendo demonstrar como festas e cerimônias de *santería* se vinculam aos “negócios” que surgem e são “administrados” no *batey* e proximidades, como a criação de animais e os circuitos de consumo via camelôs e entrada de estrangeiros na localidade. Para uma discussão que, intencionalmente, escapa dos “mistérios” da *santería* (isto é, dos conhecimentos esotéricos), ver Hearn (2008).

casos: ele simplesmente acontece, ou melhor, é praticado (Mol, 2002). Minha estratégia aqui é localizá-lo em quadros temáticos com distintos cenários e agentes que o performam e atualizam, segundo suas fachadas e situações (Goffman, 2002). Construo, por assim dizer, *performances sociolistas* a partir de pequenos *cuentos*, anedotas, ditados populares e *chismes* (boatos), em que um rol extenso de coisas entra e sai de cena, todas elas mobilizadas, manipuladas, “resolvidas” e misturadas pelas pessoas em suas relações. Portanto, as histórias não são roteirizadas de maneira aleatória, mas com interesse e intencionalidade etnográfica e analítica. Ao serem conjugadas, elas conformam um relevo que dá concretude ao funcionamento do *sociolismo*, do ponto de vista do *batey*. Além disso, opto por um percurso textual intensamente descritivo, com o intuito de fazer com que a teoria se manifeste a partir da própria concatenação de cenas e perspectivas etnográficas.

Devo salientar, por fim, que estabeleço diálogos diretos e indiretos com diferentes contribuições etnográficas sobre Cuba nos quadros temáticos, em especial com os materiais produzidos a partir de trabalhos de campo no pós-1990. Nesse grupo, encontram-se, por exemplo, os estudos que se preocuparam em mapear as produções e criações culturais que subverteiram as prerrogativas e pressões do poder político revolucionário.<sup>9</sup> Embora com distintas abordagens, esse conjunto de pesquisas traz imagens sobre Cuba em que sobressai a criatividade das pessoas no manejo das coisas e na fabricação de uma vida social exuberante e dinâmica, marcada pela dolarização do cotidiano, abertura de novos mercados, descentralizações econômicas e sociais, transformação das moralidades, incremento de iniciativas turísticas, mudanças nos mecanismos de controle e vigilância, entre outros. A maior parte desses diálogos aparece em notas breves e vêm para o corpo do texto quando tratam de tópicos que fazem clara referência ao tema das trocas e relações *sociolistas*.

---

<sup>9</sup> Ver Brotherton (2012), Cunha (2010), Dilla (1996), Doyon (2005), Fernandes (2010), Hearn (2008), Hernandez-Reguant (2010), Holbraad (2010), Perttierra (2010) e Zurbano (2009).

## **Negociações (in)tensas: confiança e parcerias**

Começo com o excerto de uma conversa com um *merolico cuentapropista* – um camelô com licença formal para trabalhar como autônomo –, cuja banca, por ser a única existente no *batey*, tinha considerável movimentação diária e era essencial para a dinâmica do consumo local. Nela as pessoas encontravam produtos variados: vassoura, rodo, baldes, pano de chão e demais utensílios domésticos básicos; peças de eletrodomésticos; cópias de perfumes envasados em tubos plásticos arranjados em hospitais; pneus de bicicleta; giletes e barbeadores; cordões para costurar sapatos; graxa de calçados; cadernos, lápis, canetas e blocos de anotação adquiridos da mão de funcionários de escolas; correntes, pulseiras e brincos de aço cirúrgico; lenços de cabelo; objetos decorativos de gesso; tomadas e interruptores elétricos; encanamentos; brinquedos e vasilhas de plástico; sapatilhas com solado de pneu, entre outras coisas. Com exceção daquilo que se conseguia nos circuitos locais de intercâmbios e negociações, normalmente por meios clandestinos (o que não quer dizer que sofressem reprimendas morais por parte dos moradores), quase tudo vinha de uma feira destinada a camelôs em La Habana. Essa feira era conhecida por vender todo tipo de mercadoria fabricada de forma caseira e “rústica” – parcela dos chamados produtos ou *inventos criollos* (Castro, C., 2017) – e por facilitar o acesso ao amplo mercado de produtos retirados *por la izquierda* (obtidos “por fora”) das tendas estatais em *pesos convertibles* ou comprados no México, Panamá ou Equador e revendidos ocultamente em casas específicas.

Meu interlocutor me dizia:

– Aqui no *batey* tudo vira “negócio”. [...] Dali do *servi* [posto de gasolina] eu fui para a *base de aseguramiento* [tipo de depósito de distribuição de subsídios destinados à usina açucareira], “vendendo” também cilindros de acetileno e oxigênio. Você já pode imaginar! – relatava em tom de contentamento. Ali eu passei um período *a pululo* [de bonança, incrível, cheio de possibilidades]. Mas naquela época eu não tinha nenhuma experiência [ainda era jovem]. Então, o que eu fazia? Gastava tudo o que “resolvia” em “noitadas” e “festas”. Não

perdia a chance de comprar uma caixa de cerveja e sair logo para me divertir. Comprávamos porco para assar e levar para a praia. Eu não guardei dinheiro...

– Quem usava oxigênio aqui no *batey*? – indaguei.

– Oxigênio e acetileno são usados pelos mecânicos... Por exemplo, toda semana, toda semana mesmo, o mecânico daqui comprava um botijão de oxigênio e outro de acetileno...

– E de quem era isso? – perguntei de novo.

– Tudo era do Estado. Eu controlava a entrada e saída dos botijões de gás do central. O central consumia por dia vinte, trinta, quarenta cilindros, me entende?! Quando percebia a possibilidade, eu deixava cinco, registrava a saída, como se tivessem ido para a usina... [Ele talvez guardasse menos, mas usou a ideia apenas para deixar bem claro seu ponto e para demonstrar sua esperteza para o grupo que escutava nossa conversa.] Então, eram cinco botijões que tinha a meu favor por um tempo. Mas a pessoa que vinha comprar o oxigênio tinha de trazer o botijão vazio para que eu ficasse com ele. O que não podia faltar era o botijão! Nossa, está louco?! O botijão, isso não podia desaparecer! O botijão, sim, era controlado.

– Como a pessoa fazia para levar o cilindro?

– Ele buscava com um carro da usina para que não aparecesse nenhum carro “particular” ali. Guardava o botijão e levava embora. Ia pela rua do *centro acopio* [área sem asfalto, distante do centro do *batey*, isto é, longe dos olhares vigilantes]. O “trambique” [artimana para ajustar a vida] sempre existiu!

O trecho é ricamente cruzado por cálculos e maneiras de fazer junções nos negócios; explicita as trocas estabelecidas entre sujeitos em processos de produção – e conversão de coisas – via instrumentos e bens do Estado acessados *por fora*, sem permissão. Fazendo isso, ele elucida muitos dos aspectos que caracterizariam tipos de relações que permeiam o *sociolismo*, que, todavia, não é mencionado em nenhuma parte. Tudo se passa como se ele fosse um mecanismo explícito e facilmente captável para aquele que o reconhece em seu modo de operação. Para além de

tal ponto, a situação rememorada pelo *merolico* contribui para se pensar que, antes de se tornar um sujeito esperto o suficiente para trafegar pelas ruas da feira *habanera* em busca de bens e informações sobre mercadorias inexistentes ou demasiado caras nos mercados oficiais, ele já havia sido treinado na mecânica *sociolista* nas empresas estatais do próprio *batey*, tinha ganhado experiência. No caso, o posto de gasolina por ele citado era destinado exatamente ao abastecimento dos carros e caminhões da usina. O mecânico operava – e isso não é expressamente afirmado, mas se entende – como seu *socio de confiança*, em meio a uma paisagem em que as negociações eram vigiadas; por isso usava um carro da própria indústria e agia conforme as regras dos intercâmbios “por fora”. É bem provável que esse mecânico, para conseguir o carro da empresa estatal, também tenha necessitado de outros *socios*, ampliando a rede *sociolista* de obrigações e confiança. Mas apressei muito o passo. É preciso especificar melhor o que aqui está sendo compreendido como *socio* e como esse termo se conjuga ao *sociolismo*.

Sean Brotherton (2012, p. 7) traduz o termo *socio* como “parceiro informal”, pessoa com a qual alguém se relaciona e realiza negócios pautados em um “sistema caracterizado por [...] relações sociais não definidas estreitamente pelas políticas ou afiliações estatais, mas por contatos pessoais [...] estruturados pelo acesso a recursos materiais”. Em sua análise, fundada em uma longa pesquisa etnográfica sobre saúde e medicina cubanas, sobressai a percepção de que as associações pessoais, quando dirigidas entre “parceiros”, são ajustadas em função da necessidade de retirar, extrair algo de um terceiro no interior de uma economia em que bens e dinheiro são matéria escassa. Brotherton, pondo em funcionamento essa formulação, revela como certos indivíduos, inseridos em um “itinerário terapêutico” (p. 7), buscavam caminhos para acessar remédios inexistentes nas farmácias em pesos (estabelecimentos oficiais, com medicamentos mais simples e baratos) e, por consequência, manter, seguir e rearticular noções incorporadas de saúde e bem-estar.

Embora não concorde da explicação desse autor, uma vez que pululam elementos para corroborá-la, observo que o foco na finalidade da associação (o “acesso a recursos materiais”, o que também é por ele entendido

como aquilo que a “estrutura”) eclipsa aspectos que diversificam o “sistema” de contatos, intercâmbios e ajustamentos entre *socios*. Os fins da “parceria” – do *sociolismo*, na expressão nativa –, considerando o problema da escassez de recursos e moeda forte, podem até ser sempre semelhantes uns aos outros – conseguir algo que esteja *perdido* (ausente nos mercados) ou realizar acordos financeiros que favoreçam todos os envolvidos. Já as maneiras de lidar com ela, interpretá-la e pô-la em prática não são homogêneas nem estáveis, além de se imiscuírem nas brechas e domínios socialistas, manuseando-os a seu favor e com critérios não limitados pelos padrões de autossacrifício das noções oficiais do socialismo cubano. Discutirei melhor esse ponto.

Um dos componentes ofuscados pela conceituação proposta por Brotherton (2012) refere-se ao grau de intensidade das relações entre *socios* e como estes manuseiam as possibilidades do próprio termo em diferentes situações. Por exemplo, para *regatear* (pechinchar) o valor de uma corrida em uma *máquina* (carro particular), o provável passageiro pode valer-se desse termo de tratamento – “*Qué me puedes hacer, socio?*” – para mostrar que ele é alguém que domina o vocabulário e as estratégias de *lo informal* e, em especial, para tentar determinar, de antemão, os elementos do intercâmbio entre pares; do contrário, não alcançará seus objetivos. Outras palavras poderiam ser usadas, como *compañero*, *asere*, *hermano*, mas a eficácia de *socio* é mais garantida nesses casos, pois equaliza as distâncias – menos afastado que *hermano* e *compañero* (muitas vezes empregados para falar com funcionários de negócios estatais) e não tão próximo quanto *asere* (palavreado mais agressivo e vulgar, como me diziam). Por sua vez, em uma condição semelhante, *señor* tende a ser usado por turistas, de quem o *botero* (motorista normalmente sem documentos) se aproveitaria para *estrujar* (abocanhar) dólares.

Para equilibrar a relação, não basta usar um léxico específico; é preciso igualmente manter um sotaque da rua. Assim, apesar de chamar os taxistas de *socios*, numa tentativa (quase ingênua) de abafar que eu era de *allá* (de fora, estrangeiro), não trafegava com precisão em seus modos de expressar palavras que ambos conhecíamos, o que aumentava o insucesso de minhas tentativas de forjar interações entre *socios*. No *batey*, com preconceito,

falavam-me que os *centrohabaneros* (habitantes de Centro Habana) eram os que mais manipulavam o recurso do linguajar da rua, sendo necessário tomar cuidado com eles – “son todos prisioneros”, isto é, dominavam as regras e o *swing* (o movimento) da informalidade.<sup>10</sup> Se na capital cubana possuíam autoridade nesse assunto, quando deslocados para áreas fora do meio urbano, onde, ao lado de alguns vocábulos próprios do lugar ou mais corriqueiros (*pata de ajo, ristra, mancuerna, batey, terraplén*, etc.), havia questões que apenas os que ali habitavam reconheciam e manobravam (como a designação dos melhores produtores da região, as diferenças na qualidade das cebolas, os tipos de porcos e as estratégias locais de pesagem, etc.), os *habaneros* também se sentiriam perdidos e propensos a armadilhas de seus perigosos *socios* do campo. Fecho esse primeiro componente sublinhando que o tempo de interação e os vínculos entre os “parceiros” são essenciais. Normalmente, nos cenários por ora retratados, as negociações são planejadas e efetuadas em períodos curtos e, assim que finalizadas, cada um segue seu rumo, livre de obrigações futuras maiores – é uma parceria demasiado passageira.

Em outro quadro, a articulação de *socios* é constituída por pessoas próximas umas às outras, como vizinhos, companheiros de trabalho, colegas de jogos de dominó, famílias que se visitam, entre outros. Se comparadas às anteriores, as implicações geradas pelas associações desse tipo são distintas e um pouco mais complicadas: um *bisnecito* (um pequeno negócio, uma troca) posto em prática entre *socios* conhecidos envolve, não raro, problemas indiretos que ultrapassam os limites da “parceria”, como brigas ou desentendimentos passados, comentários na vizinhança, história pregressa dos “parceiros”, encargos/obrigações de reciprocidade. Em exemplos de maior intensidade, os intercâmbios entre próximos chegam a resvalar em *amistad* (amizade), com o acréscimo de um ingrediente indispensável: *la confianza*. Um bom “parceiro”, agora entendido também como “amigo” ou,

<sup>10</sup> As obras literárias de Pedro Juan Gutiérrez, designadas como representantes do *realismo sucio cubano*, põem em ação muitas das questões e palavras do mundo das informalidades em Centro Habana nos anos 1990. Cf. *Trilogía sucia de La Habana* (1998), *El rey de La Habana* (1999) e *El insaciable hombre araña* (2002).

numa outra expressão informal, *el mío* (aquele pelo qual se tem apreço e para o qual não se deseja o mal), é uma pessoa de confiança, ou seja, não *echa pa'lante*, não golpeia às ocultas nem passa na frente para roubar iniciativas que não lhe pertencem. É alguém que resguarda tudo aquilo que é negociado, conversado, maquinado e praticado, principalmente quando existem “resoluções” informais no meio das ações. Um *socio* qualquer pode usurpar algo de seu parceiro para alcançar exclusivamente suas metas pessoais, particulares; já um *socio de confianza* mantém sua palavra e olha não apenas para seus próprios benefícios: luta para si, mas tem consciência de não derrubar o outro. Mas essa prerrogativa, como me falavam, era difícil de ser cumprida, por isso as traições e os equívocos a respeito das atitudes esperadas. Sobre tal dificuldade, uma interlocutora afirmava que, no *batey*, não havia uma efetiva cooperação, pouco importava o que o outro queria, pensava ou sofria: “Todo mundo só quer cuidar da sua parte. Aqui se vive assim”.

Como ilustração de seus apontamentos, ela me relatou, fundamentada no que ouvira dizer havia alguns anos na rua, uma contenda surgida entre dois rapazes que andavam juntos como se fossem *socios*. Um deles não se valia de nenhuma forma de fazer dinheiro, mas pretendia abrir uma *guarapera* (estabelecimento onde se vende caldo de cana); o outro era dono de um *timbiriche* (uma pequena lanchonete), onde vendia lanches para as crianças da escola infantil. Como o primeiro não sabia os trâmites para iniciar seu negócio, pediu auxílio ao segundo, que, considerando a proximidade entre os dois, ajudou-o, uma vez que não seria prejudicado – não comercializava garapa. Correu, então, a notícia de que haveria uma *guarapera* praticamente em frente à escola; para surpresa do proprietário do *timbiriche*, seu parceiro, enganando-o, “passou por cima dele”: começou a vender também pães, sucos e outras coisas que atraíam os estudantes e demais pessoas do *batey*. Mal localizado, o *timbiriche* parou de dar rendimento. Em pouco tempo, ganhou força o *chisme* (boato) de que os dois já não eram mais *socios*, que tinham rompido os laços informais de parceria e troca. O rapaz da *guarapera* passou a ser visto como um sujeito que atuava pelas costas. Depois disso, quem dele se aproximava começou a receber o rótulo de mau-caráter. Minha interlocutora concluiu dizendo que, ainda

que discordasse do que ele fizera, não tinha dúvida de que, ali, aquela atitude era a regra: “Aqui todo mundo está para *dale al que no te dio*”, isto é, prejudicar aquele que não lhe causou nenhum dano, ou melhor, prejudicá-lo com vistas a sobressair.

Encontrar um bom *socio*, nessas circunstâncias, era uma tarefa árdua, mas, ao mesmo tempo, não se devia ficar sem ter a quem recorrer, seja pelo lado da família, seja pelo da parceria. Um dilema sem solução única. Vê-se, pois, que, além da inescapável busca pela absorção de recursos materiais, o *sociolismo* é carregado de aspectos morais, os quais precisam ser calibrados conforme os laços de proximidade e os riscos de delação, controle e usurpação por terceiros ou pelos próprios parceiros.

### **Vigilâncias e delações: gente del gobierno e chivatos**

As narrativas anteriores trouxeram o elemento do controle e da vigilância com o qual os *socios* e as pessoas, num plano mais amplo, precisam lidar em seus negócios e artimanhas diárias. Para olhar com mais cuidado essa temática crucial para o desenrolar das relações *sociolistas*, terei de focalizar o surgimento de uma instituição socialista que permitiu o espalhamento e a pessoalização dos olhos do Estado: o famoso Comité de Defensa de la Revolución (CDR). Com ele se instaurou nas vizinhanças cubanas uma vigilância ao mesmo tempo centralizada e descentralizada. Também trarei para a discussão um personagem perigoso que participa das tramas *sociolistas* em terreno socialista: o *chivato*. Sigamos.

Era 28 de setembro de 1960. Fidel Castro, em um discurso proferido na entrada do Museu da Revolução, indignado com os “imperialistas” estadunidenses e seus “lacaios” contrarrevolucionários e cercado por uma massa que o apoiava com gritos de ordem, “¡Fidel, seguro, a los yankis dales duro!”, anunciava o que era essa organização: os comitês formariam, nas palavras dele, um “sistema coletivo de vigilância revolucionária”. O “povo”, com sua “tremenda força revolucionária”, comporia esse coletivo (Castro, F., 1960).

A frente de batalha cubana se alargava. Se, antes, lutava-se contra aqueles que se posicionavam de forma contrária à revolução somente nos

estritos campos de guerra, a partir da fundação dos CDRs, já não existia um limite para o “longo, longo e duro” combate aos *gusanos*, isto é, para a limpeza dos “vermes” contrarrevolucionários espalhados pelas cidades, como frisava um artigo da revista *Bohemia* de 1960. Imbuídos do *ethos* de um soldado da milícia revolucionária, ou melhor, de “soldados da pátria”, “guerrilheiros”, o “povo”, vigiando cada quarteirão de seus bairros, cada esquina e casa, cada centro de trabalho, de campo em campo, não deixaria que os “propagandistas do imperialismo”, “conspiradores”, “sabotadores” e seus “instrumentos” de dominação se movessem (*Bohemia*, 1961). Os CDRs permitiriam que todos tivessem controle de quem “viv[ia] na quadra, o que faz[ia] [...] e quais relações havia mantido com a tirania [do governo capitalista autoritário anterior a 1959]; a que se dedica[va]; com quem se associa[va]; em que atividades anda[va]” (Castro, F., 1960).

Com o transcorrer dos anos, os perigos concretos de infiltração e ataques norte-americanos diminuíram, e as manifestações contrarrevolucionárias dispersaram-se ou foram abafadas, debilitadas, “descoloridas”, como exclamou Fidel em uma de suas falas (Castro, F., 1981). A revolução estava estabilizada. Contudo, os CDRs continuaram de olhos abertos, “¡con la guardia en alto!”, expressão comum em cartazes dessa organização de massa. Primeiramente, eles adquiriram, nos termos de Rosendahl (1997, p. 147), um “papel social” e moral, direcionando suas ações para a ordenação geral dos bairros e para o controle dos *compañeros* – também *cederistas*, dado que aos 14 anos todos os cubanos eram obrigados a filiar-se à instituição – que tivessem algum tipo de comportamento antissocial. Enquanto antes os espionados eram os sujeitos que se aproximavam dos ideários capitalistas estadunidenses, com os CDRs, a vigilância direcionou-se para os cidadãos cubanos comuns, de forma que qualquer um poderia ser punido ou desqualificado moralmente. Em um segundo momento, já nos anos 1990, a atenção dos comitês recaiu nas ilegalidades<sup>11</sup> e nas chamadas

<sup>11</sup> A palavra “ilegalidade” aparecerá recorrentemente no texto. Nem sempre ela é carregada de uma valoração negativa, pois isso depende de fatores que codificam a relação firmada. Como indica Sampson (1987), nas experiências socialistas, há uma série de associações e mercadorias que são consideradas ilegais mas que são vistas de forma absolutamente

“indisciplinas sociais”, como não cuidar da parte externa da casa, fazer barulho em horários impróprios, desrespeitar a ordem da fila na *bodega* (mercado estatal para a comercialização de produtos de consumo básico presentes na quota da *libreta*),<sup>12</sup> armar confusões em festas de rua, descumprir regras de trabalho, acumular mercadorias para revender, migrar de forma descontrolada, entre outras. Apesar de ter separado os termos, o limite entre ilegalidades e indisciplinas sociais é um tanto incerto, sobretudo quando se considera que toda ilegalidade seria, no fundo, resultado de uma indisciplina social. Menos que estipular uma distinção estanque, talvez seja melhor pensá-las a partir da ideia de níveis de indisciplina, com as ilegalidades ocupando os pontos mais críticos, nos quais as punições seriam, igualmente, mais severas.

Nesse novo cenário, o CDR ampliou suas funções, tornando-se, cada vez mais, uma organização moralizadora. Não bastava buscar indisciplinas nos bairros, os *cederistas* precisavam “alertar, aconselhar, persuadir aquele que estivesse atuando de maneira irresponsável” (*Granma*, 1997). Tudo isso seria feito em prol da revolução e suas conquistas. A pátria ainda precisava que seus “soldados” estivessem dispostos a permanecer na luta, sem “diminuir os esforços”. Era um tempo difícil, *especial*, e o “cidadão honesto” – entenda-se, revolucionário – não podia “baixar a guarda” e permitir que algum *compañero* “se confundisse” (Castro, F., 1997). O próprio Fidel Castro cumpria o papel de *cederista* em seus prolongados discursos.

legal no capitalismo. Pertierra (2008) frisa que mesmo a ilegalidade em Cuba é balanceada conforme as interações: nem tudo que é classificado pela justiça como ilegal é visto por essa ótica na prática cotidiana.

**12** A *libreta* ou *tarjeta de la bodega*, formalmente denominada *control de ventas para los productos alimenticios*, foi criada pelo governo revolucionário no começo dos anos 1960 como forma de distribuir alimentos básicos a toda a população. Passou por várias transformações ao longo de sua história, tanto em relação aos produtos disponibilizados nas quotas mensais (cada vez mais escassos) quanto no formato. Nos programas humorísticos da TV cubana, entre 2012 e 2016, um dos temas prediletos era a *libreta*. Para recolher os *mandados* na *bodega* (isto é, os artigos de consumo diário da casa, como arroz, óleo, sabonete, ovo, café), os indivíduos levavam a *libreta* da casa, na qual estavam especificados os nomes de cada um dos membros.

Posicionando-se ao lado do “povo”, ele demonstrava seu olhar vigilante, questionava atitudes, pedia mudanças, nomeava as indisciplinas e, principalmente, orientava, em vez de apenas oferecer informações sobre o andamento do governo revolucionário e sobre suas decisões como *comandante en jefe*. Seu exemplo devia ser seguido em cada célula do CDR, de modo a evitar que uma simples situação se tornasse “um acontecimento ruim, uma multa ou uma prisão” (Granma, 1997).

Não há dúvida de que os CDRs exerceram forte controle sobre a vida pública e privada dos cidadãos cubanos. Do mesmo modo, é inegável que os olhos e os ouvidos do Estado e de seus representantes locais, *la gente del gobierno*, embora treinados, nunca conseguiram conter por completo a engenhosidade da população para ultrapassar, não importando a forma, os problemas diários, em particular a inventividade das pessoas mais pobres. Seria ingênuo, então, imaginar que os modos de fugir da vigilância e aquilo que o governo denominou de indisciplina sejam uma marca do pós-1990; houve, sim, uma alteração na escala, com o Período Especial abrindo, quase sem volta, as portas para o que os economistas e cientistas sociais designam como “segunda economia” (O’Hearn, 1986; Sampson, 1987; Pérez-López, 1995). Digo isso com base no material empírico recompilado por Ruth M. Lewis e Susan M. Rigdon (1977), a partir da pesquisa desenvolvida por Oscar Lewis no início da década de 1970 em Las Yaguas, uma antiga favela<sup>13</sup> de La Habana, hoje já inexistente. Entre as várias histórias orais compiladas na obra, a de Alfredo Barrera Lordi ilustra bem o ponto exposto acima. Esse cubano, além de não obscurecer suas discordâncias em relação às decisões de Fidel Castro e do *gobierno revolucionario* como um todo, conta suas inúmeras estratégias para burlar as cotas de racionamento da *libreta* e a fiscalização do CDR. Em sua narrativa, aparecem as ansiedades, insatisfações e sonhos de um sujeito que necessitava consumir, vender e intercambiar mercadorias e alimentos sem ser descoberto pelos olhos das instituições socialistas. Alfredo e seus parceiros, isto é, aqueles com os quais “barganhava”, tinham consciência das possíveis

---

<sup>13</sup> Traduzo como favela o termo inglês *slum*, utilizado por Oscar Lewis para descrever o bairro Las Yaguas (Lewis apud Lewis; Rigdon, 1977, p. xxxiii).

punições a que seriam submetidos se fossem pegos realizando ações não admitidas pela lei revolucionária. Isso, entretanto, não era suficiente para impedi-los de buscar lacunas para agir e manter os negócios que lhes permitiam sair da zona mínima de sobrevivência. Para Lewis e Rigdon (1977, p. liii), essa postura advinha do fato de eles “terem vivido boa parte de suas vidas desafiando a lei”. Dito de outro modo, aqueles cubanos replicavam as práticas que aprenderam e exercitaram durante o regime capitalista anterior à revolução. Essa conclusão das autoras não era ignorada pelo governo, aliás, o próprio Ernesto Che Guevara escreveu, em 1965, que “os defeitos do passado se translada[vam] na *consciência individual*”, sendo necessário “fazer um trabalho contínuo para erradicá-los” (Guevara, 2004 [1965], p. 416; grifos meus).

A educação ocuparia um papel relevante nesse trabalho; sem ela, os valores do socialismo em construção não poderiam ser transmitidos e incutidos nos indivíduos, logo, o “reino da necessidade” continuaria ofuscando o da “liberdade” (Guevara, 2004 [1965], p. 424). Reeducar era o caminho para a criação do *hombre nuevo*, o “homem do século XXI”, o qual, livre da moral egoísta e individualista, teria “cada dia mais consciênciā da necessidade de sua incorporação à sociedade e, ao mesmo tempo, de sua importância como motor dela” (p. 418). Para a efetivação desse ideal de transformação, Che Guevara asseverava que “a sociedade, em seu conjunto, dev[ia] converter-se em uma gigantesca escola” (p. 416). Como parte intrínseca e instrumento dessa “escola”, os CDRs cooperavam na formação da imagem, ainda inacabada, do *hombre nuevo*, imiscuindo-se, secretamente, na vida íntima dos indivíduos para desvelar suas amizades, seus interesses e negócios ocultos.

Ainda que hoje sejam visualizados sinais da presença dessa instituição espalhados em diferentes localidades cubanas, como os pequenos adesivos com a indicação do *presidente del CDR* colados nas portas de algumas casas, ela não tem o mesmo poder de persuasão do passado; enfraqueceu-se, tornando-se motivo de sátira. Durante meu trabalho de campo, nas noites de segunda-feira, por exemplo, pouco antes da exibição da versão em espanhol de uma telenovela brasileira – no horário de maior audiência, portanto –, ia ao ar um programa humorístico em que os protagonistas

evidenciavam a ineeficácia e o caráter retrógrado dos comitês, em função de sua pouca adequabilidade às exigências atuais da população, a qual, sem poder usufruir de nenhuma das inesquecíveis, mas questionáveis, benesses do período soviético cubano, precisava encontrar meios diversos para conseguir *lo suyo* (o pessoal, o individual, o da casa). No programa, não eram apenas os cidadãos comuns que se metiam em confusões diárias; até mesmo um presidente do CDR do bairro, caracterizado como um correto revolucionário, ou seja, como “alguém de confiança”, participava, a seu modo e com todo o cuidado, das iniciativas *particulares indisciplinadas* (do ponto de vista do socialismo, não do *sociolismo*).<sup>14</sup>

Durante meus diferentes períodos de pesquisa, também pude observar a diminuição da força dessa organização. No bairro onde morei, não houve nenhuma reunião de *cederistas* enquanto estive em campo – ao menos meus amigos nunca foram convocados. Quando lhes perguntava se não estava previsto algum encontro, não hesitavam em responder: “No tengo tiempo pa’eso” ou “Todo eso es bobería” (“Não tenho tempo para esse tipo de coisa”, “Tudo isso é besteira”).

Apresentarei uma breve cena cômica para demonstrar a questão da impopularidade e pouca relevância dos comitês para meus interlocutores. Certa vizinha, em dezembro de 2013, justamente no dia seguinte ao falecimento de Nelson Mandela, decidiu dar uma pequena festa. Não sabíamos que o Estado cubano decretara três dias de luto em homenagem ao ex-presidente sul-africano, o que significava que a população necessitava manter discrição no comportamento. Nós, ao contrário do esperado, tarde da noite, escutávamos música alta, dançávamos e gritávamos. De repente, alguém tocou à porta. Era o presidente do CDR. Ele, assumindo uma postura moralizante, embora fosse conhecido como Caña, em alusão

<sup>14</sup> Trata-se do programa *Vivir del cuento*, protagonizado por Luis Silva na figura do personagem idoso Pánfilo, cujo nome, ironicamente, faz referência a um alimento básico da dieta cubana, o pão. Os episódios abordam temas como carência de mercadorias nos mercados em pesos, preço elevado das lojas em CUC, turismo e indisciplina social. O título sugere que, em Cuba, sem dinheiro, só se pode viver de *cuento* (de histórias), com um sujeito (inclusive o próprio Estado) enganando o outro.

a sua paixão por rum, disse que, em respeito ao luto, deveríamos cessar a bagunça, do contrário, levaria o tema ao CDR. A dita vizinha, em tom de completa zombaria, mas exasperada, contestou: “Aqui o que eu tenho para o CDR!”, apontando para a vagina. Assim que o senhor saiu do portal de sua casa, ela completou: “Ai, amanhã ele não vai trazer meu pão!”. Sua preocupação, menos no que seus *compañeros* pensariam sobre ela, caso o senhor comunicasse o acontecido, residia na perda de seus benefícios individuais: não tinha de caminhar até a padaria para buscar sua cota de pão da *libreta*, porém, ao tratar aquele homem de modo ofensivo, sua situação poderia vir a mudar. Não sei o que aconteceu na manhã do outro dia; o fato é que minha vizinha não sofreu nenhum tipo de represália do grupo de *cederistas*.

Se, em contraste com os discursos de Fidel, que sempre vangloriaram a potência dos CDRs, os exemplos citados sugerem sua fraqueza, qual o motivo de, ainda assim, enfocar e problematizar a presença dessa instituição? A razão para isso não são suas obras e atuações mais aparentes.<sup>15</sup> Sua maior força e eficácia, a meu ver, reside naquilo que foi por ela deixado como uma ferida que não se fechou em nenhum momento, ao contrário, cortou tempos distintos: o medo, o constante receio de ser vigiado, escutado, controlado, delatado. A verba e os materiais necessários para efetuar os projetos mais prementes dos *cederistas* podem, por um lado, até inexistir; entretanto, por outro, a vigilância dos CDRs segue “desperada”, “em guarda”, como diz seu lema, nos corpos de muitas pessoas, entrinhada em seus comportamentos. Não poucas vezes, alguns de meus conhecidos, dentro de suas casas, protegidos dos ouvidos de algum vizinho intrometido, baixavam a voz quando queriam falar algo negativo sobre

---

<sup>15</sup> Como no caso do furacão Sandy, que, no final de outubro de 2012, atingiu fortemente as províncias de Santiago de Cuba, Holguín e Guantánamo, onde as tempestades duraram mais de cinco horas. Em Matanzas e La Habana, os efeitos foram bem menores, não havendo perdas significativas. Segundo dados de Giorgio Ferrario (2013, p. 7, 27), os CDRs contribuíram para a identificação imediata das vulnerabilidades das famílias atingidas, pois seus membros conheciam de perto a comunidade. Também facilitaram a organização de grupos de pedreiros e carpinteiros e demais voluntários.

o governo socialista cubano ou, especificamente, sobre Fidel, como se estivessem proferindo alguma blasfêmia e temessem uma punição, ainda que improvável. Quando criticavam o comunismo, tomavam mais cuidado, sussurrando suas palavras de desacordo, cansaço e, claro, de um (quase) silencioso escárnio: “¡Comunismo de pinga ese!” (“Comunismo de merda!”). Algo semelhante se dava quando recebiam, em um lugar bem resguardado dos olhares alheios, pagamentos pela prestação de serviços ou vendas de mercadorias *por la izquierda*: pegavam seus *dólares* – quase sem conferir a quantia recebida, dada a velocidade da operação –, guardavam-nos, brusca e rapidamente, em seus bolsos e, logo após, dissimulavam a apreensão. Em muitas dessas transações no interior dos lares, a simples presença de uma quantidade maior de CUC já causava aflição nos moradores, como se essa moeda carregasse em si os sinais de que o que se passava ali provinha de algo *por la izquierda*, afastado das supostamente honestas negociações em *peso cubano*. Não é demasiado lembrar que o *peso convertible*, ou seja, o CUC, surgiu como uma forma de retirar o dólar americano (USD) de circulação, sendo utilizado, primeiramente, no setor de serviços direcionados a turistas. No período da pesquisa etnográfica, a grande maioria da população contratada por empresas do Estado recebia seus salários em *pesos cubanos*. Já aqueles que eram empregados em *negócios particulares* desfrutavam da tão desejada possibilidade de um soldo em *fula*. Tendo isso em vista, pode-se afirmar que possuir CUC era um aspecto que contava parte da história de vida de seu proprietário: a moeda falava, por exemplo, de seus vínculos empregatícios, de suas relações familiares na ilha e no exterior, de suas andanças pelas ruas, de suas viagens a outros países, de suas associações com outros cubanos e também com estrangeiros. Esconder os *dólares* era um meio de resguardar todas essas possíveis redes e também a entrada de alguém indesejado no circuito dos *particulares sin licencia* (prestadores de serviços sem autorização formal). Sem esse ocultamento, as pessoas ficavam predispostas a ser objeto de especulação de vizinhos e até mesmo de amigos próximos, que poderiam querer saber em que tipo de negócio elas estavam metidas. Noutra direção, o *peso cubano* não causava ansiedade naquele que o possuía, a não ser que houvesse uma quantidade exorbitante de dinheiro. Certamente, isso se

relacionava com seu valor irrisório ante o *peso convertible*, 25 vezes mais baixo. A impotência da *moneda nacional* aparecia, de forma implícita, em algumas canções irônicas, cômicas e sexualizadas de *reggaeton* ou *timba* cubana, cujos personagens sempre andavam em busca de *fula*,<sup>16</sup> a moeda que lhes permitia adquirir os caros e sonhados produtos industrializados expostos em alguma TRD,<sup>17</sup> como televisores de plasma, máquinas de lavar roupa, aparelhos de som, micro-ondas, e, mais que isso, aproximava-os do mundo de *allá* (o exterior), pois, “dolarizados”, tinham a chance de usufruir de objetos e alimentos consumidos por estrangeiros.

É interessante observar que, como tive apenas um curto período de treinamento para aprender a ser um sujeito constantemente precavido, atento aos olhares e cálculos interessados das pessoas, minha ingenuidade acabava pondo meus colaboradores em situações constrangedoras

**16** Os versos de “El taxi”, de Osmani García, e “Se te fue el avión”, de Laritza Bacallao, demonstram esse ponto: “[...] Era el chofer el que dijo:/ ‘Oye, mira esa mujer! / Está dura, ah, dura, qué dura./ Pero ya tú sabes que ella quiere efectivo, dinero, testigo, visa,/ qué chula!/ lula,/ con culo de mula”; “Antes te costaba regalarme una sonrisa,/ hoy dices que la mujer de tu vida se llama Laritza./ Yo me pregunto el porqué de tanta prisa,/ ¿estás buscando divisa/ o estás luchando una visa?”. Em tradução livre: “[...] Foi o motorista que disse:/ ‘Nossa, olha aquela mulher! / Ela está demais, ah, demais, demais mesmo./ Mas você já sabe que ela quer dinheiro vivo, testemunha, visto,/ que espertinha!/ lula,/ mas com um ‘bundão’”; “Antes você custava para me dar um sorriso,/ hoje diz que a mulher da sua vida se chama Laritza./ Eu me pergunto o porquê de tanta pressa,/ você está buscando divisa/ ou está ‘lutando’ um visto?”. Para uma discussão sociológica sobre *timba*, *reggaeton* e *rap* e suas relações com distinção espacial, política racial e gênero, ver Hernandez-Reguant (2010, p. 447-492), Fernandes (2010, p. 425-445) e Zurbano (2009, p. 143-158). Já sobre dolarização e hierarquizações sociais fundadas na divisão entre um passado socialista e um presente mercantilista, conferir Holbraad (2002, p. 180-185; 2010, p. 367-393) e Gordy (2004, p. 13-30).

**17** As Tiendas para la Recuperación de Divisas (TRDs) surgiram em 1993 como uma tentativa de retirar o país da crise macroeconômica, a partir da introdução de mecanismos de mercado, isto é, ligados à propriedade privada. O surgimento dessas lojas esteve relacionado à legalização da circulação do dólar americano. Segundo Katherine Gordy (2004, p. 18): “Naquele ano, o governo legalizou o dólar americano em agosto (decreto-lei nº 140) e criou lojas dolarizadas onde cubanos com acesso a dólares, especialmente os que tinham família nos Estados Unidos, poderiam comprar produtos importados”.

e, segundo eles, complicadas. Por exemplo, em uma manhã, sentados nas cadeiras de balanço dispostas em um portal de uma casa, ao lado da mesa do *merolico* mencionado na primeira parte deste texto, eu e mais um grupo de conhecidos conversávamos livremente a respeito dos comércios *sin licencia* (sem autorização oficial). Estávamos entre *gente de confianza*, entre *socios*, por isso as palavras, ênfases e interpretações sobre o assunto eram, até certo ponto, despreocupadas e diretas. Todos davam suas opiniões, riham e debochavam da economia cubana.

Instantes depois, apareceu uma senhora que, embora já a tivesse visto pelo bairro, não fazia parte do meu círculo de amizades. Ela não fora até ali para participar do bate-papo; queria, na verdade, comprar algum produto para sua casa. Sem me dar conta das mudanças na interação, segui com perguntas e comentários a respeito do mesmo tema. O *merolico*, já mais retraído, mudou, então, seu discurso de apoio aos vendedores “ilegais” e seus golpes, declarando que não descumpria nenhuma regulamentação estatal e que seu negócio, sustentado por uma *licencia de cuentapropista* – isto é, sob autorização legal do governo –, estava completamente afastado dos intercâmbios informais. A desconhecida, sem saber as tramas anteriores da discussão, apenas concordava com todo aquele palavrório. Assim que ela saiu do local, o vendedor, amigavelmente, repreendeu-me e, em seguida, disse-me que precisara encenar tudo aquilo porque se tratava de uma mulher com histórico de *trabajar para el gobierno*, logo, pouco confiável, “perigosa”, disposta a armar *bretes* (situações de conflito). Em outros termos, ela era uma *chivata* (delatora).

Como aprendi no *batey*, um *chivato* era aquele que denunciava supostas ações alheias ilícitas diretamente às autoridades locais (algum representante importante do CDR, diretor da usina, policial responsável pela área) ou, quando era um *chivato* com conexões menores, a denúncia dirigia-se a outro delator mais poderoso, aumentando sua potência. Já para o ato de *chivatear*, empregava-se comumente o termo *chivatazo*: “él/ella llevó un chivatazo” ou “le metieron un chivatazo”. Ninguém gostava de receber a qualificação de *chivato*, porque ela carregava características morais negativas; apenas pessoas não confiáveis, aproveitadoras, maliciosas ganhavam esse rótulo difamante – daí a perspectiva de que o *chivato* era sempre o

“vizinho”, ninguém se postulava *chivato*. Ao mesmo tempo, *chivatos* reconhecidos eram respeitados, sobretudo os que mantinham alguma ligação com *el Partido*, *la gente del gobierno*; entrar em discordia com eles podia ser uma atitude perigosa, a menos que se soubesse dos possíveis trambiqueis *por la izquierda* nos quais estavam metidos e que isso fosse aplicado como uma defesa ou, na melhor das hipóteses, como uma armadilha para desbancá-los de seus postos. Como encontrar ou forjar motivos para derrubar um *chivato* renomado não era uma tarefa das mais simples, fingir respeito e manter um relativo afastamento dele – e nisso estava em jogo a tentativa de tornar menos visíveis ações que fossem passíveis de um *chivatazo* complicador – era a postura estrategicamente mais razoável dentro das relações *sociolistas*.

Trarei um exemplo concreto para ilustrar um pouco mais a questão dos *chivatos* e o cuidado e repúdio a eles por parte da maioria das pessoas do *batey*. Em 2014, uma amiga havia conseguido um emprego temporário na usina, que tinha voltado a moer fazia pouco tempo mas ainda não se encontrava como nas grandes safras do passado. Em vez de ficar contente com a oferta de trabalho, ela se manteve preocupada. O motivo de sua aversão não repousava no fato de que o local era um dos mais insalubres, mas no receio de ter de dividir tarefas com uma operária que, não havia muito tempo, passara a ter um caráter ambíguo, incerto – segundo alguns, ela se fingia de *socia* para, na hora adequada, derrubar seus inocentes parceiros com um *chivatazo*. Antevendo a necessidade de “resolver” algo no central, minha amiga sabia que estar ao lado desse tipo de pessoa poderia trazer-lhe apenas prejuízos.

O caso dessa (provável) *chivata* era um pouco mais complicado, segundo suposições de meu círculo de amizades e *socios*. Tratava-se de alguém que transitava pelas casas dos meus amigos e participava de suas conversações, e com quem, não poucas vezes, partilhavam opiniões e planos de possíveis modos de alcançar mais *búsquedas* (obter mais rendimentos) em seus “negócios”. Como também estava metida por completo em *lo informal*, ninguém desconfiava dela, ao menos até aqueles dias. Inclusive, ela fora vítima desse mesmo tipo de ação quando falsificava receitas médicas, com carimbos e papéis timbrados “resolvidos” com seus *socios* da área

hospitalar, para comprar remédios em farmácias em pesos com vistas a revendê-los em Cárdenas e Jagüey – uma delação que lhe trouxe como consequência uma pena criminal por falsificação, cumprida em liberdade condicional. Todos conheciam essa parte de sua história e também que, no período em questão, armazenava sacos de açúcar recolhidos na usina para comercializá-los depois da safra, quando então finalizaria seu contrato temporário e ficaria sem recursos fixos. O grupo começou a duvidar de seus objetivos no dia em que ela citou o nome de dois rapazes que estariam numa lista feita pela diretoria da empresa para designar os que eram suspeitos de “roubar açúcar” (e aqui o termo usado foi “roubo” mesmo, sugerindo uma diferença de perspectiva na atuação dos representantes do Estado – no caso, gerentes da usina). “Como acessara tal listagem? E por que seu nome também não estava ali elencado, se estava mergulhada no ‘negócio do açúcar?’” foram alguns dos questionamentos levantados. Conjeturavam que a estratégia dela ao apontar os nomes era recolher mais informações sobre uma casa que apelidaram de *piso de azúcar* e, em seguida, transmiti-las aos “chefes”.

A cômica nomenclatura oferecida a essa habitação funcionava como um meio de dizer que estava lotada do produto extraviado da usina, como se fosse um “armazém” à parte – os comentários mais exagerados mencionavam que para ela não iam apenas sacos individuais de açúcar, mas também carregamentos maiores dispostos em um caminhão. Sentado numa varanda ao lado de três moradores, ouvi os conselhos que um *socio* dava a outro, o qual era ainda mais próximo da tal delatora, logo, mais propenso a sofrer com seus “golpes”: “Ten cuidado, ¡cómo ella sabe todo eso? ¡Ten cuidado! Ojo con ella. ¡Mira a ver tú!” (“Tenha cuidado! Como ela sabe tudo isso? Tenha cuidado! Preste atenção! Olhe bem, para que você saiba com quem está se relacionando!”). Difícil mensurar se as aferições dos meus interlocutores eram justas. Por vezes, a mulher reclamava que lhe impuseram uma *letra* (um desígnio) que não lhe cabia. Injustos ou não, pouco a pouco, eles se afastaram de sua presença. Já não havia como considerá-la um *socio* de confiança. Perto dela, não bastava, por exemplo, ocultar o que se “resolvia” no central dentro de uma sacola com uma tampa “inventada”, tática que funcionava para bisbilhoteiros comuns, os quais,

desviando os olhos sorrateiros em direção à sacola alheia, tentavam tão somente averiguar em que “negócio alguém andava” (o que fazia, comprava) ou, como era mais rotineiro, qual mercadoria trafegava pelo *batey*; nunca objetivavam derrubar um *compañero* que simplesmente “buscava sua vida” no socialismo.

### ***Resoluções e redistribuições descentralizadas***

A caracterização construída nos tópicos anteriores é a paisagem para inserção de uma nova peça da mecânica *sociolista*, ligada agora à concepção de apropriação, (re)uso e trocas dos bens estatais – algo que apareceu no relato do *merolico*, que abriu a discussão sobre a definição de *socio*. Verdéry (1991) denominaria tal apropriação de “parasitismo”. Já meus interlocutores não designavam os usos ocultos ou “por fora” de coisas do Estado como um “parasitismo” – ainda que classificassem algumas pessoas como “viciosas” (*lacra*) ou “vermes parasitas”, que, por preguiça ou por se acharem melhores que os demais (alguém que se comporta de um jeito *particular*, “cheio de melindres”), apenas desejavam explorar o outro. Havia um outro modo de olhar para isso, muito mais próximo da ideia de redistribuição por meio da particularização descentralizada dos bens antes estatizados e centralizados. O próximo quadro temático descreve como isso é performado por alguns sujeitos da capital cubana vistos a partir do que aprendi no *batey*. Nele emerge um outro conceito essencial e polissêmico para a compreensão dos circuitos dos negócios não oficiais: a prática de *resolver*.

Por meio de uma rede de *socios* de La Habana, consegui negociar um valor menos abusivo do transporte até o *batey*, quando começaria mais uma investida etnográfica em 2013. Sem a atuação direta deles, apenas minha posição de (estudante) estrangeiro teria sido vislumbrada nos acordos com a dona do antigo Lada, Claribel, e não a de parceiro de alguns de seus parceiros nas transações informais de *alquiler de máquinas* (aluguel de carros, com motorista particular): enganar-me significava trapacear nossos conhecidos; isso lhe acarretaria uma possível perda de confiabilidade e, consequentemente, menos indicações de interessados

em *alquilar* – nossos parceiros trabalhavam para uma ONG que sempre recebia estrangeiros, logo tinha um fluxo constante de *fulas* e oportunidades de manobrar uma renda fora dos empregos formais. Meu papel não era desconsiderado pelos *socios* cubanos de ambos os lados, contudo, a quantidade de informações que detínhamos não era distribuída equitativamente. Eu conhecia, na verdade, apenas fragmentos da negociação e dos mecanismos postos em operação para efetivá-la de forma a beneficiar os envolvidos e a mascarar estratégias comerciais dirigidas a interesses exclusivamente pessoais, não à parceria propriamente. Meus *socios*, que se afirmavam às vezes como meus amigos, não me disseram, por exemplo, que, no valor do transporte, estava incluída uma quantia que ganhariam simplesmente por dar-me o contato da senhora do Lada. Compreendi essa engrenagem de conversões mais tarde, vendo o modo pelo qual uma amiga historiadora, moradora de Centro Habana, fazia dinheiro com a indicação de *casas de alquiler* (quartos alugados em CUC), restaurantes e lojas dos mercados turísticos de Habana Vieja para *yumas* (gringos; no caso, pesquisadores que frequentavam o arquivo onde ela estava empregada): ao indicar alguém, ela conseguia, para si, 5 CUC, um pouco mais de um terço de seu salário mensal em pesos. O mesmo mecanismo funcionava também nas tendas das feiras destinadas a turistas: se um cubano levava um turista a uma barraca, sempre ganhava algo em troca. Um dia, andando numa dessas feiras com um amigo do *batey*, este foi várias vezes parado com propostas de algum pagamento para que eu entrasse e comprasse algo nas tendas. Ele desconhecia tal funcionamento, assim, na primeira vez que foi inquirido, não compreendeu o que estava em jogo na situação. No *batey*, via-se como alguém extremamente desenrolado com a mecânica *sociolista*, todavia, num simples passeio em La Habana, sentiu-se perdido, ao menos por alguns momentos.

Retomo a narrativa do Lada. O percurso em um carro alugado até o *batey* rendeu-me mais apreciações sobre palavras e diagnósticos daquilo que muitos teóricos e analistas chamam de “Cuba contemporânea” do que as viagens que fizera nos anos anteriores pelo mesmo itinerário nos ônibus em *pesos convertibles* (Viazul) e *moneda nacional* (as famosas *guaguas* Yutong chinesas). Pude manter uma prolífica conversa com Claribel e Yoandris,

seu esposo. Como me contaram, ambos abandonaram suas profissões, as quais lhes garantiam um posto de trabalho em instituições estatais, e passaram a dedicar-se exclusivamente aos negócios *particulares*, ocupando o extenso grupo de *cuentapropistas*. Formada em direito, Claribel atuou durante anos como fiscal do Estado, cargo que lhe trazia muitos desconfortos e inseguranças. Ela analisava “casos de roubo” em empresas públicas protagonizados diariamente pelos trabalhadores. O Estado não lhe oferecia nenhum tipo de proteção, e os julgamentos começaram a lhe causar apreensão e medo de ser atacada pelos réus ou seus familiares ao sair de casa. Ademais, o salário que recebia para defender os interesses estatais *no alcanzaba*: não cobria nem mesmo seus gastos com transporte diário, se optasse por fazer o trajeto em algum *almendrón* (que cobrava cerca de 10 pesos em 2013). Diante do pagamento irrigório, restava-lhe, na mesma trilha dos que julgava e de colegas de profissão, recolher materiais de escritório para revender a *socios* interessados. Faço uso do termo “recolher” porque, segundo o casal, não se tratava de “furtos”, designação um tanto quanto pejorativa e equivocada – Claribel não se via, de maneira alguma, como uma ladra e compreendia, sem incidência de um dilema ético-moral, as ações dos que foram por ela condenados ao representar empresas públicas. A classificação como “roubo” era do Estado.

Havia uma noção nativa que explicava sua postura. Yoandris, como se analisasse a questão a distância (daí a generalização), acentuava que em Cuba as coisas eram sempre distintas daquilo que aparentavam ser: roubo, por vezes, não era exatamente roubo, mas *resolver*. Eis um verbo absolutamente plural e abarcador.<sup>18</sup> Podia significar simplesmente, como

<sup>18</sup> Weinreb (2009, p. 65-82) examina, a partir de uma etnografia com um grupo de pessoas que “identifica” como “cidadãos-consumidores insatisfeitos” (“unsatisfied citizen consumers”) da “classe média” em um bairro residencial de La Habana, a proliferação de um léxico associado aos meios para a obtenção de lucro e mercadorias após o Período Especial. Seus dados circunscrevem-se a *households* que têm a possibilidade de transacionar com *fulas*, mas que não conseguem encontrar tudo o que desejam consumir na cidade de La Habana; daí tratá-los como “cidadãos-consumidores insatisfeitos”. Analiso palavras semelhantes às que são abordadas pela autora; no entanto, ofereço novos elementos para pensá-las, sobretudo no tocante à distinção entre “roubo” e “resolver”. A preocupação da autora reside

no português, dar solução a um assunto, tirar satisfação com um vizinho acerca de um *chisme* (comentário) ou *lío* (problema) – “Voy a resolver el tema ese ahora” – ou finalizar um trabalho/iniciativa (quando voltava de alguma conversa, por exemplo, minha anfitriã perguntava-me se eu havia “resolvido” algo – “Y, entonces, ¿resolviste?”). Assumia também o significado de *acotear* (no sentido de “ajeitar”) um objeto ou uma situação de troca, obter mercadorias escassas informalmente (“Estoy resolviendo con un amigo unos paqueticos de café”) ou entrar em negócios *por la izquierda* com algum *socio* para *salir adelante* (desenvolver, manobrar uma situação) – “Estamos resolviendo el negocio aquel”.

As três últimas acepções especificam uma maneira própria de lidar com a ideia de *resolver*, e era nelas que Yoandris se apoiava para descrever-me, a partir de um exemplo fictício, o que ele e sua esposa faziam. Se o funcionário de um escritório público levava todos os dias uma caneta, um lápis ou um bloco de folhas e, pouco a pouco, acomodava-os clandestinamente em sua casa para depois revendê-los, ele não estava praticando necessariamente uma ação caracterizada como roubo; estava, sim, *resolviendo lo suyo* (encontrando uma solução para sua situação) e, com sorte, disponibilizando a terceiros algo que inexistia nas lojas regularizadas. Ou seja, praticava a redistribuição, descentralizava a mercadoria e dinamizava o consumo e a própria vida.

Mesmo com a ilustração de Yoandris, minha dúvida persistia: por que não era um roubo? Ele não me deu uma resposta direta para tal indagação; aliás, isso não foi feito por nenhum interlocutor. Porém, como compreendi no decorrer da pesquisa, a diferença entre os termos dependia da relação com o Estado e com *particulares*. Do primeiro, visto como proprietário de tudo e, ao mesmo tempo, *del pueblo* (do povo), podia-se *resolver* o que se quisesse. As pessoas, assim, retiravam o que lhes era supostamente de direito e não prejudicavam ninguém de forma direta, por quanto não havia um sujeito bem definido, limitado, que perdia os suprimentos, como o sapateiro *x*, o camelô *y* ou, de modo mais geral, o *particular z*. Alguns

mais no sentido dos termos “originados” nos anos 1990 que nas relações e hierarquizações por eles produzidas.

asseguravam que fora o próprio Estado que lhes ensinara a técnica de *resolver*, lembrando que antes havia de tudo, mas que depois as mercadorias desapareceram das lojas estatais e reapareceram, inacessíveis, nos pontos turísticos: “Aqui se faz de tudo para os turistas. Aqui o turista é rei!”, ironizavam. As propriedades do Estado (indústrias, empresas, hotéis, etc.) passaram a ser, então, o melhor depósito para *resolver* (na acepção do verbo “buscar” ou mesmo “caçar”) os meios para se continuar vivendo em um país social e economicamente difícil, cheio de carências, obstáculos e com múltiplos caçadores e presas – uma *jungla* (selva), como descreveria o escritor Pedro Juan Gutiérrez.

Entremeada a esses aspectos, havia, como apontado acima, uma ideia de redistribuição: objetos “resolvidos” supriam as necessidades tanto de quem os adquiria para conseguir aumentar a renda salarial quanto daquele que pagava por eles no mercado informal. Retirava-se de um sujeito indefinido, digamos assim, para *resolver* (acomodar), no mínimo, dois lados bem delimitados, o vendedor e o consumidor. É importante salientar que, conquanto não se classificasse o ato como roubo, não se punha em xeque seu caráter ilícito, tanto é assim que, como numa caça, era feito às escondidas, sem alardes, com o uso de armadilhas e “trambiques”; não era como ir comprar algo em uma *chopin* (ação totalmente distinta de *resolver*). Todos também tinham ciência de que casos mais graves misturavam-se às pequenas resoluções de pessoas com pouca força para entrar em negociações/corrupções mais abrangentes. Exemplos disso são os roubos de grande monta que traziam complicações para a distribuição de alimentos para as *bodegas* e que eram noticiados no jornal impresso *Granma* e até nas programações televisivas que circulavam por meio de aluguéis de gravações feitas em *pen-drives*.

No caso de apropriações indevidas de bens *particulares*, os julgamentos modificavam-se. Apenas pessoas moralmente desprezíveis faziam isso, pois o ato era considerado um tipo muito baixo e indigno de roubo. Além disso, produtos surrupiados de *particulares* também ganhavam a adjetivação de “roubados”, o que não se falava daquilo que se “resolia”. Por exemplo, podia-se caminhar pelo *batey*, com tranquilidade e sem nenhuma vergonha, usando algo que fora “resolvido”, e todos sabiam bem disso e

tinham controle de cada coisa que ali aparecia. Já com objetos roubados, não, somente os “descarados” teriam tal atitude.<sup>19</sup> Comparativamente, quem tinha coragem de roubar um *compañero*, isto é, alguém que suportava dificuldades parecidas com as do “ladrão”, vivendo, inclusive, as mesmas agruras do socialismo cubano (daí ser um *compañero*, não um *socio*), era tido como um sujeito da mesma índole que a de um *chivato*. Isso porque, no fim, apesar de estarem em posições diferentes – um como denunciado, outro como denunciador –, ambos causavam danos a indivíduos que não iriam se enriquecer, que estavam somente ganhando alguns pesos para *resolver* o problema diário dos *mandados*, que participavam da mesma caça, com os mesmos instrumentos, nada além disso.

Pontuo um aspecto que desestabiliza um pouco a ideia de que não se “resolve” com coisas *particulares*. Pelo que percebi, existia, no *batey*, uma diferenciação entre os *particulares* locais e aqueles que atuavam em outras cidades, em especial nos mercados informais de La Habana: se ações de roubo contra os primeiros eram ao menos repreendidas (se não execradas), quando se dirigiam contra os segundos, elas eram tratadas de maneira mais amena, como se o afastamento diminuisse a força negativa do ato ou, talvez exagerando, os de fora se tornassem menos ligados aos vínculos de *socios* e *amistades* forjados, inevitavelmente, pelos que eram de dentro do *batey* ou das cercanias. Essas considerações são imprescindíveis para a compreensão não só da semântica que sustentava os usos do *resolver*, mas também, e sobretudo, das classificações e relações implicadas e conformadas nas maneiras de praticar resoluções *sociolistas*. Concluo, pois, o percurso que eu fazia no interior do Lada com o acréscimo de um último dado à descrição.

Como meus interlocutores me mostraram, as complicações maiores estavam menos nas modulações do linguajar da clandestinidade que na

<sup>19</sup> Os roubos mais comuns aconteciam nas *fincas* (sítios), de onde os “ladrões” levavam, caso encontrassem o local desprotegido, parte da colheita de cebola e alho, as duas plantações mais desejadas, especialmente a primeira. Para proteger seus sítios, os *campesinos* pagavam vigias noturnos ou, quando não tinham essa possibilidade, eles mesmos exerciam a função. No *batey*, havia roubo de galinhas quando eram criadas em quintais sem cercas ou galinheiros.

própria experiência de mover-se no contínuo em que se inseriam tanto as trocas fundadas nas informalidades quanto os mercados formais (estatais ou *particulares*), de modo a se tirar proveito de ambos. Com base em nosso descontraído bate-papo, ficou-me claro que, para manter certo nível de formalidade, era preciso doses de informalidade, e vice-versa – um modo de relação de troca não sobrevivia sem o outro. Assim, pouco antes de entrarmos na cidade onde se instalava o *batey*, eles me falaram das dificuldades para se manter um negócio próprio com *licencia de cuentapropista*. O problema, naquele caso, não era arcar com a mensalidade exigida, mas lidar com o abastecimento do carro: por um lado, nem sempre havia disponibilidade de “petróleo” (diesel ou gasolina) nas redes formais de postos Cupet (Unión Cuba-Petróleo) e Oro Negro; por outro, quando encontravam o produto, seu preço elevado tornava desvantajoso o serviço de transporte que ofereciam a turistas e cubanos portadores de CUC. A solução encontrada para conservar o trabalho formalizado era transitar nas informalidades, adquirindo combustível na arriscada (já que de qualidade incerta) venda *por la calle*. Interessado no nível de discrepância entre as duas possíveis vias – uma assentada na *compra* e outra, no *resolver* –, indaguei-lhes qual seria o preço efetivo do “petróleo”: enquanto no Cupet o litro estava em torno de 1 CUC (a moeda dos postos), *por la calle* variava de 8 a 12 pesos (a moeda da informalidade, neste caso). Não me relataram, infelizmente, nada a respeito dos métodos empregados por seus *socios* da rua na aquisição de combustível para revender, mas eu sabia que havia uma fiscalização mais acirrada nessa área. Participando de uma conversa despretensiosa numa festa em uma casa do *batey* em outro momento, a trabalhadora de um Cupet me contara que eram feitos cálculos minuciosos para designar a quantidade de combustível a ser destinada às diferentes instituições estatais que manejavam carros, tratores, caminhões, entre outros. Centenas de papéis e números sobre gasolina e diesel tentavam controlar os desvios indesejados. Esse era o cenário, e o Estado (isto é, os fiscais), nas visitas às agências Cupet, conferia detalhadamente tudo o que fora gasto.

A despeito de tal supervisão, o “petróleo” trafegava *por la calle*. Posteriormente, pedi informações por e-mail sobre os prováveis trâmites do negócio a uma amiga *habanera* que alugava quartos para estrangeiros e

movimentava algum dinheiro com transportes até o aeroporto em seu carro Uno. Sua primeira reação ao pedido foi de fuga; preferiu não tocar no ponto exato do problema, dizendo que só fazia uso dos Cupet. Seu correio eletrônico era de uma organização estatal, por isso tinha receio de enviar qualquer mensagem para mim que pudesse vir a comprometê-la. Isso ficou ainda mais claro quando, ao escrever-me novamente, não se inseriu de modo explícito no grupo daqueles que burlavam a legalidade: “*La gente* consegue vendê-lo porque recolhe o que sobra de seu trabalho, daquilo que o Estado lhe dá, quer dizer, da distribuição mensal que a empresa lhe dá; eles *ahorran [poupam]* ao máximo e vendem o excedente”. A explicação não era nada comprometedora, simplesmente mobilizava a conhecida tática do *ahorro*, aqui posta como algo importante na microeconomia empreendedora dos pequenos negócios. Não houve menção à ideia de roubo; na verdade, o *ahorrar* funcionava como uma forma de *resolver*.

Outras partes do processo me foram reveladas no dia em que nos encontramos. Ela se recordou dos *cupones* (cupons ou bilhetes) que, no passado, os motoristas recebiam das companhias estatais onde eram empregados e comercializavam a preços baixos *por la calle*. Lembrou-se ainda das idas durante a madrugada aos postos ou ruas escuras e desconhecidas para *resolver* algo com um *custodio* (vigilante) ou *socio*. Tudo era feito à noite com o objetivo de não esbarrar com nenhum policial também interessado em se dar bem nos trambiqueiros *por la izquierda* (e, assim, receber propinas) ou com o que chamava de *operativo* (fiscalização, busca policial). Também mencionou o papel de seu irmão, que trabalhava em um Cupet e lhe facilitava entradas de combustível. Para mim, o mais interessante foi descobrir que, no interior de sua garagem, havia um pequeno tanque para guardar a gasolina “*resolvida*” que era acumulada. Minha amiga tentava não deixar que ele se esvaziasse; para tanto, contava com o apoio de *socios* que levavam o *mandado*<sup>20</sup> em sua própria casa, de modo que ela já não precisasse se dirigir a lugares afastados, o que lhe trazia mais tranquilidade. O reservatório improvisado cumpria ainda uma outra função: separar a

---

<sup>20</sup> Expressão usada aqui no sentido irônico de “encomenda” para se referir à mercadoria *resolvida*.

água que os vendedores costumavam misturar à gasolina. Era como se ali tivesse sido improvisado um “minicupet”. A dona do Uno comentava que mantinha esses *inventos* (nada novos), mas que sua casa pertencia ao *Comandante*, fazendo uma ironia com uma pequena placa de metal que, décadas atrás, ficava pendurada na porta de entrada de muitas habitações: “Esta es tu casa, Fidel”.

### ***Apropriações teóricas do sociolismo***

Poucos são os estudos antropológicos sobre Cuba que dedicam a devida atenção à noção de *sociolismo* – entre eles, Brotherton (2012), Hearn (2008) e Weinreb (2009). O mais recorrente é a menção à palavra para sublinhar, com a preocupação de determinar seu significado, as informalidades das interações entre *socios* em contraste com as formalidades do que se daria no *socialismo*. Nessa empreitada, não se analisam as implicações das diferenças entre as pessoas com as quais alguém “pode contar” (“Tú eres el mío”), ou não (os *chivatos*, os invejosos, os que esperam um vacilo do outro para derrubá-lo), para *resolver* um *lío* com recursos retirados/caçados do Estado e, posteriormente, redistribuídos a partir e a despeito desse mesmo Estado.

Faço uma rápida retomada do longo estudo de Amelia Weinreb (2009). Ao analisar o sentido de *socio* e alinhá-lo a certos vocábulos do Período Especial, ela chega à conclusão de que se trata de um “amigo” que, por meio de “barganhas”,<sup>21</sup> auxilia o outro no suprimento de alguma “necessidade”.

**21** A autora utiliza exemplos de “barganha” de gêneros alimentícios. Para o caso do *batey*, o verbo “barganhar” não estava entre os melhores para traduzir as negociações entre *socios*, sempre pautadas na ideia de *resolver* com vistas a se obter algo material, como assinala Brotherton (2012). Conforme mostrei, quase sempre as trocas envolviam dinheiro – como aluguéis de diferentes tipos (máquina de moer tomate, porco barrão, carroça para transportar mercadorias e animais, pesagem de criações, etc.) –, e não apenas simples intercâmbios de uma mercadoria por outra. No caso de comida, tendo a suspeitar que poderia haver barganhas entre amigos e “doações” entre parentes (pais e filhos, primos próximos, sogros e sogras). Devo indicar que nem mesmo almoçar na casa de “amigos” era uma prática rotineira. Poucas vezes isso acontecia, e, quando ocorria, esperava-se algo em troca, como uma xícara de café, um ovo frito, um pão com tomate – ressalto, numa relação entre amigos.

Como demonstrei, um *socio* pode até ser um amigo, contudo, isso não é um dado prévio; depende do tipo de interação e de uma série de aspectos, incluindo proximidade/distância e laços de confiança. Sem contar que existem diferenciações entre *socios* e que, por seu turno, as amizades também têm seus papéis e qualidades específicas – *socios* podem querer “passar por cima” (ou *dale al que no te dio*) daqueles com os quais “negociam”, atitude não esperada de um amigo. Assim, minha anfitriã no *batey* não cogitava abrir uma mesa de camelô pela simples razão de que o *merolico* local era seu amigo (ainda que, em outras situações, pudesse ser seu *socio*). Se as informações não são liberadas com facilidade nem mesmo entre amigos, entre *socios* o cuidado para não “falar demais” tende a ser ainda maior. Antes de dizer a outrem, é necessário “ver adiante”, para que se tenha controle das atuações.

Um outro problema da análise da autora é a divisão estanque entre *sociolismo* e *socialismo*, para a qual a separação entre autonomia individual e centralização do Estado, respectivamente, é fundamental. Conquanto tenham ocorrido mudanças nas políticas desde o período em que Weinreb conduziu sua pesquisa (início dos anos 2000, principalmente) até 2016, quando fui pela última vez ao país, não desconsidero o caráter centralizador do governo socialista cubano; isso é inegável. Questiono, sim, o pressuposto de uma partição hermética entre os dois planos. Meus interlocutores, tendo bastante claro o que era ou não do Estado e, sobretudo, quando aquilo que era *estatal* se tornava *particular* – uma outra regra do jogo –, cruzavam ambos os mundos sem estipular limites de entrada e saída para suas ações, como “aqui começa o que move o *sociolismo* e ali, o *socialismo*”. Aliás, ter um *socio* (não alguém *del gobierno*) imerso em uma agência *socialista* – pertencente ao Estado – funcionava como uma das melhores maneiras de angariar recursos para intercâmbios entre *socios* e para a manutenção das múltiplas e tensas resoluções do *sociolismo*.<sup>22</sup> Ousaria afirmar – mesmo com a possibilidade de estar enganado – que lidei com sujeitos *sociolistas* que agiam entre as contingências das políticas,

---

<sup>22</sup> Uma amiga de La Habana usava a instituição estatal onde trabalhava para comercializar os *pomos* de mel que seus pais enviavam semanalmente do interior de Matanzas.

instituições e ideologias *socialistas*. Com isso, pretendo afirmar que estas últimas, ainda que impusessem constrangimentos<sup>23</sup> e repreensões autoritárias àquelas, não determinavam todas as suas potencialidades nem eram uma prerrogativa para sua existência. Parece-me que a aproximação sarcástica entre os dois termos tende a dificultar o surgimento de análises que saiam do problema da centralização e façam com que o *sociolismo* seja compreendido não simplesmente como uma resposta contrária a ela, mas como, em si mesma, uma teoria da relação e das resoluções entre pessoas, objetos e dinheiro no campo das provisoriiedades.

Com a mesma criatividade para tramar respostas práticas às emergências que apareciam, alguns de meus conhecidos do *batey* imaginavam a aplicação da lógica *sociolista* em outros lugares como um meio profícuo de “resolver” a vida, “o teto”, “o soldo”. Como estavam acostumados a lutar ali no *campo*, projetavam que só teriam a ganhar com as vantagens abertas com o deslocamento para algum *allá*. Certa vez, um amigo que trabalhava com agricultura, pensando *sociolisticamente*, disse-me, com segurança, que ele seria rico no Brasil, porque conseguia *acotejar* (arrumar, adaptar) bem as situações, encontrar brechas para agir e não tinha medo de “arriscar-se”. Ele ficou surpreso ao saber que meus parentes tinham um sítio, mas não cultivavam nada nele: “Que isso! Me leve para lá!”. Afirmou que trabalharia a terra e que logo faríamos (como *socios* amigos, não se pode deixar de frisar) dinheiro: “O cubano não para, busca condições. Pode transformar, fazer coisas”. E já “via adiante”: na *finca* (já transformada em algo nosso), plantaria alface e outras folhas, tudo sem agrotóxico, “porque isso é o que se vende *allá*”. “Hortaliça”, fechava seu raciocínio sobre a potente lavoura, “esse é o plantio que mais interessa aos estrangeiros”. Para ressaltar ainda mais sua força e habilidade em “acomodar”, “ajeitar”, acrescentou: “Se não tem corrente elétrica, pego um pedal de bicicleta e faço corrente”. Para ele, nada era um entrave intransponível. E não se alocava como único detentor dessa qualidade. Pelo contrário, encontrava semelhantes entre

**23** Escutei, várias vezes, a menção a um *bloqueo interno*, isto é, obstáculos governamentais e legais que emperram as engrenagens de funcionamento do *sociolismo*. Na expressão citada, há um jogo – como não surpreende – com *el bloqueo*, o embargo norte-americano.

seus familiares e outras pessoas do *batey*. Até mesmo Fidel Castro, numa aproximação inesperada, aparecia, em seu discurso, como um *sociolista*, isto é, como alguém que usava das artimanhas dos “escapes” para fazer com que o socialismo fosse adiante: “Vocês [americanos] não querem fazer negócios conosco, *acotejamos* [relacionamos pessoas, coisas, inventos, governos, dinheiros] por outro lado”.

Há um outro aspecto a ser considerado. Nas etnografias que mobilizam os *socios*, estes tendem a ser entendidos como agentes característicos de um “socialismo tardio”, “pós-soviético” ou do Período Especial. É como se buscassem produzir a origem de um léxico *callejero* específico que explicaria a existência de um tipo completamente novo de interação das pessoas com o socialismo, no qual se veria um movimento de reação e resistência a ele. Mas esse seria, de fato, um vocabulário do pós-1990? Para onde uma demarcação temporal aparentemente simples encaminha a discussão?

Poderia, desde já, pegar de empréstimo um exemplo de Oscar Lewis *et al.* (1977) para desbancar o argumento de um glossário de novidades em “tempos de transição”. No entanto, em vez disso, proponho uma rápida leitura do debate sobre as reverberações da fragmentação do bloco soviético na economia cubana, tendo, entre muitas de suas consequências, o crescimento exorbitante da chamada “segunda economia”<sup>24</sup> e, não menos relevante, de uma “sociedade civil” recheada de atores sociais emergentes e ainda desconhecidos dos estudos daquela época.<sup>25</sup> Tudo isso se tornou objeto de predileção de economistas e cientistas sociais que tentavam

<sup>24</sup> Steven L. Sampson (1987, p. 121), com base numa análise das antigas economias da União Soviética e dos países do Leste Europeu, traz a seguinte definição de “segunda economia”, também explorada para o caso cubano por Pérez-López (1995): “[...] nesses países, frequentemente, ela é o equivalente do que é o mercado ou primeira economia nos países capitalistas. Algumas dessas atividades são simplesmente o que chamariam de empreendedorismo capitalista: o camponês que planta em sua terra e vende os produtos no mercado livre, transações especulativas, pagamento de intermediários, aluguel de imóveis, empréstimo de dinheiro e administração de negócio privado. [...] Relatos populares tendem a denominar a segunda economia da Europa oriental [...] de ‘ilhas de capitalismo’, nas quais o espírito da livre iniciativa prospera, apesar da burocracia sufocante”.

<sup>25</sup> Ver Dilla (1996), Hearn (2004), Henken (2000) e Pérez-López (1995).

compreender uma “sociedade” que apresentava similitudes com as experiências dos países que se desvincularam da economia planificada, mas que, ao mesmo tempo, não se encaixava totalmente nos modelos teórico-analíticos existentes. A ilha permanecia em uma efervescente e estranha mistura, como se sofresse uma “segunda revolução social, cultural e política” (Hernández *et al.*, 2005, p. 5). Alguns pontos tangenciavam uma economia de mercado; outros, porém, permaneciam coerentes com o centralismo. Surgiam “coletivos” organizados no interior da rubrica “sociedade civil”, mas, paradoxalmente, tais associações não se efetivavam sem que sofressem algum tipo de controle do Estado (Fernandes, 2004).

Um cenário de tantas diversidades não passava ileso de projeções para o futuro, sobretudo no campo econômico. Pérez-López (1995, p. 180) salienta que a “segunda economia”, por ter lido com “as forças do mercado” já naquela época, exerceeria “um papel crucial na transição de Cuba para uma economia de mercado”. Passados um pouco mais de vinte anos, a esperada transição não ocorreu, e o que ele denominava “segunda economia”,<sup>26</sup> com alterações em função das adaptações das legislações governamentais, seguiu como uma prática rotineira. Mais que previsões, esse autor fez, nos idos da década de 1990, um apontamento capaz de pôr em dúvida a afirmação da emergência de um “léxico de referência” associado aos “esforços diários” para se consumir no “socialismo tardio” (Weinreb, 2009, p. 65). Ele dizia: “Ao longo de seu período socialista, Cuba teve uma considerável segunda economia. Sua magnitude expandiu, significativamente, nos últimos anos da década de 1980, quando a primeira economia entrou em uma severa recessão” (Pérez-López, 1995, p. 183).

Se, como em outros países socialistas (Humphrey, 1995; Sampson, 1987), a “segunda economia” nunca se extinguiu em Cuba – nem mesmo nos tempos de maior força das ideologias da revolução, como sinaliza Pérez-López (1995) –, é bastante provável a existência de um linguajar específico desse local de ação não burocratizado. A probabilidade se comprova quando se observa uma consideração de Ruth Lewis e Susan Rigdon (1977) sobre a

---

**26** Não faço uso dessa noção. Sigo as nomenclaturas e considerações econômicas propostas por meus interlocutores.

investigação de Oscar Lewis em Las Yaguas. Elas descrevem as dificuldades e a demora para se transacionar com o governo – “fonte de todos os bens e serviços” – a manutenção material diária do grupo de pesquisadores engajados no projeto do americano. Para fugir da burocracia oficial e acelerar o processo, era necessária a inserção de um personagem: o *socio* – “contatos pessoais informais com amigos, parentes, associados ou qualquer um que desejasse ajudar” (Lewis; Rigdon, 1977, p. xiii). Como assinalado em outro momento deste capítulo, o governo revolucionário tentou, desde os primeiros anos, extirpar as atitudes “indisciplinadas” por meio de diversas frentes, como a vigilância contínua dos CDRs, porém nunca alcançou tal objetivo, bastando dizer que a conclusão de Pérez-López (1995) demonstra exatamente isso.

A especificação de uma origem lexical tardia não é em si o que mais importa aqui, mas um de seus efeitos. Para determinar a emergência, por exemplo, da palavra *socio* no Período Especial, e não somente o aumento de seu uso ou os novos sentidos que passou a ganhar, há que se estabilizar o período revolucionário anterior, como se, antes, os interstícios do controle socialista não fossem ocupados por outras formas e perspectivas de ação individual e associativa para *resolver lo suyo*.<sup>27</sup> Tal estratégia, em certa medida, alia-se à problemática do aparecimento de uma *doble moral*, um suposto dilema ético e prático com o qual os novos “atores sociais cubanos” passaram a lidar a partir das recessões econômicas e, concomitantemente, da dolarização e do florescimento de atividades de troca e compra não puramente socialistas.

A *doble moral* consiste na determinação de uma linha divisória entre *lucha* e *consciencia*: a primeira repousaria na preocupação em “perseguir a segurança e a prosperidade individual”; já a segunda estaria direcionada

<sup>27</sup> Se, para as palavras *callejeras* do mundo do consumo, Weinreb (2009, p. 143) não tenta estabelecer um equilíbrio entre os dois momentos do socialismo cubano, o que deixa claro no título do capítulo de seu livro em que o tema é tratado, a saber, “Words and means: the Special Period lexicon” (“Palavras e significados: o léxico do Período Especial”, em tradução livre), para falar dos desengajamentos e críticas às políticas do governo, ela mostra, com base no próprio trabalho de Lewis *et al.* (1977), que, anteriormente aos anos 1990, já havia resistências individuais à ideologia unificada e unificadora do socialismo oficial.

à “participação no projeto revolucionário socialista de desenvolvimento e autodeterminação” (Bretches, 2000, p. viii). Em um intenso conflito vivido pelos sujeitos em seus contatos e interações diárias, de um lado, ficariam “as motivações privadas” da “luta pela existência”; e, do outro, “os ganhos sociais” ligados à revolução e sua “ética coletiva organizada ao redor do socialismo, da nação cubana e do internacionalismo” (p. 2). Inicialmente, esse tema apareceu em artigos de periódicos oficiais como uma forma de deslegitimar aqueles que estavam imersos em alguma atividade informal e *sociolista* para garantir uma satisfação consumista individual. Posteriormente, até mesmo os “meios de comunicação alternativa” – como se autodenominam os jornais digitais e *blogs* cubanos/dissidentes anticas-tristas, de Miami ou da ilha – passaram a manipular o conceito (que define um modo de agir) para explicar o comportamento indiferente dos que se mantinham em silêncio diante das políticas autoritárias, reunindo em um mesmo bloco funcionários de empresas públicas, médicos, estudantes universitários e trabalhadores com licença.

Dale A. Bretches (2000), a partir de uma pesquisa conduzida em La Habana entre 1994 e 1996, no auge das discussões sobre as reformas no campo do dinheiro (legalização da dupla circulação de moeda – pesos e dólar americano), dos serviços particulares e trabalho por conta própria em geral e da reorganização e distribuição de terras para cooperativas de produção,<sup>28</sup> dedica uma extensa argumentação para demonstrar como seus informantes sofriam para equilibrar, psiquicamente, *consciencia e lucha*. Ele explicita dados etnográficos fascinantes desse conturbado momento – reuniões de CDRs, busca de serviços particulares, desenvolvimento de carreiras individuais e características da *lucha* e de como as pessoas se moviam entre diferentes problemas e organizavam a casa e o bairro em Miramar. Contudo, na tentativa de compreender esse equilíbrio, põe de lado um esboço do que seria o socialismo da perspectiva dos sujeitos nele

<sup>28</sup> Em 1993, com a lei nº 142, como um paliativo aos problemas de produção alimentícia, surgiram as Unidades Básicas de Producción Cooperativa, as quais permitiram que extensas áreas estatais fossem repassadas como usufruto para cooperativas de trabalhadores, a fim de que fossem usadas para a plantação de vários cultivos e também de cana-de-açúcar.

envolvidos para discutir uma possível “crise de caráter” (e aqui se vê, com outra nomenclatura, a ideia de *doble moral*).

Ao acentuar essa aparente “crise”, o passado socialista é posto como um modelo de equilíbrio, no qual as regulações e as definições de modos de portar advindas do socialismo revolucionário controlariam as forças do individualismo da “luta” (Bretches, 2000, p. 214). O autor não dá exemplos claros dessa harmonia; os sinais mais evidentes de seu texto conduzem o leitor à visão de uma extrema preponderância do que designa como “consciência”. Os escapes de antes perdem lugar. Impossível questionar o papel marcante da retórica revolucionária na conformação de concepções de como agir e/ou pensar. Como conta um dos informantes de Mona Rosendahl (1997, p. 133) em uma entrevista por volta de 1989: “Eu criei meus filhos com as seguintes normas: na vida – servir, honrar, ter vergonha –, na revolução – trabalhar, sacrificar-se e lutar”. De toda forma, tal como sugerem alguns dos testemunhos recolhidos por Lewis *et al.* (1977) e também as lembranças relatadas pelas pessoas do *batey* – sobretudo as que não tinham *fincas* e precisavam comprar alimentos no mercado clandestino para inteirar os *mandados* da *libreta*, que, já nos anos 1980, não “alcançavam” –, havia uma maleabilidade entre fala e prática. Rosendahl (1997) oferece um entendimento dessa maleabilidade. Ela destaca que, de acordo com suas experiências de campo, havia uma

interação entre a ideologia oficial – hegemônica, unificada e “fechada” – e a “*versão popular ou folk*” – diversificada, flexível e aberta. Essa visão do socialismo não se funda em um unificado e bem-organizado conjunto de ideias totalmente compatíveis, mas, em vez disso, em versões, como as que existem em quaisquer representações culturais da vida cotidiana. (Rosendahl, 1997, p. 4-5; grifos meus)

A antropóloga não pretendia propor uma teoria do *socialismo*; fora simplesmente estudar, entre outras questões, “como o socialismo era apresentado às pessoas e como elas reagiam à ideologia [revolucionária]” (Rosendahl, 1997, p. 3). Nesse movimento de verificar reações, tocou, assim vejo, em um ponto de grande importância: a ideia de “*versão popular*” do

socialismo, dentro da qual pôde “enfatizar a criatividade e a atividade das pessoas [...] para criar, recriar, denunciar, fortalecer, questionar e reforçar [a ideologia política socialista]” (p. 3). Já Bretches (2000), partindo de algo preestabelecido – como disse, falava-se na mídia de uma *doble moral* –, não observa que a “luta” aparecia numa “consciência”, como demonstra Rosendahl, que se faz em “versões”, não sendo generalizante, ainda que exista um discurso revolucionário que tente sustentar modelos de valores a serem respeitados e seguidos. Afastando-se da possibilidade de “versões”, o que ele encontra é o falso dilema da “crise de caráter”. Com Doyon (2005), afirmaria que seus interlocutores apenas lhe mostraram a prática de um socialismo *à sa mesure*, ou seja, na medida das possibilidades do que tinham disponível para fazê-lo existir.

O que a experiência de Bretches (2000) pode ensinar? A necessidade de coordenação daquilo que concebia como um “duplo caráter” era mais uma questão do antropólogo americano do que propriamente de seus interlocutores, que continuavam fazendo seu socialismo com a “luta” e a “consciência” e indo aos encontros dos CDRs, mas que também buscavam proveitos para si mesmos, com o emprego de táticas individuais. Havia, suponho, uma incompatibilidade de premissas, de modos de usar as palavras. Bretches não estava preparado para encarar o *sociolismo* (uma “versão *folk*” das relações, para voltar novamente a Rosendahl) atuando no socialismo.

Com as práticas observadas no *batey* ou a partir dele, tentei pôr em suspenso qualquer definição desenraizada de socialismo e atentar-me para o que era performado (Mol, 2002), experimentado e experienciado por meus interlocutores. O exercício proposto por Marilyn Strathern (2014) de repensar o sentido e os limites do *at home* e dos conceitos antropológicos ante as noções nativas me incentivou nesse movimento de suspensão. As indagações da antropóloga britânica instigaram-me a refletir sobre o idioma mobilizado pelos habitantes do *batey* para descrever suas experiências sociais, expectativas ou esperas e teorizações sobre como os “negócios” e os arranjos entre diferentes agentes funcionavam. Para escapar das armadilhas da familiaridade, esbocei narrativas que intentaram indicar como o socialismo lhes “pertencia”. Disso sobreveio a movimentada mecânica *sociolista*. Uma mecânica que atua nas brechas, no que resta e no

que se arranja “por fora”, para reconstituir a vida a partir de sucatas descentralizadas, redistribuições e resoluções de coisas e interações (in)tensas entre *socios*, familiares, amigos, estrangeiros, inimigos, *chivatos* e *gente del gobierno*. Uma mecânica que, *por la izquierda* e na própria corrente do socialismo oficial, permite que aconteçam alquimias (sociais) em meio a incertezas e medos. Ainda que de certa maneira.

## REFERÊNCIAS

BOHEMIA. Havana, ano 53, n. 3, 15 jan. 1961.

BRETCHESS, Dale. *Culture and economy in Cuba's transition: an anthropological perspective*. 2000. Tese (doutorado em Antropologia) – University of California, 2000.

BROTHERTON, Sean. *Revolutionary medicine: health and the body in post-Soviet Cuba*. Durham: Duke University Press, 2012.

CASTRO, Carlos Gomes de. No hay vida: desmantelamentos e permanências em *bateyes* cubanos. *Etnográfica* [on-line], v. 24, n. 2, p. 371-400, 2000. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/8916>. Acesso em: 25 jul. 2021.

CASTRO, Carlos Gomes de. *Hacer la vida: inventos, negócios e trampas em um batey cubano*. 2017. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

CASTRO, Fidel. Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario, a su llegada de la Organización de Naciones Unidas, en la concentración frente a palacio, el 28 de septiembre de 1960. Havana, 28 set. 1960. Disponível em: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f280960e.html>. Acesso em: 12 set. 2016.

CASTRO, Fidel. Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz en el acto de Clausura del II Congreso de los CDR, efectuado en el teatro Karl Marx, el 24 de octubre de 1981. Havana, 24 out. 1981. Disponível em: <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-en-el-acto-de-clausura-del-ii-congreso-de-los-comites-de-defensa-de>. Acesso em: 12 set. 2016.

CASTRO, Fidel. Discurso no teatro Karl Marx, em 4 de abril de 1997. *Granma*, Havana, p. 4-6, 8 abr. 1997.

- CUNHA, Olívia. Estática milagrosa: uma introdução aos espaços-tempo em transformação em Cuba. In: CUNHA, Olívia. *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010. p. 9-33.
- DILLA, Haroldo. *La participación en Cuba y los retos del futuro*. Havana: Centro de Estudios sobre América (CEA), 1996.
- DOYON, Sabrina. Une révolution à sa mesure: diversité des pratiques environnementales communautaires à Cuba. *Anthropologie et Sociétés*, v. 29, n. 1, p. 121-143, 2005.
- FERNANDES, Sujatha. Critical perspectives on civil society. In: FONT, Maurice A. (org.). *Cuba today: continuity and change since the “Período Especial”*. Nova York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 2004. p. 3-12.
- FERNANDES, Sujatha. Feito em Havana: *rap, espaço e política racial*. In: CUNHA, Olívia M. *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010. p. 425-446.
- FERRARIO, Giorgio. *Fortaleciendo la resiliencia de las comunidades afectadas por el huracán Sandy en Cuba: evaluación de la operación huracán Sandy en Cuba, 2012-2013*. [S.l.]: [s.n.], 2013. (Consultor independiente).
- GENTE DE ZONA. *Me da tremenda pena*. Cuba, 2008. Canção. Compositores: Jacob Carmenates Yosdany, Delgado Hernandez Alexander, Otero Van-Caneghem e Fernando Lazaro.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GORDY, Katherine. Dollarization, consumer capitalism and popular responses. In: FONT, Maurice A. (org.). *Cuba today: continuity and change since the “Período Especial”*. Nova York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 2004. p. 13-30.
- GRANMA. Havana: PCC, 17 maio 1997.
- GUEVARA, Ernesto. El socialismo y el hombre en Cuba. In: GUEVARA, Ernesto. *Obras escogidas*. Santiago de Chile, 2004. [1965].
- HEARN, Adrian. Political dimensions of international NGO collaboration with Cuba. In: FONT, Maurice A. (org.). *Cuba today: continuity and change since the “Período Especial”*. Nova York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 2004. p. 209-227.
- HEARN, Adrian. *Cuba: religion, social capital, and development*. Durham: Duke University Press, 2008.

HENKEN, Ted. Last resort or bridge to the future? Tourism and workers in Cuba's Second Economy. *Cuba in Transition*, Flórida, Association for the Study of the Cuban Economy, n. 10, p. 321-336, 2000.

HERNÁNDEZ, R. et al. Introducción. In: HERNÁNDEZ, R. et al. *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*. Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005. p. 1-18.

HERNANDEZ-REGUANT, Ariana. Cuba's alternative geographies. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 275-313, 2005.

HERNANDEZ-REGUANT, Ariana. Writing the Special Period: an introduction. In: HERNANDEZ-REGUANT, Ariana (org.). *Cuba in the Special Period: culture and ideology in 1990s*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2009. p. 1-20.

HERNANDEZ-REGUANT, Ariana. A *timba* de Havana: um som macho para o sexo negro. In: CUNHA, Olívia M. *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010. p. 447-492.

HOLBRAAD, Martin. *Belief in necessity: Ifá divination and money in contemporary Havana*. 2002. Tese (doutorado em Antropologia) – King's College, University of Cambridge, Cambridge, 2002.

HOLBRAAD, Martin. Dinheiro e necessidade no Período Especial de Havana. In: CUNHA, Olívia M. *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010. p. 367-393.

HUMPHREY, Caroline. Creating a culture of disillusionment: consumption in Moscow, a chronicle of changing times. In: MILLER, D. (ed.). *Worlds apart: modernity through the prism of the local*. Londres: Routledge, 1995. p. 43-68.

LEWIS, Oscar et al. *Four men living the Revolution: an oral history of contemporary Cuba*. Champaign: University of Illinois Press, 1977.

LEWIS, Ruth; RIGDON, Susan M. Introduction. In: LEWIS, Oscar et al. *Four men living the Revolution: an oral history of contemporary Cuba*. Champaign: University of Illinois Press, 1977. p. vii-lxv.

MOL, Annemarie. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

O'HEARN, Dennis. *The second economy in consumer goods in the services in the USSR*. Califórnia: University of California, 1986.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Consejo Nacional de Cultura, 1963. [1940].

PÉREZ-LÓPEZ, Jorge F. *Cuba's second economy*: from behind the scene to center stage. Nova Jersey: Transaction Publishers, 1995.

PERTIERRA, Cristina. Inventar: recent struggles and inventions in housing in two Cuban cities. *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum*, v. 15, p. 78-92, 2008.

PERTIERRA, Cristina. Private pleasures: watching videos in post-Soviet Cuba. *International Journal of Cultural Studies*, v. 12, n. 2, p. 113-130, 2009.

PERTIERRA, Cristina. Materialidade da escassez: as residências urbanas de Cuba e sua cultura material. In: CUNHA, Olívia M. *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010. p. 395-423.

PERTIERRA, Cristina. *Cuba*: the struggle for consumption. Florida: Caribbean Studies Press, 2011.

RODRÍGUEZ, Maylan A. *La callada molienda*. La Habana: Ediciones La Memoria, 2013.

ROSENDAHL, Mona. *Inside the revolution*: everyday life in socialist Cuba. Nova York: Cornell University Press, 1997.

SAINSBURY, Brendan; WATERSON, Luke. *Lonely planet*: Cuba. São Paulo: Globo, 2012.

SAMPSON, Steven L. The second economy of the Soviet Union and Eastern Europe. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 493, The informal economy, p. 120-136, set. 1987.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-157.

VERDERY, Katherine. Theorizing socialism. *American Ethnologist*, v. 18, p. 419-439, 1991.

WEINREB, Amelia Rosenberg. *Cuba in the shadow of change*: daily life in the twilight of the revolution. Flórida: University Press of Florida, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. Bem-vindos ao deserto do real!. São Paulo: Boitempo, 2011. [2002].

ZURBANO, Roberto. El rap cubano: can't stop, won't stop the movement! In: HERNANDEZ-REGUANT, Ariana (org.). *Cuba in the Special Period*: culture and ideology in 1990s. Nova York: Palgrave MacMillan, 2009. p. 143-158.

4

# **FAMÍLIA, APRENDIZAGEM E COTIDIANO ENTRE IMIGRANTES SURINAMESES NA HOLANDA<sup>1</sup>**

Thiago Niemeyer

## ***A quebra da mandala***

Em frente a uma loja de comida indiana, em uma grande cidade holandesa, um casal de imigrantes recém-chegado do Suriname conversava comigo sobre um acontecimento aparentemente prosaico: um episódio de mau comportamento (não intencional) de seu filho mais novo na casa de seus anfitriões, um casal de primos já bem estabelecido na Holanda desde os anos 1980. Aproximando-se dos 40 anos de idade, ambos reclamavam do fato de terem de emigrar de seu país natal, onde até pouco tempo viviam como “crioulos<sup>2</sup> de classe média”, por conta da “crise”. O episódio do qual falávamos, enquanto comíamos *rotis* – iguaria particularmente apreciada na antiga colônia holandesa e popularizada pela marcante presença indostana no país –, tinha a ver com a derrubada de uma mandala indiana na casa de seus primos pelo garoto de apenas 12 anos de idade. Não se tratava de um ato de travessura, pelo contrário: a ideia do menino era pendurar a bolsa da mãe no gancho que sustentava o artefato, colocando-o cuidadosamente sobre a mesa. Conquanto os anfitriões tivessem entendido o

---

**1** Este capítulo só foi possível graças ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS/UFRRJ) no financiamento da pesquisa de campo na Holanda em dezembro de 2016.

**2** Termo utilizado para descrever afro-surinameses descendentes de escravizados libertos e habitantes da capital, Paramaribo, ou de regiões adjacentes, em oposição aos *maroons*, que, de modo geral, vivem no interior e cujos ancestrais são escravizados fugidos.

ocorrido, minimizando-o, pediram gentilmente que o jovem Jon fosse alertado acerca da maneira correta de se comportar naquele “contexto”, que chamavam “ambiente” holandês.<sup>3</sup>

Não havia dinheiro que pagasse a mandala, adquirida em uma das primeiras viagens internacionais que o casal de anfitriões havia feito durante as férias, desde que imigrara na segunda metade da década de 1980. Mais importante: ainda que isso fosse possível, não caberia pedir a um parente surinamês que pagasse por algo tão caro (um amigo neerlandês, como me foi observado, certamente chegaria a um acordo financeiro que impediria menções futuras do caso pelos anfitriões, sob pena de cessação completa das relações interpessoais – “*bakras*<sup>4</sup> não têm senso de humor”). O caso da mandala acabaria por se tornar mais uma das anedotas tragicônicas familiares que exemplificam a “inadaptação” do imigrante surinamês em seus primeiros movimentos na Holanda. Jon, que disse não querer que o caso voltasse a ser mencionado, afirmou estar “profundamente triste”, já que, embora achasse engracadas as histórias de desentendimentos migratórios contadas por seus parentes, não se sentia feliz em ser protagonista de uma delas. Segundo ele, a mandala era removível, mas o exíguo espaço do apartamento provocou um erro de cálculo que o fez esbarrar no sofá – “Agora vão falar dessa roda feia e idiota para sempre”. Outro problema era o fato de seus pais terem se tornado bem mais rígidos depois do episódio, impondo-lhe uma disciplina quase espartana, que limitava, inclusive, a altura da sua voz ou o espaço que seu corpo ocupava enquanto gesticulava. “Esse objeto é do diabo”, ele concluiu.

A rigidez, considerada desproporcional pelo menino, é em grande parte fruto do constrangimento dos pais. Por estarem hospedados na casa de parentes que dispõem de mais recursos e de nacionalidade holandesa, e cujo abrigo, ainda que por obrigação, caracteriza enorme “gentileza” (outros parentes, em outras cidades, não puderam recebê-los por um repertório

<sup>3</sup> As noções de “contexto” e “ambiente” serão problematizadas adiante.

<sup>4</sup> Nome dado aos holandeses – mas também aos brancos, de maneira mais geral – no crioulo da capital surinamesa.

diverso de razões – e há sempre dúvida quanto à sinceridade dessas desculpas), cada pequeno passo em falso é alarmante, na medida em que pode colocar o projeto migratório em risco. Adaptar-se, assim, é uma “necessidade”.

Depois de dez meses de campo no Suriname, em viagens entre 2010 e 2012, e mais seis na Holanda, também em 2012, minha última viagem a campo, em dezembro de 2016, serviu para dar sentido a dados recolhidos em momentos e situações diversos de incursões etnográficas anteriores. O tema da “adaptação” era mobilizado toda vez que se falava sobre “deslocamento”, entendido em sentido literal – o que incluía desde movimentos migratórios até a exposição de comidas a certas temperaturas e condições. Certos pratos não se adaptam bem a ambientes específicos, do mesmo modo que o idioma neerlandês não se adapta bem a certas conversas, sendo preferido (ou prescrito) o uso da língua crioula. Apresento esses dados para evidenciar o objetivo do capítulo: proceder a uma releitura atenta de fenômenos antes considerados “prosaicos” ou “pouco relevantes”, versando simultaneamente sobre a importância dos “deslocamentos”, tanto ecológicos quanto mentais, implicados no conceito de “adaptação”, conforme aventado por meus interlocutores e presente nos movimentos descritivos que proponho como etnógrafo. Episódios como o daquele quebra da mandala ganham aqui destaque quase exemplar, na medida em que forçam o etnógrafo a rever seu modo de organizar dados de campo já aparentemente “cristalizados”. A partir da mobilização de autores específicos, dados etnográficos anteriormente entendidos como “fundo” – refiro-me às composições paisagísticas implicadas em movimentos de descrição etnográfica<sup>5</sup> – passam a figurar em primeiro plano.

De tal modo, enfatizam-se dados entendidos como “superficiais”, des-  
tituídos de maiores cuidados por sua “banalidade” própria – modos de caminhar, relações com espaços cotidianos, intenções comunicativas, interações com objetos e materiais, etc. O que pude depreender de minha última viagem de campo, na qual meus interlocutores, novos e antigos, ocupavam o lugar de “migrantes” – mais ou menos bem estabelecidos –,

---

<sup>5</sup> Para uma digressão mais detida acerca da aproximação entre antropologia e paisagismo, cf. Ingold (2011a).

e não mais, no caso dos antigos, de “crioulos”, “hindustanos”, “judeus”, “muçulmanos”, donos de estabelecimentos comerciais ou participantes de rituais mágicos, é que a noção de “adaptação” – e seus correlatos – é um operador fundamental no modo como essas pessoas pensam corpos, materiais e transformações. Com efeito, a distinção “profundidade/superfície”, quando dissociada de sua acepção material original – a aferição da fundura de um lago, por exemplo – e transplantada para o plano “simbólico”, é inevitavelmente metafórica, fruto de analogias e aproximações nem sempre precisas.

### ***Deslocamentos, materiais, materialidade***

É famoso o trecho no qual Lévi-Strauss, em *Tristes trópicos*, compara cidades a sinfonias e poemas. Pouco lembrada, no entanto, é sua observação de que tal comparação não é “metafórica”. Congregação “de criaturas que encerram sua vida biológica em seus limites, ao mesmo tempo que a modelam usando seus atributos de seres pensantes, a cidade deriva simultaneamente da procriação biológica, da evolução orgânica e da criação estética” (Lévi-Strauss, 2009, p. 126). É, nos termos do autor, “ao mesmo tempo objeto da natureza e sujeito da cultura, indivíduo e grupo, vivida e sonhada: a coisa humana por excelência” (p. 125).<sup>6</sup>

O antropólogo, para Lévi-Strauss (2009, p. 129), deveria inserir o estudo desse objeto na elaboração de um “humanismo global e concreto”. As cidades, como quaisquer manifestações da vida social, teriam algo em comum com as obras de arte, a saber: “o fato de nascerem ao nível da vida inconsciente, coletivas no primeiro caso, ainda que individuais no segundo”. Essa diferença, no entanto, seria “secundária, apenas aparente, uma vez que as primeiras seriam produzidas pelo público, enquanto as últimas, para o público, e este, com efeito, forneceria a ambas seu denominador comum, determinando as condições de sua criação” (p. 129).

---

<sup>6</sup> Para um exame mais aprofundado das reflexões de Lévi-Strauss sobre as cidades em *Tristes trópicos*, cf. Magnani (1999).

Pelo fato de Lévi-Strauss não se ter demorado sobre o tema em elaborações posteriores, há uma observação em *Tristes trópicos* que talvez possa ser mais atentamente explorada. Trata-se da percepção do autor de que a enormidade de proporções das Américas faz com que a relação entre o tamanho do homem e das coisas aumente a tal ponto que a medida comum seja excluída. Ainda que a relação entre os termos seja eventualmente restabelecida, essa “incomensurabilidade congênita” entre Velho e Novo Mundo penetra e deforma o juízo do etnógrafo europeu. Lévi-Strauss (2009, p. 74) afirma que, objetivamente, Nova York é uma cidade, “mas o espetáculo que propõe à sensibilidade europeia é de outra ordem”, aquela das paisagens naturais do Velho Mundo. Em grau mais elevado, a natureza do Novo Mundo causaria um desajuste tal que as dimensões da Baía de Guanabara não poderiam ser apreendidas somente pelas coordenadas visuais, mas também a partir dos odores e mudanças de temperatura: as paisagens do Novo Mundo levariam o viajante europeu a uma ordem de grandeza em relação à qual ele não tem referência (p. 83-84).

Essa digressão acerca do pensamento lévi-straussiano serve para destacar dois aspectos fundamentais da argumentação aqui proposta. O primeiro diz respeito à importância da inserção dos organismos no espaço e da percepção que dele fazem. O segundo, por sua vez, versa sobre a importância dos movimentos de deslocamento nos quadros de referência do etnógrafo – e o mesmo ocorre, obviamente, com seus interlocutores.

A respeito do primeiro, deve-se reter a intuição de Lévi-Strauss acerca da estreita relação entre organização espacial e criação artística. Tais considerações corroboram reflexões recentes na antropologia, como aquelas de Ingold acerca de processos de “habilitação” (*enskillment*) – concebida como a incorporação de capacidades de atenção e resposta por agentes situados em ambientes específicos – e “tarefagem” (*taskscape*) – entendida como conjunto de inscrições acumuladas na paisagem ao longo do tempo que condicionam interações específicas entre organismo e ambiente (Ingold, 2000, 2010). Proporcionam, além disso, uma releitura das ideias de Gregory Bateson acerca de processos de “aprendizagem” e sua relação com “contextos” interacionais específicos e contrastes etológicos (Bateson,

1991, p. 2008).<sup>7</sup> Analisando o surgimento de cidades naquilo que chamou de “zonas pioneiras” do interior do Brasil, na década de 1930, Lévi-Strauss pondera que

o espaço possui seus valores próprios, assim como os sons e os perfumes têm cor, e os sentimentos, um peso [...]. Se os peixes distinguem, tal qual um esteta, os perfumes em claros e escuros, e se as abelhas classificam as intensidades luminosas em termos de peso – para elas, a escuridão é pesada, e a claridade, leve –, a obra do pintor, do poeta ou do músico, os mitos e os símbolos do selvagem devem afigurar-se-nos, se não como uma forma superior de conhecimento, pelo menos como a mais fundamental, a única verdadeiramente comum, e cujo pensamento científico constitui apenas a ponta afiada: mais penetrante porque amolada na pedra dos fatos, mas às custas de uma perda de substância; e cuja eficácia decorre de seu poder de penetrar com suficiente profundidade para que a massa da ferramenta acompanhe por completo a ponta. (Lévi-Strauss, 2009, p. 129)

Tais reflexões foram levadas adiante em *Totemismo hoje* e, posteriormente, no *Pensamento selvagem*. Em ambos os trabalhos, Lévi-Strauss ressalta a existência de uma ordem do pensamento mais “concreta” e fundamental, imediatamente ligada à experiência sensível. Esse pensamento não domesticado e “superficial” – no sentido literal do termo, um pensamento de superfície – é intuitivo, atento, e opera a partir de séries de analogias, oposições e homologias ligadas diretamente ao vivido e aos meios materiais, não a conceitos abstratos (Lévi-Strauss, 1975, p. 205). Não à toa, em *Totemismo hoje*, Lévi-Strauss chama a atenção para o fato de o “totemismo” ser um problema ilusório, fruto do isolamento de fenômenos de muito maior amplitude aos povos ditos “primitivos”. Essa “ilusão totêmica”

<sup>7</sup> Suas reflexões acerca da aprendizagem, em especial, têm sido pouco exploradas na antropologia que se convencionou chamar de “social” ou “cultural”. No entanto, em áreas como psicologia da Gestalt, comunicação, teoria da aprendizagem e arqueologia, suas ideias têm ganhado força – um dos subtextos aqui é o teste do rendimento analítico dessa teoria em contextos etnográficos específicos.

é bastante bem exemplificada quando o autor menciona a divisão de soldados que se identificavam com o arco-íris – considerando-o, inclusive, bom presságio –, por conta da ocorrência frequente do fenômeno natural nas proximidades de suas fileiras de formação (Lévi-Strauss, 1975).

O segundo aspecto que merece maior atenção se refere a deslocamentos – não apenas espaciais – e suas implicações cognitivas, e ao quanto eles afetam o etnógrafo – e, por extensão, seus interlocutores – em suas experiências sensíveis e comportamentos mais prosaicos. Tal ideia vai ao encontro das reflexões de Bateson (1991) acerca da noção de deutero-aprendizagem, segundo a qual deslocamentos – tratados pelo autor como “mudanças de contexto” – provocam alterações em padrões reativos preestabelecidos, ocasionadas pelo acesso a novos modos de totalizar experiências vividas.

A mesma linha de pensamento é adotada por Tim Ingold acerca da oposição entre noções de “materialidade” e os “meios materiais” em si, que já ocupa papel central em sua obra desde, pelo menos, *Perception of the environment* (2000). Em seu mais recente livro, *Estar vivo*, o autor propõe que o leitor examine uma pedra com as mãos, dando ênfase às suas propriedades características, não à sua “materialidade” (Ingold, 2011a). O que Ingold pretende, com o convite, é chamar a atenção para a maior importância que as ciências sociais conferiram, ao longo do século XX, ao “simbólico” em detrimento do “material” (Ingold, 2011a, 2011b). Fundou-se, nesse movimento, uma noção idealizada de “materialidade” que confere primazia a noções generalizantes acerca daquilo que os objetos venham a ser em detrimento de suas propriedades materiais únicas (Ingold, 2011a).<sup>8</sup>

É esse o espírito que anima o exame de dados recolhidos, em ocasiões e inserções distintas, na experiência concreta do trabalho de campo. Esses dados, inevitavelmente contaminados pelas diferentes inserções, durações,

<sup>8</sup> A aparente desconexão entre a inspiração nitidamente fenomenológica de Ingold e o estruturalismo pode ser reajustada a partir das reflexões de Merleau-Ponty em seu clássico artigo “de Mauss a Lévi-Strauss”. Nele, o autor ensaia um movimento de dissolução de dicotomias, como sujeito/objeto e consciência/coisa em si, que julga já presente no pensamento de Lévi-Strauss. De tal modo, a tarefa distintiva da antropologia seria o “emparelhamento da análise objetiva com o vivido” (Merleau-Ponty, 1980, p. 1.999).

ritmos e amadurecimentos provocados pelo efeito do tempo e por novas incursões etnográficas,<sup>9</sup> são postos a dialogar com teorias antropológicas da aprendizagem e da comunicação e com reflexões sobre a importância dos materiais em antropologia. O episódio da mandala, em diálogo com experiências pregressas de pesquisa (mais ou menos evidentes no texto), aparece como chave para essa análise do efeito dos deslocamentos e dos meios materiais mencionados – e acompanha o deslocamento do pensamento do etnógrafo acerca de seu próprio material e de suas inserções em campo. Tal uso da teoria como aparato de inteligibilidade de fenômenos entendidos como “superficiais” é marcadamente influenciado pelas reflexões de Roy Wagner (2010) acerca do valor heurístico da noção de “cultura” como modo de descrição de fenômenos que impõem “um mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida as dispensa completamente” (Goldman, 2011, p. 203).



Retornando ao episódio relatado no começo do texto, toda a pilhória em torno da derrubada da mandala não é apenas uma história engraçada. Em minha experiência etnográfica, ouvi muitas delas. Com o caso de Jon e a mandala – contado à exaustão nos dias que se seguiram e tornado parte do repertório familiar –, observei que há um aspecto de regulação comportamental implicado nessas brincadeiras: o furor em relação ao objeto quebrado dá lugar à formulação de uma história cujo objetivo é censurar o comportamento do menino, que, na opinião de seus anfitriões, foi imprudente ao tentar remover um objeto da parede utilizando passadas largas e movimentos de braço excessivamente amplos em um ambiente tão pequeno (o caminhar do jovem era bastante diferente daquele de seus primos holandeses). Quaisquer admoestações exasperadas poderiam ofender os pais do jovem, que, mesmo em situação de dependência em relação a seus anfitriões, eram “membros da família”. Colocar o menino no centro das

<sup>9</sup> Recordemos que *Tristes trópicos* é um livro produzido quase duas décadas depois da viagem de Lévi-Strauss ao Brasil.

atenções, imitando exageradamente seus modos como desgraciosos e sua postura como descuidada – sem, no entanto, pôr em dúvida seu caráter ou ser assertivo –, apareceu como solução ideal: a um só tempo forçou seus pais a enrijecerem a vigilância e envergonhou o jovem, que passaria, durante toda a minha estadia, escutando uma história que levava os presentes (incluindo seus pais) a gargalhadas histriônicas. Essas gargalhadas não são necessariamente sinceras: não rir desse tipo de brincadeira é considerado extremamente rude, até mesmo pelos pais do menino. Em incursões etnográficas anteriores, tanto na Holanda quanto no Suriname, ouvi muitas dessas histórias, contadas aos risos, com ou sem a presença de seus protagonistas. Quando presentes, contudo, já estavam velhos demais para realmente se importarem com a brincadeira, que, olhando em retrospecto, era contada na frente de outros jovens, alertando-os para o risco de se tornarem protagonistas, até o fim de suas vidas, de histórias vexatórias.

Observando a desproporção dramática entre o ocorrido e o modo como a história era contada, constata-se que as caretas, gritos, imitações, imitações vocais e *performances* físicas tinham por objetivo causar mal-estar no jovem, que, sempre que possível, se retirava da conversa discretamente – trancar-se em algum cômodo apenas piorava a situação, como eles próprios me contavam. Era necessário aguentar a gozação com a maior altivez possível, ainda que isso fizesse o menino se sentir “humilhado”.

Em relação à “regulação de comportamentos” mencionada anteriormente, refiro-me a fenômenos de qualidade similar ao Naven, ritual de travestismo praticado por uma pequena população austronésia – os Iatmul da Papua Nova Guiné –, analisada por Gregory Bateson em etnografia homônima. Nela o antropólogo britânico examina o contraste etológico entre os gêneros como regulador de circuitos de causalidade autocorretivos que funcionariam em sentido contrário à entropia,<sup>10</sup> corroborando a estabilidade relativa do “sistema social” iatmul (Bateson, 2008). A noção de “cismogênese”, sua mais célebre contribuição à teoria antropológica, baseia-se justamente na análise de circuitos regulados a partir da evocação de padrões de comportamento mutuamente anulatórios.

---

<sup>10</sup> Medida que determina o grau de desordem em um sistema dinâmico.

Em linhas gerais, a cismogênese tem por objeto aquilo que Bateson (2008, p. 219) chamou de “estudo das reações dos indivíduos às reações de outros indivíduos”. Os tipos de comportamento mencionados anteriormente se dividem em dois padrões opostos em princípio: a simetria, na qual comportamentos do mesmo tipo levariam à ruptura do sistema por “atrito”; e a complementaridade, em que os processos de diferenciação causariam tamanho afastamento que colocariam a “estabilidade relativa” em risco justamente por testar sua “flexibilidade”. A alternância prescrita desses padrões, encontrada na “lógica interna da sociedade Iatmul” (p. 24), funcionaria para evitar a desagregação do próprio “sistema social”. De acordo com Bateson, é “necessário pensar a cismogênese não como um processo que avança inexoravelmente, mas, antes, como um processo de mudança que, em alguns casos, é ou controlado ou continuamente contrariado por processos inversos” (p. 230).

### ***Dentro e fora***

Em conversa informal, Jon contou-me que sabia ser errado “mexer nas coisas dos outros” e que já tinha sido alertado por seus pais a esse respeito. A falta de “espaço”, no entanto, forçava-o a um comportamento errático, uma vez que cada pequeno movimento devia ser excessivamente calculado, tanto em casa quanto na rua. No primeiro caso, havia muitos objetos frágeis e valiosos que podiam ceder a qualquer momento por conta de um passo em falso. E o espaço exígido dos apartamentos, aliado ao gosto por ambientes decorados de modo sofisticado, fazia com que sempre houvesse algo a ser derrubado, o que provocava “medo” de causar prejuízos. Por esse motivo, não era possível perambular com naturalidade pela casa e, uma vez que tampouco era possível assistir à TV o tempo todo, manter-se parado em um mesmo lugar era uma tarefa árdua. Não obstante mais espaçosa, a rua também não correspondia à ideia que o jovem fazia de uma “rua”, onde o traçar de itinerários aleatórios e as caminhadas livres eram praticáveis.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Tim Edensor (2008), em artigo recente, descreve práticas de caminhar por entre ruínas industriais, entendendo-as como atividades nas quais o ato de seguir linhas preestabelecidas

A oposição “dentro/fora”, assim, não fazia o mesmo sentido no novo “ambiente”. Nenhum lugar ficava verdadeiramente “fora”. Na rua, o comportamento entendido como “padronizado” das pessoas e suas relações com veículos (carros e bicicletas), a morosidade da caminhada interrompida por sinais de trânsito e a vigilância diligente da polícia cerceavam a liberdade dos recém-chegados. Enquanto os mais velhos reclamavam da demora em se locomover por curtas distâncias, sem o uso de carros e bicicletas, adolescentes e jovens adultos reclamavam da proibição de beber ou (em menor escala) de fumar maconha em espaços “públicos”. De acordo com um de meus interlocutores – que, quando de minha primeira viagem ao Suriname, em 2010, ainda era uma criança –, os “espaços abertos” na Holanda são “públicos”, mas ali não se está verdadeiramente “ao ar livre”. Estar “ao ar livre” implica a possibilidade de escapar da vista de outras pessoas, embrenhando-se por caminhos e trilhas originais, em que há uma maior liberdade de comportamentos, incluída aí a simples locomoção a pé ou de bicicleta por entre espaços tidos como “vazios” – terrenos baldios, pátios de terra batida, casas abandonadas.

Esse tipo de sensação de “desajuste” espacial relatado pelos imigrantes em seus processos de adaptação ao novo “ambiente” ganha novo significado quando analisado à luz das reflexões de Ingold e Vengurst (2008) acerca do ato de caminhar. Na introdução de *Ways of walking: ethnography and practice on foot* – coletânea de experimentos etnográficos baseados na caminhada como modo de “conhecer” –, os autores sugerem que “caminhar” não é apenas um ato de mobilidade, mas de “educação”, “habilidade”, “narrativa”, “conhecimento” e “descrição”.<sup>12</sup>

Na opinião de Vere, dona da mandala, graduada em psicologia,<sup>13</sup> essa confusão entre os espaços é uma questão de “adaptação”, que deve ser contornada a partir da “reeducação dos hábitos”, no sentido que a psicologia comportamental confere ao termo: um treinamento árduo, tanto mais

de movimento – como estradas, pontes, ruas e seus sinais, etc. – dá lugar a um modo criativo de produção de caminhos, dado o caráter improvisado e contingente da atividade.

<sup>12</sup> Cf. também Lee e Ingold (2006).

<sup>13</sup> Ou serviço social.

penoso quanto mais jovens forem aqueles que a ele se submetem – inversamente, no entanto, os resultados são mais duradouros nos jovens. Para compensar a falta de atividades ao ar livre, crianças deveriam praticar esportes, preferencialmente natação (pela abundância de “provas científicas” dos benefícios da prática) ou algum esporte coletivo (como o futebol), já que o mercado de trabalho tende a selecionar “pessoas que saibam trabalhar em grupo”. Ambas as razões, porém, estão ligadas à necessidade de conter as “perturbações mentais” associadas aos movimentos migratórios, fruto, em larga medida, de “diferenças culturais” e “físicas”.

Seu marido, por exemplo, conta que apenas um médico experiente foi capaz de descobrir que o refluxo com o qual sofrera por mais de dez anos nada mais era que expressão somática de seu “estresse” e “ansiedade”, e que a terapia o ajudou a entender que apenas a resignação o curaria daquele mal. Uma vez aceita a impossibilidade de retorno definitivo ao país natal antes da aposentadoria – bem como as amizades desfeitas –, a coleção de amarguras familiares dispersas nos encontros e despedidas, os pedidos de ajuda de parte a parte, tudo isso figurava como “circunstâncias de vida”, consideradas “individuais” por excelência.

Remy, o filho mais novo da família anfitriã, que tinha nascido na Holanda e que à ocasião se preparava para começar a faculdade, considerava as reclamações de seus parentes pouco mais do que diatribes verborrágicas, as quais, para seu divertimento e o de seus amigos holandeses, eram ditas de modo “engraçado”. A escolha das palavras, sua ordem e os sons do neerlandês do Suriname – que combina expressões “antiquadas” ao que se consideram “erros” gramaticais imperdoáveis – tornavam essas reclamações ainda menos dignas de seriedade. Em relação a seu primo mais novo, o episódio da mandala foi entendido como uma afronta. Em situação de “necessidade”, Jon não deveria “encostar nas coisas dos outros”, e, mesmo tendo pouco apreço pela mandala – considerando-a apenas “decoração” –, Remy achou que a atitude foi “invasiva” – mesmo juízo que fazia da ideia de sua mãe hospedar parentes.

Conquanto minha relação com Remy tenha sido extremamente superficial, ele mesmo se definia como “um jovem holandês normal”. Seus amigos, quase invariavelmente brancos e adeptos do gel no cabelo, e sua namorada, uma neerlandesa de cabelos loiros, olhos verdes e semblante

ligeiramente sisudo, pareciam contaminados por seu juízo, uma vez que constantemente se moviam ou até mesmo se sentavam sobre as sacolas dos imigrantes, no intuito de jogar videogame ou assistir à televisão na sala. Nos itinerários traçados entre a sala, o quarto de Remy e a cozinha americana, as bolsas representavam pouco mais do que um obstáculo nos quais se tentava não pisar, mas que não tinham o mesmo grau de importância do resto do mobiliário ou da pilha de papéis que a mãe guardava em um espaço morto entre uma poltrona e uma mesa.

Vere não gostava da postura de seu primogênito em relação ao episódio da quebra da mandala. Para ela, Remy acabava por usá-lo para descontar sua frustração com o desconforto provocado pelos hóspedes – e não era esse o objetivo. Segundo ela, o problema realmente não era financeiro, mas sentimental, e toda a chacota impingida a Jon tinha valor sobretudo “edificante”, não devendo ser “maldosa”, já que inevitavelmente “quem fala demais acaba tendo o que merece”: além de ofender desnecessariamente o menino (há um controle bastante sensível, por parte dos mais velhos, de quando a zombaria deve terminar), Remy se arriscava a ofender outros parentes. Alguns comentários, que aludiam à desorganização do povo surinamês – segundo ela, repetidos com frequência por Remy –, ofendiam seus próprios pais e os pais de Jon. Ademais, mencionar o episódio na frente dos amigos de escola e da namorada dava a estes a falsa ideia de que Jon era um “bobo” e de que debuchar dele era algo permitido mesmo a quem não “pertencesse à família” ou sequer “fosse amigo próximo ou surinamês”.

Outra tecnologia descoberta pelo casal de anfitriões na Holanda, e que que viria a ajudar a suprir a carência de “espaços livres”, era a meditação. A partir de sua prática diligente, seria possível escapar às limitações físicas impostas pelo ambiente e viajar por reminiscências passageiras, às quais o praticante não deveria se apegar, limitando-se a contemplá-las. Ambos meditavam com regularidade e consideravam vinte minutos diários o tempo ideal – muito embora afirmassem que, naquele período, vinham meditando menos do que o desejável, mas que, cientes da chegada dos parentes, voltaram a praticar *yoga* e *tai chi chuan*, o que já haviam feito por muitos anos, duas vezes por semana. Afinal, com tão menos espaço na casa, convinha encontrar um espaço “dentro de si” para “evitar o estresse”. Esses “espaços”, segundo eles, permitem novas “percepções”, que

envolvem modos de interpretar situações, sons, cores, temperaturas, etc. O cultivo de um “espaço interno”, que daria conta da falta de espaço ecológico da antiga metrópole,<sup>14</sup> ensejaria a criação de novos territórios que permitiriam acoplamentos originais entre organismo e ambiente.

Segundo Vere, a mudança de olhar sobre o novo país, com o passar do tempo, a fez perceber que “a Holanda era cheia de novidades”, as quais compensariam a carência de “liberdade” do Suriname. Não se tratava de ponderar acerca de qual lugar era melhor; se tal comparação fosse feita, o empate seria resultado justo, com seu gosto pessoal, no entanto, pendendo para o Suriname. Era esse, inclusive, o destino que pretendia tomar assim que seu filho mais novo fizesse 18 anos e seu marido (também surinamês) se aposentasse. O marido, Ronaldo, também afirmava “saber apreciar a Holanda”, assim como outros imigrantes bem estabelecidos que conheci. Sobretudo durante os anos 1980, quando a surpresa com a chegada dos imigrantes havia arrefecido, a Holanda se tornou, segundo sua perspectiva, um local “divertido”, com “discotecas e muitas meninas”, a maior parte “mais fáceis de conversar do que as surinamesas”, que, para ele – engrossando a opinião de outros homens de sua idade –, eram mulheres “fortes” e “boas companheiras”, mas também “muito temperamentais”. Havia ainda, no período, cinemas e parques de diversão, além da facilidade de adquirir itens como aparelhos de videocassete e de acessar um grande número de locadoras, que proporcionavam na época a sensação de se “ter um cinema dentro de casa” – entre outros expedientes que, à medida que o tempo passava, iam tornando-se modos de compensar a ausência de espaços livres.

Passar muitos anos na Holanda implica necessariamente “mudar”. Se a ausência ou discrição de estímulos sensoriais na paisagem, sobretudo cores, sons e cheiros, era um grande incômodo nos primeiros anos no país, segundo imigrantes que viria a conhecer ao longo de minhas viagens, a quietude e a indiferença nas relações interpessoais também tinham qualidades a serem apreciadas. Uma vez que a necessidade de interagir com outras pessoas na rua vai diminuindo, o imigrante idealmente deve aprender

<sup>14</sup> Por “antiga metrópole” refiro-me à Holanda. O termo ainda é utilizado esporadicamente no Suriname, sobretudo por pessoas mais velhas.

a aproveitar o comportamento aparentemente letárgico e indiferente dos holandeses: se não é possível conversar com pessoas a caminho do trabalho, por exemplo, a faculdade da contemplação é favorecida em situações como caminhadas pela rua, viagens de transporte coletivo, compras em supermercados, deslocamentos de bicicleta, etc.

No que concerne à culinária e aos sabores, por mais que os mercados holandeses sejam considerados carentes de frutas e temperos, ali é possível devotar mais tempo à tarefa de escolher ingredientes, que são devidamente separados por placas de identificação. É necessário planejar com mais antecedência aquilo que se pretende cozinhar, uma vez que as pessoas – à exceção dos funcionários, e por dever de ofício – não se comunicam tanto umas com as outras quanto em mercados surinameses, trocando informações sobre produtos. Desenvolve-se também uma percepção sensorial mais “sutil” em relação a ingredientes, especialmente por suas cores e cheiros não serem tão vivos – a maioria dos legumes, por exemplo, é vendida em embalagens, o que faz da tarefa de cheirá-los e apreciar suas qualidades sensíveis mais complicada. No Suriname, onde há uma abundância de ingredientes *in natura* que podem ser adquiridos no mercado por preços relativamente baixos, é bem mais fácil apalpar, cheirar, examinar cuidadosamente cada mandioca ou inhame de modo a comprar os de melhor qualidade ou aqueles que possuem as características desejadas para o prato em questão, o que também se aplica às frutas. Na Holanda, onde sobretudo estas últimas são muito mais caras, é preciso examinar cuidadosamente cada banana que se compra, já que seu preço excede em muito aquele das bananas surinamesas e sua aparência é, muitas vezes, “enganadora”. A capacidade de perceber índices sensoriais enganadores, dadas essas diferenças, é considerada fundamental para que o migrante “coma uma boa comida” – algo entendido como fundamental na “adaptação” ao novo país.

No que diz respeito aos efeitos da pobreza de cores na paisagem, que incluem “tristeza” e “letargia”, aprende-se a controlar seus efeitos no ato de decorar a casa. Os descansos de copo, bem como as paredes e os jogos de copos e talheres podem ajudar a “alegrar” e “colorir” a vida na antiga metrópole, irremediavelmente desprovida de cores fortes, consideradas fundamentais para uma “vida feliz”. É preciso aprender, contudo, a “organizar”

as cores, pois a experiência de habitar a casa passa a ser totalizada de modo distinto: as cores que se encontram dispersas na paisagem devem ser buscadas em espaços menores, sendo a casa o mais fundamental, privado e manipulável entre eles. É por isso que, na Holanda, imigrantes passam a dar mais atenção à decoração interna e a tentar colorir seus apartamentos. A abundância de cores do Suriname, se não torna a decoração doméstica secundária, impõe um estilo absolutamente diferente, no qual predominam fotografias de familiares, móveis mais antigos e combinações de cores entendidas como mais “sutis”.

### **Vingança**

Em um passeio pela cidade na minha companhia e na de seu pai, Virgil, Jon comentou acerca do desconforto gerado pelo modo como o primo o expunha a “*bakras*” e agia como “*bakra*”, exagerando nas críticas e tratando-o como um “retardado”. Seu pai, de temperamento igualmente forte, sugeriu ao filho que guardasse o sentimento de ódio e reservasse sua vingança para um momento oportuno, mantendo em mente, entretanto, que os “verdadeiros familiares” (os pais e tios de Remy) eram pessoas de bom coração, que “generosamente ajudavam a família”. Eventualmente, além disso, Jon deveria lembrar que seria instado, no futuro, a admoestar crianças da família a partir do deboche, e que essa gozação não era “pessoal”. Disse-lhe também que ele era um menino “forte” e recordou uma história da qual fora protagonista, hoje raramente contada, ocorrida em sua infância. Certo dia, visitando o chefe de seu pai, Virgil derrubara uma panela de sopa, arriscando sua integridade física e deixando todos sem almoço. “Aquilo me assombrou por muito tempo” – dizia. Hoje em dia, entretanto, ele próprio conta a história em tom jocoso e modifica seu enredo em reuniões familiares em que essas anedotas são contadas. Com o tempo, a vergonha iria passar: “Você ainda não é um adulto” – recordava ao menino.

Com relação à vingança, o melhor a fazer, por enquanto, era manter-se calmo. A empreitada migratória já era suficientemente cansativa e seu sucesso era crucial. Além disso, Remy era mais forte, por conta da diferença de idade, e mais “maldoso” – entenda-se por “maldoso” aqui aquele que chama as autoridades em caso de confrontação física “justificável” –, o que

fazia dele alguém a ser suportado e tratado com educação, ao menos por ora. A sugestão de Virgil, que disse ter passado por situações semelhantes ao longo da vida, era a de esperar pelo estabelecimento da família no país e por mais alguns anos, quando a diferença de tamanho entre os primos não existiria mais. Só então Jon deveria esperar Remy visitar o Suriname para ver seus avós – o que fazia anualmente –, “encurrálá-lo e fazê-lo aprender”. Quanto aos pais de Remy, Virgil afirmou que, desde que certos limites não fossem ultrapassados (isto é, que ferimentos graves não fossem inflingidos a Remy, mantendo-se o limite de escoriações, luxações ou cortes no rosto que não envolvessem mais do que dois ou três pontos), toda a situação seria resolvida com Vere e Ronaldo sem maiores problemas – por mais “*bakras*” que parecessem hoje, eles entendiam que o comportamento do filho era “abusivo”. Virgil poderia visitá-los com flores, tomar café, levar comida e desculpar-se.

O caso de Remy é bastante emblemático do modo como as tramas migratórias rearranjam as “relacionalidades”<sup>15</sup> constitutivas daquilo que chamamos de parentesco. O afastamento físico, aliado à distância que podemos mensurar a partir de quadros “genealógicos”, vão separando pessoas da mesma família e “aguando o sangue”: manter-se amigo de primos distantes requer “vontade” de ambas as partes.

## Bounty

Dias depois, Virgil explicaria que Remy era apenas um “*bounty*”. *Bounty* é uma barra de chocolate ao leite recheada com coco, particularmente popular no Suriname (e também na Holanda). O que interessa, contudo, é o fato de a barra ser “negra por fora e branca por dentro”, o que implica dizer que a categoria é mobilizada para apontar pessoas de pele escura – sobretudo imigrantes surinameses ou seus descendentes – que se comportam como “brancos”. Ainda que alguns *bounties* sejam “boas pessoas” – trata-se

<sup>15</sup> Evoco o termo no sentido dos modos como o parentesco é produzido a partir de experiências de coabitAÇÃO, comensalidade e outras modalidades de convívio (Carsten, 2004, p. 82). Para uma análise específica das redes de parentesco entre surinameses e seus parentes emigrados, ver Niemeyer (2014).

simplesmente de “*bakras*” negros, e nem todos os “*bakras*”, como é sempre frisado, são “maldosos” –, no geral eles podem ser ainda mais “perigosos”, em especial porque a cor da pele fornece uma pista sensorial mais imediata do que o comportamento, fazendo com que não se tomem os “cuidados devidos” com esse tipo de pessoa. Por “cuidados devidos” entendam-se aqueles que devem ser tomados com o homem branco e que incluem – e são particularmente importantes no caso da querela entre os dois jovens – o de não revelar seus pensamentos ou qualquer comportamento que possa demonstrar fraqueza. Reproduzindo o comportamento do colonizador, os *bounties* aproveitar-se-iam de sua “posição” para fazer “maldades”, como o já mencionado recurso a “autoridades” – compreendido como parcial e sempre favorável aos brancos, sobretudo na Holanda – e a delação de atitudes erradas de terceiros com o simples intuito de gerar constrangimentos ou, o que é ainda pior, problemas “complexos” – os quais envolvem trato com a “burocracia” e sempre podem acarretar tragédias.

Os *bounties* podem ser holandeses, surinameses emigrados ou mesmo surinameses residentes no país de origem – sendo o último caso mais grave, e o primeiro, mais brando. No primeiro, con quanto haja o convívio com a família surinamesa, os amigos exerceriam uma influência ruim que “embranqueceria” os comportamentos do sujeito – Remy pertenceria a essa categoria. O segundo é mais complexo: com o tempo, é inteligível (e inevitável) que se assumam posturas e comportamentos parecidos com os do colonizador. No entanto, algumas pessoas perdem sua “referência”, acreditando ser tão brancas quanto seus convivas holandeses. Identificar o quanto a influência holandesa corrompe essas pessoas é tanto mais difícil quanto mais tempo tiverem acumulado na Holanda: desde que não se “abandone a família” ou se tente “bancar o superior”, pessoas que estão há muito tempo na antiga metrópole vão tornando-se holandesas por “necessidade” – isto é, são aquelas que não se esqueceram “de onde vieram”. Vere e Ronaldo, a despeito de seus hábitos europeizados, enquadram-se nessa categoria – o próprio fato de estarem dispostos a abrigar parentes é um exemplo muito claro disso. O terceiro caso é o tipo mais raro e caracteriza um problema de caráter “grave”. Trata-se de surinameses que mimetizam o comportamento do colonizador – e quase sempre, sua “maldade” – por simples inveja ou por admiração, vista como injustificada, pela Holanda.

Embora já tenha ouvido o termo sendo usado como categoria de acusação no Suriname entre 2010 e 2012, não disponho de material suficiente para discorrer sobre ele de maneira que não seja absolutamente especulativa. O que posso afirmar, contudo, é que se trata de uma categoria de acusação relativamente comum, sobretudo em episódios de destempero e na ausência dos acusados, principalmente por conta do caráter ofensivo desse tipo de afirmação.

### ***Pequenas desobediências***

Em conversas que tive com imigrantes mais velhos acerca do problema de se viver em um ambiente mais restritivo do que aquele de seu país natal, a maioria mencionava que, com o passar dos anos, se aprendia a gozar das “pequenas liberdades” que esse tipo de configuração particular oferecia. Uma das pequenas alegrias de Ronaldo, antes da proliferação das câmeras de segurança pela cidade, era traçar planos de danificação de lixeiras, anúncios e outras peças de mobiliário urbano. Em retrospecto, examinando dados mais antigos de campo, várias histórias contadas por imigrantes já bem estabelecidos na Holanda ou senhores retornados ao Suriname depois da aposentadoria diziam respeito a bebedeiras, destruição daquilo que se entendia por “patrimônio público”, planos sorrateiros para burlar o pagamento de serviços específicos – como o uso de banheiros, transportes coletivos ou locutórios –, entre outros. Tais histórias eram contadas quase sempre em ocasiões que envolviam bebidas alcoólicas e eram enunciadas em tom, a um só tempo, amistoso, teatral e ligeiramente agonístico. Era importante contrapor as histórias de seus amigos a outras, mais impressionantes (sem comprometer, contudo, a credibilidade da anedota). Assim, a plateia – composta pelo próprio grupo de amigos – podia fazer um juízo tácito de quais eram as mais interessantes, o que era evidenciado pela vontade de conhecê-las mais a fundo e, eventualmente, por sua repetição em outras rodas de conversa, guardando os devidos créditos a seus protagonistas. As histórias mais “interessantes”, em geral, eram as mais bem contadas, e os bons contadores de histórias deviam ser capazes de imitar pessoas, interpretar personagens e fazer uso criativo e divertido da língua crioula. Conforme a história vai sendo julgada “interessante”, o

contador deve perceber o momento de realizar modulações dramáticas e linguísticas. Caso se comece a anedota em holandês, muda-se para o surinâmês, que vai ficando mais e mais “profundo”<sup>16</sup> no decorrer da narrativa. Do mesmo modo, o tom inicialmente contido dessas pequenas histórias deve convergir, idealmente, para momentos apoteóticos, com o uso de efeitos dramáticos que incluem mímicas, falseamento de vozes e até mesmo proezas físicas, como pequenas corridas ou subidas em cadeiras ou mesas, por exemplo. Segue um trecho ligeiramente editado de minhas notas de campo, tomadas ainda em 2011, que exemplifica esse tipo de episódio:

[...] um senhor chamado Clarence afirmava, para a diversão de todos à mesa, que, quando percebera que estava sempre sendo vigiado por câmeras de segurança e que não era mais possível desobedecer a regras de conduta consideradas excessivamente rígidas, encontrara nos ideais pequeno-burgueses de privacidade um alento às suas volições destrutivas: passara a urinar sempre no tampo do vaso, ao invés de abri-lo. Imediatamente, foi interpelado por um amigo, que se gabava de “nunca ter urinado dentro do vaso”, nem mesmo no trabalho, em toda a sua estada de 28 anos na Holanda – residências eram uma exceção parcial a essa regra. Quando trabalhava como empreiteiro e se sentia respeitado pelos anfitriões, pedia licença para ir ao banheiro e imediatamente começava a pensar em algum modo de subverter as normas de conduta higiênica esperadas. Durante a conversa, em tom obviamente jocoso, Clarence perseguiu o amigo com sua cadeira, fingindo tentar acertá-lo, e os dois deram duas ou três voltas em torno da mesa, que se situava no lado de fora do bar.  
 (Nota de campo do autor, 2011)

Essas histórias são reveladoras de um aspecto frequentemente aventado em narrativas e conversas a respeito da imigração e da vida na Holanda: a ideia de que as “liberdades” estão presentes mesmo em espaços estreitos

---

<sup>16</sup> “Profundo” aqui alude ao uso de ritmos, neologismos e onomatopeias raras ou criadas em ato, que só os mais proficientes na língua são capazes de entender.

e vigiados, que, inclusive, as tornariam mais prazerosas. Essas “pequenas liberdades”, como meus interlocutores as chamavam, têm a ver com possibilidades interacionais oferecidas pelo “ambiente”; conforme me foi assinalado, alguns atos dependem de um “contexto” específico para serem realizados. É possível também estabelecer uma analogia com a ideia de “estética da existência”, analisada pelo último Foucault como possibilidade – no mundo antigo – de fazer da própria vida uma obra de arte, o que permitiria ao sujeito tornar-se artesão da própria existência. Trata-se de técnicas e conhecimentos que possibilitam um domínio de si sobre si e que têm como corolário a possibilidade de modificação de corpos, pensamentos e condutas (Foucault, 1984, 1985, 1997).

É importante notar que tais “liberdades”, nesse caso, são também “resistências”. Há um esforço consciente, aqui, em não se tornar “outro” – o *bakra*, nativo de linhas violentamente preestabelecidas e segmentos endurcidos. Ademais, as razões históricas, políticas e sociológicas que subjuguem os trânsitos entre os dois países não podem prescindir das traumáticas relações coloniais entre o Suriname e sua antiga metrópole, que envolvem escravidão e violência e condicionam a cartografia do “contexto” no qual meus interlocutores estão inseridos – contexto esse que inclui o imaginário racista colonial, a exotização de práticas locais, o silenciamento de narrativas acerca da escravidão, etc. Essas narrativas, contudo, tendem a aparecer com mais clareza em níveis mais profundos de interação, sendo mencionadas de forma muito tópica, e rara, em níveis mais “superficiais” – em passeios, em pequenas reclamações, em comentários acerca do tempo, etc.

### ***Adaptação ao ambiente e equilíbrio relativo***

Em suas considerações acerca de processos de aprendizagem, Gregory Bateson sugeriu que mudanças de “contexto” (invariavelmente implicadas nas situações de mobilidade humana) funcionam como facilitadoras dos processos de aprendizagem ao forçarem formas originais de totalização da experiência (Bateson, 1991, p. 161-165). A esse fenômeno, diretamente ligado à capacidade autorregulatória dos organismos, deu o nome de “deutero-aprendizagem”. Com o conceito, Bateson postulava que o ato

de aprender pode, ele próprio, ser aprendido, a partir da formulação de soluções criativas, originadas por mudanças de contexto, para problemas considerados previamente não solucionáveis, “traumáticos”, nos próprios termos do autor. Tais soluções seriam fruto da reprogramação e reinterpretação de níveis lógicos inferiores, ou seja, de premissas subjacentes ao “trauma” da unidade autopoietica em questão.

As reflexões de Bateson sobre contraste etológico e sua capacidade regulatória dos sistemas, apresentadas no começo do capítulo, estão diretamente ligadas à aprendizagem. Se a chacota imposta a Jon, em um primeiro momento, ensina-o a comportar-se de modo diferente, fustigando premissas relativamente bem sedimentadas – a ideia de que a brincadeira, o exagero propositado e a exposição são “humilhantes” –, vivências posteriores de totalização dessas experiências devem não apenas ensiná-lo a desconsiderá-las (ou mesmo a achá-las engraçadas), como também a impô-las a outros jovens que vacilem no entendimento ou na obediência de normas comportamentais instituídas em um “contexto” específico.

Usei, ao longo do capítulo, os termos “contexto” e “ambiente” do modo mais fiel possível àquele utilizado por meus interlocutores. Creio que ambos, contudo, se aproximem da ideia batesoniana de “contexto”, segundo a qual este é “um termo coletivo referente a todos os acontecimentos que indicam ao organismo qual conjunto de possibilidades se encontra disponível em sua próxima escolha” (Bateson, 1972, p. 289; trad. minha). Segundo Eric Bredo, filósofo da educação interessado na formulação de novos enfoques à teoria da aprendizagem, “para Bateson, o contexto é a totalidade particular composta por uma parte do todo, mas não é algo que possa ser separado ou abstraído dessa mesma parte” (Bredo, 1989, p. 28-29). Tal noção, portanto, não pode ser dissociada daquela de “aprendizagem”, entendida como propriedade distintiva das unidades autopoieticas.

Para Bateson, a aprendizagem opera em até quatro níveis hierarquicamente distintos.<sup>17</sup> De tal modo, “adaptar-se” a um novo “ambiente” (ou

<sup>17</sup> Cabe aqui listá-los de modo sumário, em termos abstratos, da forma mais fiel possível às ideias do autor: a “aprendizagem 3” é o conjunto de mudanças no processo de “aprendizagem 2”; a “aprendizagem 2”, por sua vez, é o nível lógico da “cultura”, entendida como um

“contexto”) é, sobretudo, corrigir padrões reativos a partir de eventos que forçam novas totalizações da experiência justamente por submeterem o organismo a situações inesperadas. Assim, cada “contexto” é dotado de possibilidades interacionais específicas que exigem modos de resposta diferentes daqueles precondicionados. Técnicas corporais, ajustes sensoriais, habilidades que dizem respeito à conduta e etiqueta, tudo isso vai sendo progressivamente “aprendido” a partir dos constrangimentos, da falta de orientação espacial e das sensações de incômodo, de modo mais amplo, implicados nos movimentos migratórios, que fazem com que os migrantes “aprendam” a reorientar certas premissas. Estas vão dando lugar, progressivamente, a uma capacidade de “habitar” o ambiente do modo mais “confortável” e “natural” possível (utilizo os termos à maneira como são evocados por meus interlocutores). Sobre a ordem de aprendizagem que diz respeito às mudanças nas próprias formas de aprender (ver última nota), Bateson afirma que seu alto nível de demanda pode ter consequências patogênicas tanto em seres humanos quanto em outros mamíferos. Isso pode explicar os traumas ocasionados por aquilo que o próprio autor entende como fracasso “adaptativo” de muitos imigrantes que desistem da Holanda e retornam ao Suriname, incapazes de lidar com o sentimento de “deslocamento” e “solidão” e com a vontade de retornar à terra natal.

Durante minha estada no Suriname, e em minha primeira viagem de pesquisa à Holanda, em 2012, escutava muito acerca de “aprender a viver

---

conjunto de premissas orientadoras do comportamento. Trata-se de um modo de totalização de experiências, capaz de alterar a “aprendizagem 1”, que dispensa a experiência de tentativa e erro no entendimento do que venham a ser comportamentos “certos” ou “errados”. Para Bateson, é esse também o nível das experiências de socialização primária e, por conseguinte, objeto da psicanálise clássica. Por “aprendizagem 1” entenda-se o nível lógico em que cada nova resposta a um estímulo é condicionada por experiências de tentativa e erro. Não é possível, nesse nível, alterar a pontuação das experiências de maneira mais ou menos duradoura. “Aprendizagem 0”, por fim, é o nível lógico composto por premissas sem possibilidade de correção, imunes mesmo a experiências de tentativa e erro e completamente apartadas da experiência empírica. O autor também menciona, mas não problematiza, a existência de uma quinta ordem de aprendizagem. Segundo ele, “a aprendizagem 4 seria uma mudança na aprendizagem 3, embora possivelmente não ocorra em nenhum organismo vivo da Terra” (Bateson, 1972, p. 293; trad. minha).

no país”, sem, no entanto, problematizar os sentidos do termo “aprendizagem” e sua natureza. Tampouco prestava a devida atenção às abundantes narrativas sobre premissas que iam sendo desconstruídas ao longo dos anos passados na antiga metrópole. Busquei, de tal modo, descrever e refletir aqui a respeito desse tipo de “conhecimento” (que prefiro chamar “habilitação”), observando o rearranjo de padrões de reação anteriormente entendidos como imutáveis. Não à toa, muitos dos imigrantes surinameses já estabelecidos havia bastante tempo na Holanda começam algumas histórias dizendo que, caso voltassem no tempo, nunca se imaginariam praticando certas atividades, comendo determinadas comidas ou apresentando certos tipos de comportamento.

## REFERÊNCIAS

- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- BATESON, Gregory. *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*. Nova York: Cornelia and Michael Bessie/Harper Collins, 1991.
- BATESON, Gregory. *Naven*: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: Edusp, 2008.
- BREDO, Eric. Bateson's hierarchical theory of learning and communication. *Educational Theory*, v. 39, n. 1, p. 27-38, 1989.
- CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- EDENSOR, Tim. Walking through ruins. In: INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Farnham: Ashgate Publishing, 2008. p. 123-142.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. São Paulo: Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, n. 89, p. 195-211, 2011.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling, and skill*. Londres; Nova York: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.
- INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Nova York: Routledge, 2011a.
- INGOLD, Tim. *Redrawing anthropology: materials, movements, lines*. Farnham: Ashgate Publishing, 2011b.
- INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Farnham: Ashgate Publishing, 2008.
- LEE, Jo; INGOLD, Tim. Fieldwork on foot: perceiving, routing, socializing. In: COLEMAN, S.; COLLINS, P. (ed.). *Locating the field: space, place and context in anthropology*. Oxford: Berg Publishers, 2006. p. 67-86.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. As cidades de *Tristes trópicos*. *Revista de Antropologia*, v. 42, n. 1-2, p. 97-111, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- NIEMEYER, Thiago. Brigas de família e a dinâmica do parentesco entre judeus do Suriname. *Mana*, v. 20, n. 2, p. 307-330, 2014. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132014000200004>. Acesso em: 2 fev. 2019.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

5

# A TOLERÂNCIA NO BRASIL HOLANDEΣ (1630-1654): POLÍTICA E RELIGIÃO NO COTIDIANO

João Rickli

[...] e tão respeitado era este padre de todos os holandeses, grandes e pequenos, que quando ele passava pela Cidade Maurícia, e Recife, as mulheres lhe faziam mesuras, e os homens se desbarretavam, e os meninos e meninas de pequena idade lhe vinham beijar a mão; e se acaso este padre ia apressado a negociar alguma coisa de importância, os meninos flamengos iam correndo detrás dele, chamando a vozes, até que ele esperava, e lhe dava a mão a beijar, e então se tornavam mui contentes; sendo que se por as ruas passavam alguns religiosos, ou clérigos nossos, os mesmos meninos lhes diziam palavras injuriosas: Rut papa, esquelmen, hurquent, deduvel. Que monta tanto como dizer; vai fora papista, velhaco filho de puta e diabo; e já pode ser que este respeito e afeição, que os meninos mostravam ao Padre Frei Manuel, nasceria da contínua vista, e vizinhança, que teriam com ele, ou porque muitos deles eram os seus afilhados, que os havia batizado, porque quando o pai era católico furtava a criança que lhe nascia, e sem a mulher luterana, ou calvinista, o saber, o trazia ao Padre Frei Manuel, para que lh'a batizasse, e o mesmo fazia a mulher que era católica, às escondidas do marido herege [...].<sup>1</sup>

Este capítulo explora as relações mediadas pela religião entre habitantes de algumas das vilas e pequenas cidades do que se convencionou chamar “Brasil Holandês”, o período entre 1630-1654, em que partes do que

---

<sup>1</sup> *O valeroso Lucideno*, de Frei Manoel Calado, 2004, p. 340.

viria a ser o Nordeste do Brasil estiveram sob domínio dos Países Baixos.<sup>2</sup> Analiso aqui como categorias religiosas são empregadas pelos protestantes holandeses na atribuição, classificação e articulação das diferenças percebidas entre as pessoas colocadas em contato num empreendimento colonial, produzindo clivagens, ações e discursos que organizam a vida social. As formas de definir as pertenças e diferenças religiosas não apenas produzem modos específicos de dominação e controle, mas aparecem como articuladoras de alianças e conflitos num contexto de significativa diversidade e complexidade. As várias narrativas ao mesmo tempo épicas e simplificadoras que apostaram na redução de todo o episódio a uma luta entre portugueses católicos e holandeses reformados tendem a obscurecer o fato de que, no Brasil Holandês, coexistiram, além destes, povos indígenas, africanos escravizados, judeus sefarditas e soldados mercenários de origens nacionais (e religiosas) variadas. Este capítulo investiga, na medida do possível, o papel da religião na definição, compreensão e articulação dessas diferenças na vida cotidiana.

Para tanto, coloco no centro da análise a noção de tolerância religiosa, um dos aspectos do calvinismo reformado holandês que mais chama a atenção de historiadores e outros analistas do período. Segundo a leitura proposta por Frijhoff (2002) e outros autores e autoras que detalharei a seguir, a tolerância deve ser compreendida simultaneamente como um princípio teológico-filosófico que reconhece na religião uma questão de liberdade de consciência e como um artefato de governo necessário para a solução de um conjunto de problemas levantados pela Reforma ao longo

---

<sup>2</sup> A parte mais substancial da pesquisa que embasa este capítulo foi realizada durante um período de estágio pós-doutoral no Laboratório de Antropologia e História do Museu Nacional (MN/UFRJ), sob a supervisão da professora Olívia Cunha, a quem agradeço a acolhida e a oportunidade de instigantes trocas intelectuais. Agradeço também às colegas do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (PPGAA/UFPY) por terem possibilitado esse período valioso de dedicação exclusiva à pesquisa. Finalmente, agradeço a Birgit Meyer, a Ruy Blanes e a todos os membros do projeto Currents of Faith, Places of History, com financiamento da Humanities in the European Research Area (Hera). Minha participação nesse projeto possibilitou as primeiras reflexões e discussões sobre o material do Brasil Holandês.

do século XVI. A aposta deste capítulo é a de que o contexto colonial do Brasil Holandês, considerando sua grande diversidade e a distância relativa das disputas metropolitanas, constitui um caso privilegiado para a análise dos argumentos e atitudes em torno da ideia de tolerância.

Identifico, como ficará claro a seguir, três dimensões das opiniões e atitudes religiosas que se interrelacionam: as definições e postulados sobre o estatuto das religiões presentes nas normas jurídicas que devem orientar a administração colonial; os atos e decisões oficiais tomados pelas autoridades civis e eclesiásticas acerca de questões religiosas; e os modos como os habitantes do Brasil Holandês lançam mão das definições religiosas em suas relações amistosas ou conflituosas com as pessoas com quem convivem. Ao procurar resgatar as relações de convívio e conflito registradas na documentação da época, interrogo, a partir dos dados empíricos, como as concepções e categorias religiosas eram utilizadas no cotidiano da ocupação holandesa. Essa busca pelo cotidiano tem como objetivo evitar uma excessiva valorização das clivagens religiosas como um operador ou marcador de diferença, tomando os discursos e atos das autoridades pelo seu valor de face. Se é claro que a religião era importantíssima como forma de classificação e estabelecimento de limites entre grupos sociais em contato na colônia, é também certo que esses limites não apenas oscilavam ao sabor de afinidades, necessidades e simpatias, mas também podiam ser constantemente atravessados pelas pessoas em seu cotidiano.

O trecho que selecionei como epígrafe deste capítulo, extraído do final do livro trés de *O valeroso Lucideno e triunfo da liberdade*, a longa narrativa de frei Manoel Calado (2004) sobre o Brasil Holandês, pode exemplificar essa instabilidade dos limites e seus atravessamentos cotidianos, neste caso, na relação entre católicos e protestantes. A menção aos palavrões e impropérios proferidos pelas crianças holandesas (chamadas no texto de “flamengas”) aos clérigos católicos é bastante explícita como expressão das relações de hostilidade entre as duas religiões. O uso do adjetivo “herege”, forma mais recorrente utilizada pelo narrador ao longo dos seis livros que compõem o relato para se referir aos holandeses, também expressa essa animosidade. Por outro lado, as medidas e atenções que frei Manoel recebe, inclusive dessas mesmas crianças que insultam os demais religiosos,

são um sinal de seu prestígio entre os holandeses e de sua aliança temporária com os protestantes, provavelmente fruto de sua afinidade com Maurício de Nassau. Finalmente, o relato sobre os batismos secretos de crianças nascidas de casamentos mistos pode ser lido como um sinal do atravessamento das divisões estabelecidas entre católicos e protestantes e da formação de famílias que não respeitam esses limites.

Embora este capítulo trate do passado e esteja baseado em fontes documentais, ele não pretende apresentar uma contribuição à história do Brasil Holandês no sentido estrito, mas sim uma interpretação sobre diferentes dimensões da tolerância religiosa no período, apoiada numa leitura etnográficamente orientada de algumas fontes documentais (Cunha, 2005) e em considerações teóricas gestadas nos estudos antropológicos da religião. Desse modo, é importante deixar claro que não há aqui nenhuma descoberta de novas fontes que permitam revisar ou esmiuçar as narrativas já existentes sobre a religião no Brasil Holandês. Pelo contrário, utilizei os trabalhos de historiadores que tratam com minúcia essas questões, sobretudo Schalkwijk (2004) e Vainfas (2010), como indicação e guia de acesso aos arquivos. A partir de seus relatos, fiz uma leitura meticolosa de fontes selecionadas, sem a intenção de esgotar a vasta documentação que faz referência direta ou indiretamente aos temas religiosos do período. As interpretações que apresento aqui, portanto, embora difiram (e por vezes discordem frontalmente) daquelas dos historiadores mencionados, não pretendem questionar a narrativa dos fatos que eles recuperaram.

Este capítulo é composto de quatro seções curtas. A primeira apresenta alguns dados básicos para uma compreensão contextualizada das questões religiosas no Brasil Holandês. O objetivo não é produzir uma narrativa cronológica ou um resumo dos fatos, mas simplesmente fornecer algumas informações que são fundamentais para a construção do argumento central. A segunda seção examina a importância da noção de tolerância religiosa nos debates públicos sobre a identidade holandesa e sobre o modo como essa ideia tem sido tratada pela literatura acerca da história da República dos Países Baixos e do chamado “Século de Ouro” holandês. A terceira seção, por sua vez, apresenta e analisa os dados registrados nas fontes sobre o Brasil Holandês, organizados em três tipos de considerações que

nos permitem construir uma interpretação sobre o tema da tolerância no contexto colonial: (1) a diversidade de atitudes e opiniões inerentes a cada grupo religioso; (2) as diferentes dimensões (normativa, administrativa e cotidiana) das clivagens entre esses grupos; e (3) as atitudes dos cristãos reformados diante de povos indígenas e africanos a eles subjugados. A quarta e última seção, finalmente, traz algumas conclusões gerais e uma síntese da interpretação engendrada a partir das fontes.

### ***Alguns dados sobre o Brasil Holandês***

A maioria dos fatos descritos nas narrativas sobre o que se convencionou chamar de Brasil Holandês diz respeito ao período entre 1630 e 1654, em que a presença ostensiva de holandeses<sup>3</sup> (e mercenários de outras nacionalidades sob seu comando) possibilitou o controle de largas extensões do que viria a ser o Nordeste brasileiro pelos Países Baixos ou, mais precisamente, pela República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos. Estabelecida em 1581, a República foi a unidade estatal consolidada a partir da independência das sete províncias mais setentrionais daquela região (Zeeland, Holland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Friesland e Groningen), que aderiram à Reforma Protestante e se rebelaram contra o domínio da Espanha católica. A independência das Províncias Unidas em relação à Espanha, autodeclarada em 1581, só seria formalmente reconhecida em 1648 pela Paz da Westphalia, que poria fim à chamada Guerra dos Oitenta Anos.

---

**3** A rigor, a Holanda corresponde a apenas uma das sete (atualmente doze) províncias que compuseram, no período a que se refere este capítulo, a República das Sete Províncias Unidas e que hoje formam os Países Baixos. É comum, entretanto, o uso do termo “Holanda” e seus adjetivos pátrios correspondentes na referência aos Países Baixos como um todo. É o que se faz neste capítulo. O termo “neerlandeses(as)” seria o mais acurado nesse caso, porém seu uso na literatura em português é bastante restrito. O termo “flamengos(as)”, utilizado com pouca precisão nas fontes e na literatura, refere-se à província de Flandres, pertencente atualmente à Bélgica, que não integrou a República e permaneceu majoritariamente católica.

É nesse contexto de conflito político e religioso que se desenrola a tomada holandesa de partes da porção nordeste da América do Sul. O controle sobre seus territórios se deu através de uma empresa colonizadora de capital privado, a Companhia das Índias Ocidentais (WIC), sob supervisão dos Estados Gerais, o órgão executivo da República, e sob forte influência da Igreja Cristã Reformada, denominação de orientação calvinista associada à formação dos Países Baixos.<sup>4</sup> Pode-se afirmar, portanto, que o Brasil Holandês é o resultado de um empreendimento colonial mobilizado por uma empresa privada que, por sua vez, se vinculava a um recém-constituído Estado protestante calvinista independente.

Esse empreendimento se instaura sobre um território colonizado há cerca de um século por portugueses católicos, mas que se encontrava, com a chegada dos holandeses, oficialmente sob domínio espanhol em virtude da União Ibérica – que durou de 1580 a 1640. A incursão holandesa, portanto, deu-se numa área comandada pela coroa espanhola, com quem a República estava em conflito aberto. Independentemente da potência metropolitana no comando, a colonização da região foi baseada no extermínio, escravização ou expulsão das populações originais e na conquista de territórios para o cultivo da cana e o estabelecimento de engenhos, bem como no tráfico de pessoas escravizadas na África e submetidas a diferentes formas de exploração de sua força de trabalho na produção açucareira.<sup>5</sup>

O período mais bem-sucedido da dominação holandesa iniciou-se em 1630 pela tomada de Olinda, naquele momento a principal cidade ao norte de Salvador – então capital da colônia ibérica. A partir daí, o domínio se expandiu ao sul até a foz do rio São Francisco, e ao norte/noroeste até São Luís do Maranhão. A colônia era governada a partir da cidade do Recife, chamada na época de Mauritzstadt, ou Cidade Maurícia, em português, em referência à figura de Maurício de Nassau, o governador dos domínios holandeses entre 1637 e 1642. Há um certo consenso na literatura de que o

<sup>4</sup> Para uma descrição detalhada da relação entre as diferentes correntes do calvinismo e o processo de independência das Províncias Unidas, cf. Arnade (2008), especialmente os capítulos 3 (p. 90-124) e 7 (p. 260-303); Israel (1995, p. 74-105) e Schama (1987, p. 51-125).

<sup>5</sup> Cf. Alencastro (2000), Cabral de Mello (2007) e Puntoni (1999).

governo de Nassau pode ser considerado o apogeu da tentativa de colonização holandesa na América do Sul, seja na perspectiva do desenvolvimento econômico do empreendimento, seja na dos arranjos políticos para a estabilização e acomodação dos diversos interesses locais e coloniais em jogo.<sup>6</sup>

É importante termos em mente que essa circunscrição temporal (1630-1654) e espacial (o território da margem esquerda do São Francisco ao Maranhão, com sede no Recife) do Brasil Holandês deve ser tomada como uma estabilização *a posteriori* que tende a enfatizar diferenças e rupturas em detrimento dos movimentos contínuos que ocorreram num tempo e num lugar extremamente conturbado e diverso. Temos relatos de navegadores holandeses no que viria a ser a costa brasileira desde o fim do século XVI.<sup>7</sup> A intensa presença holandesa na Amazônia inicia-se também nesse século (Hulsman, 2009, p. 21). Em 1624, já sob os auspícios da WIC, tropas holandesas chegaram a conquistar Salvador, a capital da colônia, de onde foram expulsas poucos meses depois. Porém, mais importante, se podemos afirmar que o domínio holandês sobre a região de Olinda e Recife foi contínuo de 1630 a 1654, o mesmo não pode ser dito sobre toda a extensão do território hoje associado ao Brasil Holandês. São muitas as histórias de engenhos, vilas e regiões inteiras, algumas bem próximas da Cidade Maurícia e de Olinda, que alternam sua fidelidade a holandeses e portugueses ao sabor dos sucessos ou derrotas nos diversos conflitos e batalhas entre as partes. Além disso, alianças e hostilidades com diferentes grupos indígenas também variavam bastante em ambos os lados. Não é o caso de

<sup>6</sup> Há, nas diferentes inflexões da historiografia do período e num certo senso comum ilustrado, algo chamado por alguns de “nostalgia nassoviana”, que tende a pintar o período com tintas exageradamente positivas e retratar o conde como uma espécie de príncipe iluminista *avant la lettre*. Para uma crítica a essa visão, cf. Israel (2007). O trabalho de Françozo (2014) é certamente um dos que investiga mais profundamente a figura e o legado de Nassau ao colocar a trajetória de seu gabinete de curiosidades no centro da análise.

<sup>7</sup> Alguns desses relatos servem de base para o panfleto “Vertoogh, Hoe Nootwendich, Nut Ende Profijtelick Hey Sy Voor de Vereenighde Nederlanden Te Behouden de Vryheydt Van Te Handelen Op West-Indien Vrede Metten Coninck van Spaignen”, publicado por Willem Usselincx logo no início do século XVII em defesa da criação da WIC.

recuperar aqui essas muitas idas e vindas, mas enfatizar a fragilidade do controle da WIC sobre a região como um todo.<sup>8</sup>

Um aspecto muito importante dessa história é a participação dos judeus de origem ibérica que, desde meados do século XVI, formavam uma comunidade na Holanda, onde tinham se refugiado da perseguição portuguesa e espanhola e negociado um certo nível de liberdade de culto, como trataremos em seguida. Eles tiveram papel ativo no empreendimento na América, não apenas com investimentos na WIC, mas também com números significativos de migrantes que se estabeleceram no Recife. Além dos migrantes vindos sobretudo de Amsterdã, a comunidade judaica da cidade foi também formada por cristãos-novos portugueses: judeus (ou muitas vezes seus descendentes) forçados à conversão ao catolicismo que viram no empreendimento holandês uma oportunidade de retornar às suas origens judaicas (Vainfas, 2010; Schwartz, 2007). Os diversos grupos de judeus de origem ibérica teriam longa participação na produção e comércio do açúcar pelo Atlântico ao longo de todo o século XVII e parte do XVIII. Na Cidade Maurícia, ergueu-se a primeira sinagoga das Américas, e alguns dos rabinos mais instruídos desse período atuaram na colônia.

É nesse cenário diverso e complexo que se dão as relações analisadas neste capítulo. Optei por não apresentar aqui um resumo dos fatos mais amplamente aceitos nas narrativas sobre o Brasil Holandês, mas apenas elencar alguns elementos que são fundamentais para a compreensão dos processos que nos interessam mais diretamente. Evitar uma narrativa cronológica e apenas apontar a complexidade de um conjunto de fatos que subjazem o desenrolar dos acontecimentos é uma tentativa de evitar a projeção sobre o Brasil Holandês de uma imagem de unidade quase estatal muito mais coesa do que parece ter sido a realidade cotidiana que os documentos nos permitem vislumbrar. Há um volume considerável de narrativas sobre esse episódio que servem a diferentes agendas coloniais, nacionais e regionais, cujas implicações devo tratar em outra ocasião.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Cf. Cabral de Mello (2007).

<sup>9</sup> Uma síntese eficiente e crítica dos principais clássicos da historiografia do período e sua relação com os contextos em que foram produzidos pode ser encontrada em Boogaart (2011).

Para os propósitos deste texto, centrado nas alianças e conflitos articulados em categorias religiosas, é mais importante recuperar o sentido do que se convencionou reconhecer como uma tendência holandesa à tolerância.

### ***Tolerância religiosa na Holanda***

Muito já foi dito sobre a noção de tolerância na Holanda, pois esta não é apenas um elemento da história da relação entre religião e Estado no país, mas também parte fundamental da autoimagem dos seus habitantes (Kaplan, 2002). A identificação dos holandeses com um ideal de tolerância compõe um discurso muito popular ainda hoje e atravessa diferentes esferas da vida pública. Há uma variedade enorme de trabalhos que discutem a questão do ponto de vista político, artístico, religioso, entre outros, com opiniões que vão da celebração pouco crítica da tolerância como uma espécie de característica intrínseca e permanente da cultura holandesa<sup>10</sup> à denúncia de mistificação e usos políticos questionáveis de um passado que se apoia numa “intolerância disfarçada” (Israel, 1995, p. 372-377). Os impactos que as leituras da história religiosa do país têm sobre o contexto atual de debates a respeito da migração, do crescimento do Islã e da emergência de uma extrema direita xenofóbica, por exemplo, são bastante significativos e complexos.

Um episódio abordado por Birgit Meyer (2019) em uma conferência recente pode dar uma dimensão mais clara da presença do ideal de tolerância nos debates públicos. O Noordbrabants Museum, em s’Hertogenbosch, na província majoritariamente católica de Noord Brabant, promoveu uma exposição intitulada em inglês “Recycling Jesus: reusing Christian images in contemporary Dutch sculpture” (Reciclando Jesus: reutilizando imagens cristãs na escultura holandesa contemporânea), apresentando obras de uma série de escultores que desde os anos 1960 fazem uso de imagens religiosas descartadas pelo fechamento de inúmeras igrejas, na esteira da acelerada secularização do país na segunda metade do século XX. A

---

**10** Para uma interessante lista de autores que defendem a tolerância como intrínseca à cultura holandesa, cf. Kaplan (2002, p. 9).

despeito do caráter laico e bastante contestatório das obras, que poderia ser percebido pela comunidade católica como desrespeito e blasfêmia, o catálogo da exposição traz um pequeno texto do bispo de s'Hertogenbosch no qual defende a realização da mostra (Wal, 2017, p. 11). No texto, o bispo reafirma a tolerância como um valor do cristianismo holandês, garantindo que, embora algumas pessoas possam se sentir ofendidas pelo teor das obras, ninguém colocaria uma bomba no museu – em uma alusão implícita à alegada intolerância da crescente comunidade muçulmana na Europa a imagens consideradas ofensivas. Esse exemplo demonstra como a questão da tolerância se tornou um elemento de autodefinição nacional e uma forma de encontrar um lugar no imaginário bastante secularizado do país para a reivindicação da herança cristã como um dos alicerces de uma sociedade progressista, tolerante e secularizada.

Neste capítulo, contudo, não há como detalhar o percurso histórico da noção de tolerância nos Países Baixos até os dias atuais, mas apenas circunscrever alguns dos sentidos dados a essa palavra nos séculos XVI e XVII e seus contextos de enunciação. O importante é compreender que a noção de tolerância é articulada ora como princípio teológico ou filosófico, ora como dispositivo de governo que atua na solução de problemas bastante práticos surgidos com a Reforma Protestante. Essa dupla articulação e as diversas modulações que implicam diferentes situações discursivas podem, dentro de certos limites, lançar alguma luz sobre as relações e interações cotidianas focalizadas aqui.

O princípio da tolerância religiosa é um dos temas obrigatórios para a compreensão da emergência da República e seus desenvolvimentos ao longo dos séculos XVI e XVII. Nos termos do influente historiador Willem Frijhoff, a tolerância religiosa na Holanda desse período deve ser entendida, em primeiro lugar, como o reconhecimento da religião, por uma certa teologia, como uma questão de consciência individual (Frijhoff, 2002, p. 31). O quanto isso se torna uma prática religiosa vai variar enormemente ao longo dos anos. O artigo XIII da União de Utrecht, de 1579, considerada a “certidão de nascimento” da República inaugurada em 1581, apresenta uma adesão filosófica ao princípio de livre consciência religiosa, que serve de base para o reconhecimento formal da chamada “Alteração” das províncias

da Holanda e de Zeeland, ou seja, a tomada do poder político pela elite calvinista nessas regiões. Entretanto, essa adesão não evitaria perseguições a diferentes grupos religiosos por parte do Estado ao longo dos séculos XVII e XVIII.<sup>11</sup>

Outra inflexão importante, relacionada a esse aparente descompasso entre a adesão ao princípio da consciência individual e as práticas persecutórias perpetradas pelo Estado, diz respeito aos estudos que põem em relevo, na caracterização da tolerância religiosa na República, as contradições entre, de um lado, a ênfase no afastamento bastante radical e na quase completa falta de comunicação entre as diferentes religiões, observada nos documentos e posicionamentos oficiais (Deursen, 1999, p. 263-270); e, de outro, os indícios de convivência cotidiana próxima, com alta frequência de negócios, parcerias diversas e até mesmo casamentos, entre pessoas de origem calvinista, católica, luterana e judaica (Pollmann, 2002, p. 54). Essa literatura destaca a existência de muitas pessoas que, embora vinculadas por nascimento e batismo a uma ou outra denominação protestante, optam por permanecer distantes das organizações eclesiásticas e não são consideradas membros das igrejas.

Seguindo os passos de Frijhoff (2002), é possível reconhecer nessas diferentes abordagens da tolerância que o princípio teológico da liberdade de consciência se configurou como um dispositivo estatal para lidar com um problema enfrentado por toda a Europa desde a Reforma: o dos conflitos em torno das restrições impostas por autoridades eclesiásticas e políticas à consciência religiosa de seus cidadãos. No caso holandês – para Frijhoff, único no contexto europeu –, o que se dá é a transferência da ideia de unidade para um corpo civil, independente de uma igreja una, que possibilita a coexistência, ainda que dentro de limites oficiais muito estreitos, de alguma diversidade. Assim, o historiador diferencia a tolerância religiosa

---

<sup>11</sup> A complexa articulação entre a formação do Estado holandês e a tolerância religiosa é retratada em inúmeros trabalhos. Para um quadro esclarecedor da situação no período que antecedeu a independência, cf. Arnade (2008, p. 165-167). O autor analisa o assunto também em relação à União de Utrecht (p. 264). Detalhes sobre a repressão a católicos, arminianos, anabatistas, luteranos e judeus podem ser encontrados em Israel (1995, p. 372-377).

como convicção filosófica de tolerância como dispositivo de governo para gerir conflitos religiosos. O grande número de pessoas sem vínculos pessoais com organizações eclesiásticas e as relações de proximidade interdenominacional construídas no cotidiano – aspectos apontados anteriormente – corroboram essa diferenciação.

Aqui é interessante retomar um ponto da crítica de Talal Asad (1993). Para o autor, é precisamente nos desdobramentos da Reforma, a partir da ideia de religião como uma questão de escolha individual, ou seja, de consciência individual, que a religião se torna ao mesmo tempo uma abstração e um domínio autônomo da vida social. As diversas religiões, no plural, passam a ser pensadas como realizações específicas e distintas de um mesmo princípio organizador da sociedade que seria encontrado em toda parte. A distinção entre “consciência” e “exercício” em jogo na operacionalização da tolerância como dispositivo de governo se insere justamente nesse quadro.

O que pretendo aqui, ao voltar aos autores que circunscrevem os significados possíveis da tolerância no período em questão, é também evitar que projetemos no passado aquilo que chamamos de religião, pois o que as controvérsias em torno da liberdade religiosa parecem mostrar é que estamos diante da emergência de uma ideia de religião como um domínio à parte, ideia esta inovadora e ainda não tão bem consolidada. Assim, o que parece ter mais rendimento para a compreensão das experiências relatadas nos documentos do Brasil Holandês é pensar a religião como inseparável dos outros domínios da vida social. Ou, melhor ainda, pensá-la como “desigualmente separada”, a depender dos temas, agentes e questões em jogo.

### ***Diferença, convivência e conflito***

Esta seção explora, finalmente, algumas fontes do período para que tentemos estabelecer considerações sobre a tolerância religiosa no contexto específico do Brasil Holandês. Como já mencionado no início deste capítulo, utilizei trabalhos de historiadores como modo de acesso às fontes e forma de orientação dentro dos arquivos, uma vez que não procuro aqui produzir uma nova narrativa historiográfica que reconstitua

sistematicamente as questões religiosas emergentes no período. Assim, utilizo-me principalmente de fontes citadas em *Igreja e Estado no Brasil Holandês*, de Frans Schalkwijk (2004), e *Jerusalém colonial*, de Ronaldo Vainfas (2010), os mais abrangentes trabalhos na literatura que tomaram a religião como principal eixo narrativo. Uso ainda dois relatos da época produzidos por religiosos – *Olinda conquistada*, do pastor reformado João Baers (2004), e *O valeroso Lucideno*, de frei Manoel Calado (2004), já mencionado. Ambos são documentos produzidos por personagens que participaram dos acontecimentos e publicaram suas narrativas em anos subsequentes à rendição holandesa e à restauração do domínio português sobre a região.

A seção está dividida em três partes. A primeira examina a diversidade de atitudes e posições internas dos vários grupos sociais que, a partir de clivagens religiosas projetadas sobre as fontes, tendemos a reconhecer como unidades. A proposta aqui é reconhecer que formulações do tipo “a atitude reformada diante dos católicos”, por exemplo, são uma generalização e uma estabilização por vezes necessárias para a descrição em “pinceladas grossas” de um determinado fenômeno, mas que acabam por ocultar inúmeras variações de atitudes e opiniões de cada um dos lados colocados em oposição em afirmações desse tipo.<sup>12</sup>

O caso judeu, como estudado por Vainfas (2010), é exemplar nesse sentido. Ao longo da obra, o autor explora precisamente as diferenças e clivagens internas da comunidade formada por pessoas de diferentes origens, que falavam, com níveis variados de fluência, diferentes línguas e tinham histórias de relação com a religião judaica muito diversas. Havia, segundo Vainfas, desde pessoas nascidas em famílias que deixaram a Península Ibérica ou seus domínios havia muitas gerações e que nunca deixaram de praticar o judaísmo de alguma forma, até os filhos ou mesmo netos de cristãos-novos criados como católicos e que tinham pouco ou nenhum

**12** Refiro-me aqui à diversidade interna de unidades reconhecidas a partir das identidades abertamente religiosas, como católicos, protestantes reformados e judeus. A negação da diversidade dos grupos indígenas e africanos no contexto colonial é muito mais profunda, e sua redução a unidades é um fenômeno distinto do discutido neste texto, tendo como base uma mistura de desumanização, desinteresse e desconhecimento.

conhecimento sobre a religião de seus ancestrais. Essa diversidade recuperada nos documentos permite ao autor compreender diferentes posições e divergências internas em relação a uma série de assuntos que constituem o cotidiano da comunidade. A abordagem de Vainfas foi uma das inspirações para a tentativa de compreensão das categorias religiosas no cotidiano que este capítulo empreende.

Em relação aos protestantes holandeses, não seria exagero dizer que dissenso e divergência são uma marca constitutiva da história da Reforma no país.<sup>13</sup> A própria emergência da WIC se dá em meio a uma disputa entre arminianos e gomaristas e parece só ter sido possível por conta da derrota dos primeiros e da decapitação de Oldenbarneveldt, forte opositor ao estabelecimento de uma nova companhia colonial (Israel, 1995, p. 390-395, 450-459). Mas, para além dessas controvérsias verbalizadas em sínodos e cátedras de teologia que influenciam os complexos movimentos de aproximação e afastamento entre Igreja e Estado em cada uma das províncias da República, as alianças e associações entre pessoas comuns oriundas de diferentes denominações e sem uma pertença religiosa ativa – citadas na seção anterior – tornam o quadro ainda mais complexo. É nesse contexto que devemos compreender as inúmeras controvérsias presentes na documentação do Brasil Holandês sobre os mais variados assuntos, de posicionamentos teológicos e filosóficos acerca da consciência religiosa dos “brasilianos” – designação dada pelos holandeses às populações originais – a opiniões práticas sobre a participação de crianças no papel de anjinhos numa procissão católica (*Classicale Acta van Brazilië*, jul. 1644). As atitudes reformadas sobre a religião são, com muito mais frequência, o resultado instável de alinhamentos contextuais do que de verdades bem estabelecidas e amplamente aceitas. O episódio relatado por Schalkwijk (2004) acerca do problema dos catecismos em língua tupi pode ser um bom exemplo da instabilidade desses alinhamentos.

A ata da reunião do Presbitério da Igreja Reformada do Brasil, de outubro de 1638, registra a decisão de se encomendar aos pastores David

---

<sup>13</sup> Há um ditado em holandês que diz, em tradução livre: “Dois protestantes: uma igreja. Três protestantes: um cisma”.

Doreslaer, que trabalhara junto aos “brasilianos”, e Vincente Soler, o mais ativo religioso reformado do período, que escrevessem em holandês, português e tupi uma “breve, básica e clara instrução na religião cristã” a ser utilizada na educação e nos serviços religiosos (*Classicale Acta van Brazilië*, out. 1638). Essa instrução seria baseada no *Catecismo de Heidelberg*, um dos principais documentos dogmáticos protestantes adotados no Sínodo de Dordrecht (1618/1619) pela Igreja Reformada da Holanda. O livro *Eenvoudige ende korte onderwyzinge uyt Godes Woord in de Brasiliaensche, Nederduytsche ende Portugueesche talen, gesteld ende uitgegeven uyt laste en de naame der classicale kerckelycke vergadeing in Brazilië, met bygaende formulieren voor doop em avondmaal* ficou pronto em 1640, e os manuscritos foram revisados pelo presbitério e enviados à Holanda antes do fim do ano para que a obra fosse impressa. Não tive acesso às atas do Presbitério de Amsterdã mencionadas por Schalkwijk (2004, p. 266-268), mas, segundo o autor, nele se instituiu uma comissão de avaliação e revisão do livro antes de seu envio para a impressão. A comissão não encontrou nada inadequado no manuscrito, mas solicitou algumas alterações formais sobre o tamanho das perguntas e respostas,<sup>14</sup> a ordem dos assuntos e as fórmulas do batismo e da Santa Ceia, que apresentavam pequenas diferenças em relação às versões canônicas adotadas pela Igreja Reformada. O Presbitério de Amsterdã encaminhou o exemplar à WIC e solicitou que uma carta fosse enviada ao Presbitério do Brasil para que as mudanças fossem feitas antes da impressão da obra.

Até esse ponto não parece haver motivo para maiores desavenças entre as instituições, porém uma ata de julho de 1641 revela que o Presbitério de Amsterdã tomou conhecimento de que o livro, sem ter passado por reformulações, estava em processo de impressão na cidade de Enkhuizen, sob as ordens do pastor Abraham Doreslaer, pai do principal autor e membro de uma das câmaras de comércio com participação na WIC. A recusa em interromper a impressão fez com que o presbitério acionasse os dois sínodos da Holanda (a província) e o seu próprio governo provincial. Num

<sup>14</sup> O *catecismo de Heidelberg*, como a maioria das obras do gênero, é escrito em forma de perguntas e respostas a serem memorizadas pelos catecúmenos. Tudo indica que a breve instrução trilíngue de Doreslaer, não preservada nos arquivos, seguia o mesmo modelo.

primeiro momento, a WIC parece ignorar os protestos dos sínodos e presbitérios, concluindo a impressão do livro e despachando os exemplares ao Brasil, aonde parecem ter chegado em abril de 1642. Entretanto, uma série de cartas trocadas entre alguns pastores, membros dos Presbitérios do Brasil e de Amsterdã, evidencia que muito provavelmente os livros jamais foram usados e que o desenrolar do episódio acabou por levantar suspeitas, por parte da Igreja Reformada da Holanda, sobre a pureza de princípios e a obediência do Presbitério do Brasil às determinações e dogmas da sua denominação de origem. A carta do pastor David Doreslaer de junho de 1642, encaminhada pelo Presbitério do Brasil ao de Amsterdã, traz uma espécie de retratação e de promessa de fidelidade às escrituras e aos princípios da fé reformada.

Esse caso permite vislumbrar algumas características das relações entre distintos atores calvinistas que parecem enfatizar muito mais as diferenças internas e a instabilidade dos arranjos do que uma imagem de unidade. O primeiro ponto a se destacar é o quanto o conteúdo do próprio livro importa pouco na controvérsia, uma vez que os problemas detectados pelo Presbitério de Amsterdã são pequenos e de ordem formal. Na sua carta de retratação, Doreslaer faz questão de mencionar que as mudanças formais realizadas no documento original e questionadas pela comissão não alteravam, a seu ver, o conteúdo do que estava sendo dito, mas que as fizera porque não tinha o intuito de realizar uma tradução literal do *Catecismo de Heidelberg* e das fórmulas litúrgicas acordadas em Dordrecht, pois estas seriam demasiado complexas para serem expressas na língua bárbara dos “brasilianos”. Assim, ele reforça que as adaptações não tiveram a intenção de propor qualquer mudança no conteúdo dos documentos originais, mas apenas simplificá-los para que coubessem no que considerava ser os limites da linguagem dos nativos.

Os motivos maiores do mal-estar entre as instituições poderiam ser a insubordinação da WIC aos presbitérios e sínodos da província e, pelo teor da carta de retratação, uma suspeita de que a Igreja Reformada do Brasil estava disposta a fazer versões e interpretações próprias dos dogmas e fórmulas litúrgicas reformadas. Esses temores revelam o quanto frágil era a unidade da Igreja Reformada, cujos princípios fundamentais tinham

sido definidos e unificados fazia apenas poucas décadas em Dordrecht. Essa unificação, inclusive, envolveu episódios violentos, como a execução de adeptos de algumas correntes divergentes, como o já mencionado Oldenbarneveldt, que chegara aos mais altos postos da administração estatal, porém fora decapitado após o sínodo e a derrota dos arminianos, defensores de um maior poder de intervenção do Estado nos assuntos eclesiásticos. Os temores de insubordinação e divisão, nesse sentido, realçam a importância das alianças e arranjos contextuais que muitas vezes se sobrepõem a atitudes que marcariam uma posição unívoca dos reformados em relação a outras religiões e aos povos indígenas e africanos na colônia.

Finalmente, é importante lembrar que a forma de organização da Igreja Reformada, com seu ideal de descentralização, seus órgãos colegiados (sínodos e presbitérios) e sua unidade baseada em acordos entre os diversos sínodos – e não numa chefia centralizadora –, é uma das características distintivas da Reforma Calvinista. Compare-se esse modelo, por exemplo, com o da Igreja Anglicana, no qual a estrutura hierárquica católica se manteve pouco alterada, mas a chefia máxima é exercida pelo rei (ou rainha) e não mais pelo papa romano. No contexto calvinista holandês, portanto, é compreensível que qualquer indício de potencial desacordo na forma de tomada de decisão, independentemente de seu conteúdo, seja tratado com o máximo cuidado, pois essa estrutura decisória é, ao mesmo tempo, um dos pilares da Reforma e uma das maiores fragilidades da nova denominação para a manutenção de sua unidade. Nesse sentido, boa parte do trabalho de Schalkwijk (2004) é dedicado a demonstrar como a organização formal da Igreja Reformada do Brasil procurou espelhar e seguir, a despeito da enorme escassez de pessoas e recursos e da diversidade da população da região conquistada, a estrutura da Igreja Reformada da Holanda.



Feita essa primeira observação acerca da diversidade interna dos grupos estudados, o segundo conjunto de considerações trata das três diferentes dimensões em que as perspectivas e atitudes em relação à tolerância se articulam. Frans Schalkwijk (2004) enfatiza uma diferença entre o que

dizem as normativas, que ele chama de tolerância *de jure*, e o que foi posto em prática (ou não) pela administração da conquista, a tolerância *de facto*, conforme se pode reconstituir a partir dos documentos. Tendo isso em vista, proponho: a) aceitar essa primeira dimensão *de jure*, bastante clara, por exemplo, nos regimentos de 1629 e 1635; b) adensar a dimensão *de facto*, levando em conta não apenas a aplicação das normas pelos administradores, mas também as divergências e conflitos que eles travam com os atores religiosos quanto à interpretação dessas normas; e c) acrescentar uma terceira dimensão, relacionada às disposições cotidianas que muitas vezes não condizem nem com as normas, nem com os modos pelos quais elas são aplicadas pelas autoridades políticas e religiosas.

As divergências entre as dimensões *de jure* e *de facto* coincidem em grande medida com aquilo que Frijhoff (2002) destaca como a distância entre a tolerância como princípio filosófico e a tolerância como dispositivo de governo. De um lado, os documentos que regulamentam a vida na colônia, tais como os regimentos mencionados, ecoam a defesa da liberdade de consciência religiosa, que aparece, entre outros, no artigo XIII da União de Utrecht. Por outro lado, as decisões tomadas pelos administradores da conquista para coibir manifestações públicas de católicos e principalmente de judeus apontam para as restrições a que estes estavam submetidos na prática. A tensão em jogo aqui diz respeito à religião como matéria privada e seu exercício público. A oscilação entre momentos de maior ou menor liberdade de expressão pública, como é demonstrado nos trabalhos sobre o tema mencionados na seção anterior, acompanha a história da Holanda desde a independência até o início do século XIX.

Entretanto, nos documentos do Brasil Holandês há outra tensão que se sobrepõe a essa e que se dá entre as posições dos administradores civis e aquelas das autoridades religiosas. Num número muito significativo de atas de presbitérios, há reclamações dos religiosos sobre aquilo que consideram excessos por parte dos católicos e judeus, como procissões, festas ruidosas dos judeus, trabalho aos domingos e suspeitas de planos de construção de novas sinagogas, que representariam sinais públicos das religiosidades não reformadas e que, alegam os religiosos, estariam em desacordo com os princípios que restringem a liberdade de consciência

aos limites privados. O que se revela aqui é a diferença entre, por um lado, uma posição relativamente estável das autoridades religiosas, sempre dispostas a clamar por maior repressão às manifestações públicas e maior contenção daquilo que com frequência chamam de excessos de “papistas” e judeus; e, por outro lado, uma oscilação do posicionamento das autoridades civis, muito mais sensíveis a arranjos pragmáticos e inclinadas a tolerar certas manifestações públicas. Destacam-se, quanto a este último ponto, a construção de duas sinagogas e, a despeito do grande número de igrejas e conventos destruídos ou tomados das mãos católicas, a manutenção de muitas outras igrejas e capelas em que se oficiam abertamente os ritos dessa religião.

No contexto dessas oscilações de postura das autoridades civis, o período do governo de Maurício de Nassau pode ser considerado aquele em que há maior tolerância.<sup>15</sup> O pastor espanhol Vincente Soler, clérigo muito ativo no período nassoviano, relata na memória de sua passagem pelo Brasil (Soler, 1639) que em nenhum outro lugar do mundo naquele momento haveria tanta liberdade religiosa. Em carta ao Conselho dos XIX, órgão gestor da WIC, o próprio Nassau (*apud* Silva, 2004, p. XXVIII) admite que “a prática da tolerância e da condescendência é mais necessária no Brasil do que a qualquer outro povo a que se tenha concedido a liberdade de religião”. Em seu discurso de despedida, em 1642, a questão da tolerância é celebrada como parte do legado que gostaria de deixar à colônia (p. XXIX).

Para além dos discursos, é também significativa a relação amistosa do governador com frei Manoel Calado, presença constante no Vrijburg, sede do governo e moradia de Nassau. Frei Manoel recebeu inclusive uma casa na Cidade Maurícia, onde rezava missas e ministrava os sacramentos. Essa proximidade entre os dois e o prestígio de que gozava o frei, descrito no texto de epígrafe deste capítulo, podem ser tomados como indícios de uma convivência pacífica, ainda que as perseguições e expulsões de

<sup>15</sup> Como já mencionado anteriormente, há divergências em torno do real alcance das políticas de tolerância de Nassau (cf. Israel, 2007). Sigo aqui, entretanto, a interpretação bastante ponderada de Vainfas (2010, p. 194-203).

outros clérigos não tenham cessado durante aquele governo. O fato de a comunidade judaica oferecer dinheiro a Nassau para que permanecesse como governador também corrobora a interpretação de que, no contexto das tensões entre autoridades civis e religiosas, o conde era percebido no mínimo como um governante conveniente aos interesses dos judeus (Vainfas, 2010, p. 215).

Na análise dos dados a partir da distinção entre tolerância como convicção e como dispositivo de governo, é possível perceber que o pragmatismo dos agentes econômicos e políticos alia-se a uma posição teológica que enfatiza a liberdade de consciência e que parece pronta para extrapolar-a e tolerar certas manifestações públicas. Em oposição, há uma postura mais rigorosa dos agentes religiosos, que condenam a publicização dos “maus costumes” engendrados precisamente por essa liberdade de consciência. Isso se observa sobretudo no período nassoviano, durante a expansão e consolidação da conquista, quando, mais do que nunca, está em jogo a formação daquilo que Frijhoff (2002, p. 31) chama de “corpo civil”, responsável por conferir unidade a um lugar que é marcado, conforme já se apontou, por uma grande diversidade. Nesse contexto, a tolerância como dispositivo de governo é fundamental para conciliar o domínio calvinista sobre uma colônia cuja atividade econômica é controlada por católicos, movida por trabalho escravizado africano e financiada em grande medida por capital judeu.

É nesse cenário de oscilação entre uma maior e menor tolerância às expressões públicas da religião que é possível vislumbrar as atitudes mais cotidianas de convivência e conflito. A obtenção desse tipo de dado nas fontes consultadas depende de uma leitura um tanto oblíqua e de uma disposição para reconhecer, em fragmentos de informação, indícios do que seria o dia a dia das vilas e engenhos na conquista.

Destaco, em primeiro lugar, o grande número de referências a casamentos entre pessoas de grupos religiosos distintos.<sup>16</sup> Na epígrafe deste capítulo temos um fragmento de informação que nos permite saber que,

---

<sup>16</sup> De acordo com Pollmann (2002, p. 54), na Holanda do século XVII, o grande número de famílias interdenominacionais chamava a atenção de visitantes suíços e ingleses. O mesmo padrão parece ter se repetido no Brasil Holandês.

em pelo menos alguns casos, o(a) cônjuge católico(a) parece se manter fiel a sua confissão original, ao recorrer à solicitação de batismo secreto das crianças nascidas dessas uniões. Aparece nas atas, sobretudo, a preocupação com o casamento com mulheres católicas, uma vez que entre a população reformada havia a prevalência de homens (Classicale Acta van Brazilië, jul. 1644). Essas atas relatam ainda que muitas famílias reformadas de regiões onde não havia pastores recorriam ao batismo pelos padres católicos para que as crianças não ficassem sem o sacramento.

Nas atas do presbitério há também reclamações acerca da participação de protestantes em festas e cerimônias promovidas pelos católicos, como é o caso já brevemente mencionado das crianças vestidas de anjinhos em uma procissão em Olinda e de jovens levados “à idolatria misturada com a cobiça pelos prêmios” nessas festas (Classicale Acta van Brazilië, jul. 1644). Ao lado da preocupação com os casamentos, essas admoestações aos fiéis protestantes revelam existir, pelo menos entre algumas pessoas, uma disposição de confraternizar com os católicos, o que deveria ser contido pelas autoridades da Igreja.

Por outro lado, há inúmeras reclamações do presbitério às autoridades civis sobre os excessos, principalmente dos judeus. As acusações, em geral, falam de blasfêmias proferidas contra a Igreja Reformada. Nos casos mais famosos da ata de novembro de 1640 e do abaixo-assinado de janeiro de 1641, analisados por Vainfas (2010), os judeus são acusados ainda de submeterem cristãos à servidão, de tomarem mulheres cristãs como concubinas, de trapacearem nos negócios e assim se sobressaírem aos negociantes cristãos e de praticarem juros extorsivos. O que a interessante análise proposta pelo autor revela é que essas reclamações, para além da já mencionada posição favorável das autoridades religiosas a uma maior repressão de judeus e católicos, parecem ecoar demandas de

pequenos mercadores que migraram para o Brasil animados com a perspectiva de enriquecimento por meio da distribuição de produtos holandeses, do comércio de doces e bebidas, quem sabe, do abastecimento de farinha. Foram para o Brasil junto com os judeus portugueses, não raro nos mesmos navios, mas, chegando à colônia, acabaram marginalizados. (Vainfas, 2010, p. 201)

Um levantamento mais sistemático, tanto das transgressões cotidianas dos limites entre as religiões, quanto das queixas e querelas de cidadãos comuns às autoridades religiosas, ainda precisa ser feito. Neste capítulo, concebido a partir da leitura de somente algumas fontes e da análise das narrativas propostas por Schalkwijk (2004) e Vainfas (2010), apenas sinalizo a existência de abundantes casos desse tipo e exploro alguns poucos exemplos para argumentar a respeito das múltiplas dimensões da tolerância religiosa e de seus efeitos sobre o cotidiano do Brasil Holandês.



O terceiro e último conjunto de considerações a serem feitas com base nas fontes de consulta relaciona-se à atitude reformada perante os “brasilianos” e os africanos. Em primeiro lugar, é preciso que se reconheça a precariedade dessas fontes para o acesso a mais detalhes das relações entre reformados e aquelas populações. Nesse sentido, trabalhos como o de Cristina Pompa (2003) e o de Pedro Puntoni (2002) são exemplares e notáveis em sua capacidade de reconstituir aspectos das sociedades indígenas na região a partir de informações dispersas e, na maior parte dos casos, bastante rarefeitas, tanto nas fontes holandesas quanto nas portuguesas. Este capítulo, entretanto, limita-se a descrever alguns aspectos mais gerais das ideias calvinistas acerca da missão e da participação da Igreja Reformada no expansionismo colonial holandês, capitaneado pelas Companhias das Índias Orientais e Ocidentais, e cotejá-los com informações obtidas nas fontes do Brasil Holandês.

Para se compreender o modo como a fé reformada perpassa as relações dos holandeses com esses “outros” submetidos à sua dominação colonial, o primeiro passo é notar, conforme alerta Peter van Rooden (1996), que historiadores e cientistas sociais muitas vezes tendem a repercutir de forma inconsciente, ou no mínimo pouco crítica, a ideia formulada pela teologia e missiologia do início do século XIX que toma a missão como uma espécie de “essência trans-histórica do cristianismo” (p. 65). Assim, ao descreverem a religião em situações de encontros, embates e conflitos nas

fronteiras da expansão colonial, a história e as ciências sociais tenderiam a naturalizar no cristianismo “um impulso missionário inerente” (p. 66) e a negligenciar as relações entre as iniciativas missionárias e os contextos sócio-históricos que as geraram, deixando de perceber, por consequência, as profundas diferenças entre o que distintas correntes do cristianismo em variados tempos e lugares chamaram de missão.

Rooden (1996) demonstra de forma bastante convincente que, no caso do calvinismo holandês, é apenas no início do século XIX que a missão surge como um impulso de expansão religiosa com motivações próprias, para além da dominação política e econômica. Ao analisar a relação da Igreja Reformada com a República no século XVII, bem como a obra de teólogos do período, sobretudo de Gisbertus Voetius, o autor afirma que não há um pensamento sistemático sobre missão, na medida em que a Igreja é concebida não como um corpo clerical hierárquico e visível, como a Igreja Católica, mas como a reunião dos verdadeiros crentes. Assim, a própria organização eclesiástica reformada é concebida apenas como o sinal visível, localizado numa ordem social mundana, de uma comunhão invisível dos verdadeiros crentes, que depende sobretudo das consciências individuais (p. 73-75). Dessa forma, durante a República e o período das grandes companhias, a Igreja Reformada da Holanda não tem um impulso missionário próprio, mas apenas acompanha a expansão colonial e reproduz, em cada conquista, seu modelo de organização e seu posicionamento nesse local de expressão visível da verdadeira fé na ordem social mundana. Seria equivocado, portanto, falar de uma motivação religiosa de expansão missionária, sendo muito mais adequado pensar a propagação da religião calvinista no período como consequência quase inevitável do impulso político e econômico da expansão colonial.

O livro *O leme espiritual do navio mercante*, de Godefridus Udemans (1640), é um excelente exemplo dessa atitude. Pastor reformado que atuava na província de Zeeland, Udemans fizera parte do Sínodo de Dordrecht, em 1618/1619, e era um teólogo relativamente importante no seu tempo. Em 1640, já com uma certa idade, ele lançou essa obra, composta de perguntas e respostas, como uma espécie de catecismo da boa conduta cristã

para marinheiros, colonizadores e comerciantes envolvidos na expansão holandesa. Não há espaço aqui para nos aprofundarmos nesse longo e detalhado livro, mas apenas para apontarmos que nele está explícito que a relação entre religião e expansão colonial não inclui nenhuma atenção específica aos temas da missão, conversão dos “nativos” ou conquista de “almas” para a Igreja. O título sintetiza com perfeição o papel da religião como espécie de bússola moral para a conduta dos mercadores e navegantes, mas que anda a reboque das motivações políticas e econômicas.<sup>17</sup> Além disso, seus conselhos sobre a guerra e as possibilidades de alianças com governantes não cristãos, bem como sua aprovação da escravidão em certas condições e por um período limitado a sete anos, quando a pessoa escravizada ganharia sua liberdade, demonstram que a ética e a moralidade religiosa dos empreendimentos estão condicionadas aos contextos e que, no fim das contas, quase tudo parece ser aceitável, desde que o comportamento individual de quem se engaja nesse tipo de atividade revele certos princípios cristãos.

Na literatura específica sobre o Brasil Holandês, um contraste entre o tom dos relatos do pastor reformado João Baers, em *Olinda conquistada* (2004), e do já citado frei Manoel Calado pode pôr em relevo as diferenças entre o lugar da religião nos projetos coloniais católico e protestante. Enquanto em *O valeroso Lucideno* (2004) a retórica religiosa e grandiloquente é invocada para louvar o heroísmo do combate aos inimigos da verdadeira fé, tratados quase sempre como “os hereges”, em João Baers a religião não aparece como justificativa para a tomada de Olinda em 1630, tampouco o inimigo é pintado com tintas religiosas. A fé reformada é bastante presente na narrativa, cumprindo principalmente dois papéis: a) demonstrar a devoção do coronel Waerdenburch e de seus comandados, com descrição de cultos, orações e prédicas realizadas nos dias que antecederam o desembarque em Pau Amarelo e a tomada da cidade; e b) estabelecer comparações frequentes das situações vividas na expedição com histórias bíblicas, dando um caráter ao mesmo tempo épico e sacro à

---

<sup>17</sup> Schama (1987, p. 330) aponta para um possível trocadilho no título da obra, que pode ser lida como *Leme espiritual do navio mercante* ou *Guia espiritual para o comércio*.

narrativa. Ou seja, não há um impulso missionário explícito no empreendimento em si, mas sim a exaltação da religiosidade dos indivíduos que dele tomam parte e que assim podem ser comparados a Moisés, Gedeão, Davi, macabeus e profetas.

A posição sobre o batismo de “brasilianos” e africanos, firmada no Presbitério do Brasil em março de 1637, permite desenvolver um pouco mais esse argumento (*Classicale Acta van Brazilië*, mar. 1637). Em especial, a instituição determina: a) que só seriam batizadas crianças cujos pais fossem também batizados e instruídos na religião reformada; b) que adultos não batizados só receberiam o sacramento depois de uma confissão de fé; e c) que aqueles que já tivessem recebido o “apressado” batismo católico, ou seja, que haviam sido batizados sem a completa compreensão de seu significado, deveriam fazer uma reafirmação pública de sua fé. Essas decisões, que, segundo Schalkwijk (2004), foram inteiramente aprovadas pela Igreja na Holanda (não tive acesso aos documentos que ele menciona sobre esse ponto), podem ser interpretadas como aplicações práticas do princípio da fé como questão de consciência individual, preceito basilar da Reforma Calvinista. Enquanto as missões católicas mantinham o costume de promover batismos em massa, a partir de alianças negociadas com chefias, a decisão dos protestantes holandeses é pela avaliação caso a caso da sinceridade da fé do convertido, ou, no caso das crianças, das condições reais de que elas venham a ter uma instrução nas doutrinas da Igreja através de suas famílias. Entre as muitas consequências práticas desses posicionamentos, destaco aqui que a adesão à religião reformada não é percebida como uma condição para o estabelecimento de relações, sejam elas de subordinação e dominação, sejam de aliança para combater inimigos comuns. Cristianizar os nativos não aparece como razão e impulso do empreendimento colonial, mas como consequência necessária à medida que as relações se estabelecem. Nos termos de Peter van Rooden (1996), a instrução na fé e o batismo surgem como expressões visíveis da conversão íntima e individual numa ordem mundana estabelecida a partir de uma lógica de dominação política e econômica.

O cuidadoso trabalho de compilação e organização de informações sobre a Igreja Reformada do Brasil Holandês encontradas na documentação

do período por Schalkwijk (2004) nos permite reconstituir as variadas preocupações e iniciativas dos holandeses em relação aos aspectos religiosos e espirituais da conquista. Baseio-me largamente nesse minucioso e abrangente esforço do autor, que me permitiu revisitar parcialmente a documentação e produzir uma interpretação sobre o papel desempenhado pela ideia de tolerância não apenas nas decisões das autoridades, mas também na organização do cotidiano. Entretanto, divirjo veementemente de seu entendimento acerca do tema das missões, em primeiro lugar, porque parece ser um exemplo perfeito daquela adesão dos historiadores à definição cristã da missão como uma espécie de essência trans-histórica do cristianismo, apontada por Rooden (1996). Schalkwijk, ele mesmo um missionário oriundo de uma denominação reformada holandesa bastante conservadora e posteriormente vinculado à Igreja Presbiteriana do Brasil, interpreta as fontes compiladas e organizadas de forma excepcionalmente cuidadosa projetando sobre elas as definições de missão com as quais estava pessoalmente comprometido e que só viriam a existir séculos mais tarde.

Ao relemos as atas do Presbitério do Brasil, notamos que as iniciativas dirigidas aos “brasilianos” são de pouca importância e de caráter muito pouco sistemático. No caso dos africanos, as referências são ainda mais insignificantes. Olhadas em conjunto, as atas revelam que a maior parte do tempo do presbitério era dedicado: 1) à organização eclesiástica, que, como vimos, espelha os modelos da Igreja na Holanda; 2) à divisão e organização do trabalho sob responsabilidade da Igreja, como educação, assistência à saúde, auxílio a viúvas e órfãos, etc.; e 3) ao encaminhamento às autoridades civis de reclamações sobre a má conduta de católicos e judeus, como já descrito. Boa parte das iniciativas voltadas aos “brasilianos” e africanos é claramente o resultado de demandas que surgem depois do estabelecimento de alianças com grupos específicos, atendendo sobretudo a necessidades práticas, como assistência aos doentes, educação básica às crianças e até mesmo doação de peças de linho para a confecção de roupas. Ainda que haja preocupação com o bem-estar espiritual dos nativos, na prática esse aspecto parece estar em segundo plano e surgir como consequência de relações que se estabelecem num contexto bem mais mundano.

## **Conclusões**

A interpretação aqui proposta buscou explorar a maneira como categorias religiosas foram empregadas pelos protestantes holandeses na atribuição, classificação e articulação das diferenças percebidas no empreendimento colonial. A chave para isso é a exploração da tolerância religiosa, concebida como um dispositivo de governo articulado em torno da ideia de liberdade de consciência. Na leitura das fontes, procurei recuperar, ainda que de forma bastante limitada, algo das experiências cotidianas que permitissem complexificar a tensão entre as normas estabelecidas, que de um modo geral versam sobre o princípio bastante abstrato da religião como questão de consciência individual, e suas aplicações pelas autoridades, que oscilam entre graus variados de repressão às expressões públicas concretas das crenças religiosas. As experiências cotidianas, que por vezes transgridem os limites denominacionais e os utilizam como vocabulário para exprimir conflitos de ordens variadas, são uma dimensão ainda mais concreta de como as clivagens religiosas participam da organização social da conquista.

Na tentativa de recuperar diferentes perspectivas sobre a vida religiosa no Brasil Holandês e incorporar essas dimensões concretas, ficou claro que a religião não pode ser vista de forma sistemática e separada de outras dimensões da vida colonial, pois ela se atualiza justamente nas abundantes discussões sobre o que muitas vezes parecem ser apenas piquinhas e questões rasteiras. Os temas mais abundantes nas atas do Presbitério do Brasil são bastante triviais e abrangem: a distribuição dos trabalhos eclesiásticos, pequenas rusgas entre membros de igrejas, decisões financeiras, admoestações a quem participa de festas católicas e muitas reclamações às autoridades civis sobre gente que trabalha aos domingos, judeus que blasfemam e católicos que fazem procissão sem autorização. Trata-se sobretudo de uma gestão de miudezas do cotidiano e da expressão de uma constante indignação perante as autoridades civis, que nada fazem para melhorar a saúde moral dos povoados.

De outro lado, com a leitura das *Dagelijks Notulen*, ou atas diárias, que registram as discussões e decisões administrativas e constituem um dos conjuntos mais importantes de fontes documentais do período, vemos

que solicitações do presbitério sobre esses temas são retomadas inúmeras vezes, com frequentes observações de que nada ainda pode ser feito, acrescidas de promessas vagas de que providências serão tomadas assim que possível. Por vezes, registram-se queixas de portugueses católicos que colaboraram com o governo holandês sobre a intolerância de certos pastores e eventuais ofensas proferidas por eles em seus púlpitos, atingindo as famílias praticantes do catolicismo. Assim, é notável ao longo das sequências de registros que, se por um lado as questões religiosas servem muitas vezes a narrativas quase épicas, por outro elas permeiam o cotidiano dos povoados sob formas bem concretas e rasteiras.

O que importa para o argumento que apresento aqui é mostrar que não há uma ação religiosa sistemática e coerente, na qual a tolerância seja algo refletido e planejado. Em meio às muitas idas e vindas entre poder político-econômico e religião, entre as muitas mudanças de diretrizes ao longo desses 24 anos de Brasil Holandês, sendo a principal delas a restauração da coroa portuguesa em 1640, é possível perceber nos documentos que a negociação de pequenos conflitos cotidianos não é sempre enquadrada por questões religiosas. É exatamente o contrário: as noções sobre o que significa ser um reformado, um católico ou um judeu podem ser negociadas a partir das interações e experiências cotidianas. Ao contrário das divisões aparentemente claras e inconciliáveis constituídas a partir de alinhamentos religiosos e propagadas por teólogos, pastores e agentes de Estados nacionais, o cotidiano das pequenas e precárias vilas num rincão longínquo disputado por impérios ainda em formação revela um mundo de sentidos religiosos muito mais flexíveis, confusos e carnais, seja nos seus intercursos, seja na violência. A abordagem seguida neste capítulo tenta evitar as consequências da imposição da religião como um enquadramento disciplinador do objeto, regido pelos discursos de especialistas religiosos. Ora, ao ler a religião como um tema diluído e atravessado por casamentos, participações em festas, acusações de pequenos delitos e rusgas entre vizinhos, o texto procura justamente se aproximar do modo como as pessoas parecem ter lançado mão de categorias como “papista” e “herege” em meio a um mundo cotidiano e carnal, antes de enquadrar a complexidade da vida nos discursos eruditos sobre os sentidos da Reforma Protestante e os ideais de tolerância.

## REFERÊNCIAS

### Publicações originais

SOLER, Vincente. *Cort ende Sonderlingh Verhael van eenen Brief van Monsieur Soler.* Amsterdã: Boudevyn de Preys, 1639.

UDEMANS, Godefridus. *Geestelijk Roer van 't Coopmans Schip.* Dordrecht: François Boels, 1640.

USSELLINCX, Willem. *Vertoogh, Hoe Nootwendich, Nut Ende Profijtelick Hey Sy Voor de Vereenighde Nederlanden Te Behouden de Vryheydt Van Te Handelen Op West-Indië Vrede Metten Coninck van Spaaignen.* 1608. Panfleto.

### Série 350 Anos da Restauração Pernambucana

BAERS, João. *Olinda conquistada.* Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

CALADO, Manoel. *O valeroso Lucideno e triunfo da liberdade.* Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

### Documentos

Classicale Acta van Brazilië

Dagelijks Notulen

Regimentos de 1629 e 1635 (Groot placcaetboeck, outubro de 1629)

Unie van Utrecht

### Livros e artigos em geral

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARNADE, Peter. *Beggars, iconoclasts and civic patriots: the political culture of the Dutch Revolt.* Ithaca: Cornell University Press, 2008.

ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1993. p. 27-54.

BOOGAART, Ernst van de. As perspectivas da Holanda e do Brasil do *Tempo dos flamengos.* In: VIEIRA, Hugo; GALVÃO, Nara; SILVA, Leonardo (org.). *Brasil*

Holandês: história, memória e patrimônio compartilhado. São Paulo: Alameda, 2011. p. 47-63.

CABRAL DE MELLO, Evaldo. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Editora 34, 2007.

CUNHA, Olívia M. Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos Históricos*, n. 36, p. 7-32, 2005.

DEURSEN, A. Th. van. *Mensen van Klein Vermogen: het Kopergeld van de Gouden Eeuw*. Amsterdã: Prometheus Uitgeverij, 1999.

FRANÇOZO, Mariana. *De Olinda a Holanda: o gabinete de curiosidades de Nassau*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

FRIJHOFF, Willem. Religious toleration in the United Provinces: from “case” to “model”. In: HSIA, R. Po-chia; NIEROP, Henk van (org.). *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 27-52.

HULSMAN, Lodewijk. *Nederlands Amazonia: handel met indianen tussen 1580 en 1680*. Tese (Doutorado em História) – Faculteit der Geesteswetenschappen, Universitei van Amsterdam, Amsterdã, 2009.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall (1477-1806)*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

ISRAEL, Jonathan. Religious toleration in Dutch Brazil (1624-1654). In: ISRAEL, Jonathan; SCHWARTZ, Stuart. *The expansion of tolerance: religion in Dutch Brazil (1624-1654)*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2007. p. 13-32.

KAPLAN, Benjamin. Dutch’ religious toleration: celebration and revision. In: HSIA, R. Po-chia; NIEROP, Henk van (org.). *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 8-26.

MEYER, Birgit. *How past things matter: religion and/as heritage*. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, maio 2019. Conferência.

POLLMANN, Judith. The bond of Christian piety: the individual practice of tolerance and intolerance in the Dutch Republic. In: HSIA, R. Po-chia; NIEROP, Henk van (org.). *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 53-71.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

- PUNTONI, Pedro. *A mísera sorte: a escravidão africana no Brasil Holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul, 1621-1648*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- ROODEN, Peter van. Nineteenth-century representations of missionary conversion and the transformation of Western Christianity. In: VEER, Peter van der (org.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. Londres: Routledge, 1996.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630 a 1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- SCHAMA, Simon. *The embarrassment of the riches: an interpretation of Dutch culture in the Golden Age*. Nova York: Fontana Press, 1987.
- SCHWARTZ, Stuart. Portuguese attitudes of religious tolerance in Dutch Brazil. In: ISRAEL, Jonathan; SCHWARTZ, Stuart. *The expansion of tolerance: religion in Dutch Brazil (1624-1654)*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2007. p. 35-59.
- SILVA, Leonardo Dantas. Dois testemunhos da guerra holandesa (Prefácio). In: RICHSHOFFER, Ambrósio; BAERS, João. *Diário de um soldado (1629-1632) e Olinda conquistada*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004. p. XXVIII.
- VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- WAL, Joost de (org.). *Verspijkerd en verzaagd: heergebruik van heiligenbeelden en de Nederlandse beeldhouwkunst* (catálogo). S'Hertogenbosch: Wbooks e Het Noordbrabants Museum, 2017.



## **PARTE II**

### **SOBRE PARENTES, SERES, MORADAS E CAMINHOS**

6

# **ESPAÇOS PRECÁRIOS E TÉCNICAS ESPECTRAIS: DOMINICANOS, PORTO-RIQUENHOS E AS “COISAS MÁS” EM RÍO PIEDRAS, PORTO RICO**

Alline Torres Dias da Cruz

## ***Antropologias e suas “bruxarias”***

Em uma manhã de 2010, na principal rua do bairro de Río Piedras, em San Juan (Porto Rico), lojas suspendiam as portas e vendedores arrumavam mercadorias na calçada. Enquanto isso, de um pequeno comércio que já tinha parte dos produtos à vista, localizado em uma rua transversal, saía uma jovem negra com um frasco na mão. Ela borrifou o líquido no chão, em frente ao estabelecimento. Ao passar por ali, observei o gesto de “limpeza” – tal como referido por meus interlocutores. Àquela altura, já havia me familiarizado com o uso de substâncias químicas como amônia, benzina, trementina, aguarrás e creolina pelas pessoas da República Dominicana que haviam imigrado para Porto Rico. Esses produtos eram manipulados como meio de “afastar as coisas más” – espíritos de mortos humanos enviados por “bruxaria” –, como recurso para “limpar” corpos e objetos, casas e lojas. Embora a noção fosse recorrente no cotidiano das pessoas em Río Piedras, como indicou Romberg (2003, p. x) em sua etnografia sobre a “bruxaria porto-riquenha”, não percebi referências à “bruxaria” como algo valorizado no dia a dia das minhas interlocutoras em Porto Rico, conforme destacou a autora ao realçar a ligação dessa prática com a reprodução do consumo capitalista, da economia transnacional e de suas noções de bem-estar social. Minhas interlocutoras consultavam seus mistérios, espíritos do vodu herdados de familiares, os quais “atendiam” e “trabalhavam”, e, por causa desse “dom” (Cruz, 2014), eram procuradas para resolver casos de ataque místico, chamados de “bruxaria”. De acordo

com uma delas, Joana, o uso habitual do termo *brujos* remetia a um modo popular de referir-se a quem possuía dons espirituais como ela.<sup>1</sup>

As narrativas etnográficas demonstrarão, especialmente, como a compreensão da “bruxaria” esteve associada a questões de ordem pessoal e familiar.<sup>2</sup> Ao descrever as técnicas e categorias rituais empregadas para “afastar as coisas más” e outros espíritos, como mortos familiares, em situações que me foram relatadas como uma espécie de “zona de combate” (Palmié, 2002, p. 188), procuro ressaltar que a experiência de ser alvo de “bruxaria” (e de “danos” causados por outros espíritos diferentes das “coisas más”) se articulou à imigração ilegal, ao afastamento dos vínculos familiares na República Dominicana e à formação de novos relacionamentos em Porto Rico, ou seja, a algo no universo social em que as pessoas viviam, tal como ressaltou Asad (1983, p. 249) na reflexão crítica sobre a noção de “experiência religiosa” em Clifford Geertz. A partir dessa rede de relações pessoais e familiares recriada entre as duas ilhas caribenhas, foram produzidas experiências marcadas pela perturbação corporal e pela instabilidade emocional (inclusive dentro das casas) para as quais concorreram formas diversas de relacionalidade (Carsten, 2000).

Entretanto, não pretendo explicar um fato mobilizando outro, ou seja, demonstrar a compreensão da “bruxaria” para minhas interlocutoras como reflexo das condições sociais – leia-se, da imigração ilegal e das dificuldades e complexidades que moldam suas vidas. O que constitui o cotidiano das pessoas da República Dominicana com as quais fiz trabalho de campo, como defendeu Olivier de Sardan (1992, p. 11-12),<sup>3</sup> não me permite falar em

<sup>1</sup> O que não retira a ambiguidade de certas práticas realizadas pelas pessoas que “têm os mistérios” (dons espirituais), aproximando-as do que é chamado de “bruxaria”: causar “dano” a alguém.

<sup>2</sup> Cf. Richman (2008 [2005], p. 76, 207-208), para uma discussão sobre imigração e *maladi mounn*, os malefícios causados pelas pessoas, entre haitianos que viviam nos Estados Unidos e seus familiares no Haiti. Richman traduziu *maladi mounn* como “sorcery” [feitiçaria].

<sup>3</sup> Em sua discussão sobre o caráter rotineiro das situações “mágico-religiosas” entre povos africanos e a sua exotização pelos antropólogos, Olivier de Sardan (1992) examinou tanto as abordagens positivistas e clássicas quanto as pós-modernas e as que chama de

reflexo, como se as tensões da vida social e, em particular, da imigração ilegal, pudessem ser replicadas simbolicamente nas suas vidas em Porto Rico. Isso criaria, neste capítulo, uma ideia de “bruxaria” como uma questão de “crença” (Asad, 1983, p. 247; Olivier de Sardan, 1992, p. 11) – um produto simbólico da mente –, o que não é o caso.

Para minhas interlocutoras e interlocutores, seres humanos, seres espirituais, mortos humanos, espíritos herdados (como os mistérios), materiais e substâncias são percebidos em seu cotidiano como portadores de alguma modalidade de agência, em níveis diferenciados e de modo relativo – é bom ressaltar –, e isso possibilita que transitam por corpos humanos, casas, lojas, bem como por marcadores espaço-temporais. A partir do material etnográfico, sugiro que não se trata, então, de enfatizar as experiências de ataque místico como algo fora do ordinário e próprio do “oculto” (Olivier de Sardan, 1992, p. 14), tampouco um “estado mental”, um conjunto de “crenças”, o qual, por sua vez, estaria apartado dos modos de conhecimento (Asad, 1983, p. 247). As técnicas e categorias rituais mobilizadas para lidar com os efeitos da “bruxaria” nos corpos humanos e casas e sua transgressão temporal-geográfica apontam para a ativação de sensibilidades, relações de troca mercantilizada e produção de réplicas que “afastam” ou “espantam” as “coisas más” e outros espíritos. De modo frequente e pragmático, essas técnicas e categorias rituais operam criando efeitos, vínculos e ambiências eminentemente humanos para atuar sobre os espíritos – nesse sentido, em nada metafísicos.

Escrever sobre práticas chamadas de “bruxaria” por Rosa, Joana e Geni, interlocutoras dominicanas com as quais convivi em Porto Rico, é também voltar a inscrever na teoria antropológica um assunto que, em momentos distintos, não apenas já lhe foi caro, mas também rechaçado por seus

“subjetivistas”. Segundo o etnólogo franco-nigeriano, a etnografia clássica de Roger Bastide demonstrou como a incorporação de entidades era uma prática que estava sob o controle dos médiuns (ou seja, era socialmente regrada). Já a abordagem de Evans-Pritchard, sobre a bruxaria zande, destacou que o interesse das pessoas pelo assunto se manifestava apenas quando havia um caso concreto, embora a prática fosse vista como um fato rotineiro. Para Olivier de Sardan, ambos os autores contribuíram, com essas observações, para desfazer uma imagem exotizada das práticas “mágico-religiosas” africanas.

autores.<sup>4</sup> Não é de hoje que se reconhece que artefatos antropológicos gerados pelo conhecimento eurocêntrico e relacionados também aos interesses das administrações coloniais<sup>5</sup> resultaram das próprias práticas de tradução (e de práticas político-epistêmicas num sentido mais amplo) dos antropólogos, cujos referenciais sociais e culturais constituem tais práticas.<sup>6</sup> Do outro lado do Atlântico, em Cuba, no início do século XX, os escritos de Fernando Ortiz tornaram a “bruxaria” na ilha caribenha um “objeto epistêmico” e de controle técnico-científico racializado. Tratava-se de um objeto fabricado na articulação entre o campo da antropologia criminal e do higienismo (Palmié, 2002, p. 223-225, 233-235) e a percepção sociológica e espiritualista de Fernando Ortiz, na qual foram conectadas noções como “evolução”, “espírito” e “primitivismo” (Cunha, 2015, p. 500). Dessa trama epistêmica que delimitou e procurou compreender a “bruxaria” e os “negros bruxos” em Cuba como “objeto epistêmico” gestaram-se campanhas republicanas antibruxaria na ilha caribenha (Palmié, 2002, p. 232).

Mas esse não é o único mal-estar de quem, como eu, antropóloga negra, mobiliza o termo “bruxaria” considerando algumas das perspectivas eurocêntricas e abertamente racializadas oferecidas pela antropologia em sua abordagem, respectivamente, estrutural-funcionalista e ligada ao

**4** A partir dos anos 1990, etnografias sobre modalidades de “bruxaria” na África salientaram que a mercantilização de espíritos humanos, como trabalhadores forçados em outros domínios do cosmo, e o roubo da vitalidade orgânica dos seres humanos, especialmente através da comercialização de seu sangue, para o enriquecimento ilícito de “bruxos” seriam comentários críticos às transformações globais seculares e contemporâneas no continente: ao deslocamento forçado; à precariedade do trabalho urbano assalariado (sobretudo o migrante); ao imperativo da venda e do consumo massivo de produtos de alta tecnologia e de bens menos duráveis segundo uma lógica de obtenção máxima de lucro; à expansão concentrada e elitista de infraestrutura e serviços urbanos, entre outras (Comaroff; Comaroff, 1999; Geschiere, 2006; Shaw, 1997; Weiss, 1998).

**5** O “primitivismo” e a “bruxaria” descritos por Evans-Pritchard (2005 [1937], p. 59-60) como resquícios de um tempo passado e evidências de um pensamento nada afeito ao “moderno” ou às “leis naturais” (racionais) são exemplos disso.

**6** Cf. Olivier de Sardan (1992, p. 14), Palmié (2002, p. 203-205), Pels (2003, p. 6, 12-14), Paton, 2009 (p. 2-3) e Romberg (2003, p. 7).

determinismo biológico-jurídico de décadas anteriores. Textos etnográficos produzidos em momentos e com abordagens diferentes (Hurston, 1931; Favret-Saada, 1977; Taussig, 1993a [1987]) já sinalizaram que não se sustenta o pressuposto clássico, a saber: de que a observação, embora “participante”, de antropólogos e antropólogas que se concebem como radicalmente distintos das pessoas estudadas – ora acostumadas, ora simplesmente tolerantes com sua presença (Malinowski, 1984 [1922], p. 22) – os preserva do enredo que se dedicam a contar e no qual a “bruxaria” tem relevância. Entre fins dos anos 1920 e início dos 1930, a antropóloga negra estadunidense Zora Neale Hurston deixou Nova York e viajou às Bahamas. Ali, na ilha de Nova Providência, estudou com dificuldade o *obeah* – prática de mobilização e manipulação de poderes espirituais observada na Jamaica do século XVIII –, especialmente em situação de rebeliões de escravizados contra o poder colonial britânico, e que, durante a pesquisa de Hurston, era reprimida de modo contundente pelas leis do governo (Hurston, 1931, p. 320; Paton, 2009).<sup>7</sup> A pesquisadora pretendia, com o material etnográfico das Bahamas, fazer uma comparação com as práticas *hoodoo* “transplantadas” (Hurston, 1931, p. 318-319) da antiga colônia de Saint Domingué, depois República do Haiti, para a Luisiana, território francês dentro dos Estados Unidos, especialmente para a cidade de Nova Orleans, pelas pessoas negras escravizadas que chegaram com os senhores fugidos das rebeliões contra o regime servil e metropolitano na ilha caribenha. Durante seu empreendimento etnográfico na ilha de Nova Providência, Hurston relatou que não se manteve separada das práticas que desejava pesquisar.

---

7 Paton (2015, p. 23-24), em uma análise sobre a criminalização do *obeah*, destacou a relevância das substâncias físicas no ataque espiritual. Dependendo do contexto ritual no qual eram consumidas, tocadas ou apenas colocadas próximas a uma pessoa, tais substâncias poderiam ter efeitos poderosos. Para Paton (2009, p. 4), reivindicar que o *obeah* é um constructo das leis coloniais britânicas no chamado “Caribe Anglófono” não significa dizer que a prática tenha existido apenas dentro do controle jurídico metropolitano. A autora argumentou que o *obeah* foi produzido através de um diálogo desigual entre uma ampla cadeia de atores (especialistas rituais, pessoas pobres e em conflito, membros de igrejas, oficiais coloniais, missionários e membros da elite caribenha), em redes de troca com pessoas e grupos nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha, em ilhas do Caribe e, em menor extensão, na África Ocidental.

Ao buscar “saber” sobre *obeah* e *obeah doctors*, colocava-se como alguém que tomaria parte nas relações e técnicas rituais, as quais, só hipoteticamente, lhe seriam estranhas; para “saber”, conforme indicação de um de seus interlocutores, seria preciso “fazer” (p. 322-324).

No oeste francês, para estudar práticas de “enfeitiçamento” narradas e experienciadas pelos moradores da região de Bocage, vistos de modo pejorativo e sensacionalista como os “outros” que mantinham “crenças do passado” nos idos de 1970, Jeanne Favret-Saada (1977, p. 136-137), etnógrafa francesa, poderia, do ponto de vista dos seus interlocutores, “enfeitiçar” e “desenfeitiçar” tanto quanto eles próprios. De modo semelhante, Taussig (1993a [1987], p. 7) narrou como as estátuas de madeira do povo Cuna do Panamá, empregadas em rituais de cura e esculpidas sob a forma de “tipos europeus” semelhantes a ele – o antropólogo –, levaram-no a “confrontar-se” com um “eu cultural” na forma de objeto indígena. Diante disso, questionou-se: “Quem é esse eu, objetificado sem o meu conhecimento [...]?” (p. 8). Concluiu que considerar seriamente as estátuas de cura dos Cuna implicava lidar com a imitação de si mesmo como uma corrosão da alteridade por meio da qual a antropologia euro-americana se sustentou por décadas. Nas palavras do antropólogo australiano: “[...] eu também sou parte do objeto de estudo. Os índios [Cuna] me fizeram alteridade para mim mesmo” (p. 8).

Nesses trabalhos etnográficos, os interlocutores de Hurston, Favret-Saada e Taussig estabeleceram outras bases de compreensão para relações, práticas e objetos, na medida em que incorporaram, sob os modos mais diversos, os(as) pesquisadores(as) (e, nesse sentido, confrontaram as convenções antropológicas clássicas). Aceitar as bases epistêmicas propostas pelas pessoas com as quais convivi em Porto Rico implica reconhecer as relações e concepções que me ofereceram sobre “bruxaria” e seres espirituais e também lidar com o quanto estas puderam ser constituídas pelas relações que eu mesma entretive dentro de suas casas e de seus negócios. Aqui, parece-me, trata-se de sugerir que o conhecimento antropológico sobre as relações diferenciadas dos interlocutores, que existem antes e continuam a existir após o trabalho de campo, resulta também de sua incorporação como agência pelas pessoas – e não de uma simples observação

neutra e imune ao que ali se passa. Não reivindico o que Olivier de Sardan (1992, p. 19) chamou de “centrismo do eu etnográfico”. Proponho, sim, que as relações diferenciadas estudadas pela antropologia como um pressuposto e das quais os(as) antropólogos(as) estariam apartados(as) podem constituir uma imagem que não corresponde à maneira pela qual os interlocutores nos veem e nos localizam em seus modos de vida.

### ***Parentesco, imigração e “bruxaria”***

Em uma tarde na botânica onde Rosa vendia artigos rituais diversos e recebia clientes que lhe relatavam os mais variados problemas – desde perturbações físicas e emocionais a dificuldades no trabalho, passando por questões de relacionamentos amorosos –, eu a vi separando algumas plantas (*albhaca*, *pasote*, *altamisa*, *flor de libertad*), um frasco de Espanta Diablo (banho e despojo espiritual), duas velas brancas pequenas e duas velas grandes, de São Miguel (vermelha) e São Santiago Apóstolo (lilás). Após certo tempo, Luci, sua cunhada, chegou à Plaza del Mercado de Río Piedras, e Rosa contou-lhe que Julio, seu primo, estava com “problemas”. Mencionou ainda que ela já estava na posse de algumas velas, destacando os nomes santos<sup>8</sup> – ambas demonstraram preocupação. Pouco depois, Rosa convidou-me a acompanhá-la até sua casa e lá começamos a conversar na cozinha. Ela pegou uma garrafa de rum – que havia comprado na Plaza antes de sairmos – e uma de água florida. Ao abrir essa última garrafa, um pouco do líquido respingou em seus olhos, e ela reagiu, dizendo-me que, quando aquilo acontecia, era porque o “santo queria mais”.

Então ela me chamou até o “quarto dos santos”, onde mantinha um altar para os mistérios, e me disse que gostaria de mostrar o que faria. Ela pôs água florida em uma taça, a maior e central, que ficava na parte superior do altar; em seguida, molhou as mãos com a mesma água florida e a borrifou um pouco sobre os santos. Ao observá-la, perguntei-lhe por que

<sup>8</sup> Cf. Taussig (1993a [1987], p. 153, 157, 159, 164-165) para descrições sobre curas xamânicas combinadas ao culto de santos católicos e de espíritos de mortos para afastar os malefícios da “magia”.

fazia aquilo, mas ela não me respondeu. Voltamos à cozinha e ela pôs as plantas que havia trazido da botânica em um recipiente com água, levando-as depois para ferver. Começou, então, a fazer um “remédio” contra gripe que seria armazenado em garrafas, a pedido de um amigo e de um parente cuja filha estava enferma. Ao mesmo tempo, Rosa falava ao telefone com familiares na República Dominicana sobre os problemas do seu primo Julio – o “banho” que estava sendo preparado seria para ele.

Ao telefone, ela informava que Julio e outro primo “tinham espíritos na casa” e que “os espíritos queriam matá-los”. Na conversa, Rosa fazia referência a uma mulher haitiana e a um lugar em Santo Domingo (nome da capital do país, mas que os dominicanos empregam de forma genérica para qualquer cidade da República Dominicana) onde “bruxas faziam trabalhos” (e Julio poderia ter sido alvo delas). Depois que Rosa encerrou a chamada telefônica, aproveitei a situação em que nos encontrávamos e lhe perguntei com quem ela havia aprendido a preparar o remédio e os banhos. Ela sabia preparar as garrafas porque tinha observado sua mãe realizar a tarefa, mas começou a executá-la sozinha; já os banhos, ela aprendera sem observar ninguém, pois sua mãe “não gostava daquelas coisas”. Para Rosa, um *saber* do tipo que detinha se desenvolvia “quando as pessoas nasciam com aqueles dons” (quando tinham os mistérios). Eu a ajudava a cortar as plantas para a preparação das garrafas, quando seu telefone voltou a tocar. Alguém estava na Plaza e queria conversar com ela. Regressamos, então, à botânica e, alguns minutos depois, chegou Pablo, também seu primo, com a companheira.

Eles já haviam estado ali outras vezes e, em uma dessas idas, haviam passado um bom tempo no interior da botânica conversando com Rosa. Na ocasião, a moça estava enfrentando alguma dificuldade onde trabalhava. Depois de ouvi-los, Rosa indicou que comprassem, entre outras coisas, água florida, tabletes de cânfora, algumas plantas (como arruda), águas espirituais, benzina, incenso e uma vela grande de São Miguel. Em seguida explicou-lhes: primeiro, a moça deveria “limpar seu corpo com um banho” e, depois, acender a vela “em nome do santo”. Simultaneamente, deveria espalhar com a mão direita pela casa um produto que me pareceu uma espécie de açúcar, cujo rótulo indicava “7 Potências Africanas”. Além disso,

Rosa recomendou à moça a limpeza com benzina de alguns objetos, como a mesa do local onde trabalhava. Agora, o retorno de Pablo – o outro primo a quem Rosa havia se referido no telefonema que recebera da República Dominicana – à botânica também tinha a ver com assuntos espirituais.

Ao fim da tarde, depois que fechamos a botânica, regressamos à casa de Rosa. Já havia anoitecido quando ela pediu à irmã que a ajudasse com o banho de Julio. Sua irmã, no entanto, argumentou que não era “boa para orar em voz alta”, que fazia aquilo para si, e não para os outros. Assim, saiu da casa e só retornou depois que o primo Julio, com a família, já tinha ido embora. Rosa começou a preparar uma defumação (*sahumerio*), queimando incensos para fazer uma “limpeza” com a fumaça. Amarrou ao redor de sua cabeça um *pañuelo* lilás e passou a fumaça entre as suas pernas e em volta do corpo, girando-o para a direita e para a esquerda. Espalhou a fumaça pela cozinha, pelo corpo da filha do primo (que não queria), pelo meu corpo – dizendo que me queria “limpa” – e pelo corpo da companheira de Julio. Repetímos o mesmo sentido dos movimentos de Rosa. Enquanto isso, Julio se encontrava no banheiro da casa. Rosa acendeu a vela de São Miguel na entrada da sala e levou para o quarto dos santos a de São Santiago, colocando-a no altar. Ela acendeu as velas brancas e pequenas no banheiro onde o primo estava e passou a fumaça pelo corpo dele. Rosa pediu que a companheira do primo levasse o banho, feito com as plantas fervidas em água e misturado ao despojo Espanta Diablo, até o banheiro. Nesse momento, aconselhou a mulher a ficar com eles para aprender como aquilo era feito.

Ao sair, Rosa disse que o primo realmente não estava bem e sabia disso em virtude de uma indicação material: a pulseira (com imagens de santos) que ela usava em seu braço rompera durante a realização do banho. Enquanto Julio se vestia, Rosa perguntou à companheira do primo se, na casa onde viviam, havia uma cruz, um crucifixo, e apontou para uma imagem (busto) chamada de Grande Poder de Deus, localizada em sua sala. Depois de o casal comentar que não tinha nada em casa, ela recomendou que eles comprassem aqueles objetos e os pendurassem na porta e na parede – assim como ela mesma tinha feito. A companheira do primo deveria também fazer a defumação do apartamento onde vivia com ele e a

filha. Antes de partirem, Rosa deu um pouco de incenso à mulher, além de *cascarilla* (pó feito com casca de ovo) e de um frasco que, pela embalagem, continha água de amônia ou benzina. Além disso, quis saber se ela havia aprendido a preparar a defumação.

Quando Julio saiu do banheiro, Rosa quis saber como ele se sentia: se estava “aliviado” e se sua pele ardia. Ele sentia ardência na pele, e sua companheira comentou que era por causa da amônia. Rosa, no entanto, replicou; segundo ela, a sensação de ardência de Julio não era efeito da amônia, pois no banho não havia aquela substância.<sup>9</sup> Sentados na sala, Rosa continuou a fazer algumas perguntas a Julio; ela queria saber se ele estava dormindo bem durante a noite e se vinha tendo sonhos. Rosa, Julio e sua companheira acabaram afirmando que vinham sonhando com algumas pessoas, incluindo mortos da família. Rosa indagou se o primo gostaria de voltar para Santo Domingo, destacando que já havia voos mais baratos para o país; também pontuou que, se ele desejasse, poderia ficar em sua casa naquela noite ou dormir ali até se sentir melhor.

Eles conversaram um pouco mais, e o casal foi embora com a filha. A irmã de Rosa, então, retornou à casa, e logo depois chegou um vizinho dominicano. A irmã relatou ter se assustado com a ligação de Santo Domingo bem cedo naquela manhã, pois aquilo era sinal de que algo grave teria acontecido. Os três iniciaram uma conversa sobre o que estava ocorrendo com Julio. O vizinho contava alguns casos de “bruxaria” em Santo Domingo e em Porto Rico. Rosa explicou que o “trabalho” feito para o primo era uma “bruxaria” e, assim como o vizinho, passou a suspeitar de uma mulher da República Dominicana com quem Julio era casado e tinha filhos. Acreditavam que ela desejava seu regresso e que, por isso, poderia ter sido a autora do “trabalho”.

Rosa e o vizinho argumentavam que o retorno do primo deveria acontecer por causa da outra família que havia ficado na República Dominicana. De acordo com Rosa, o próprio primo lhe dissera, enquanto conversavam após o banho, que não queria mais ficar em Porto Rico. Mas a atual

---

<sup>9</sup> Em geral, as soluções vendidas como banhos e despojos têm em sua fórmula alguma quantidade de amônia informada no rótulo.

companheira não concordava com a sua decisão. O vizinho indagou se Julio pretendia ir para Nova York ou para o Canadá. Rosa respondeu que ele desejava realmente regressar para Santo Domingo. Para ela, a “bruxaria” feita já apresentava resultado: ela teria feito com que Julio não gostasse mais da companheira (também dominicana) com quem vivia em Porto Rico, e, tendo percebido isso, ele desejaria partir. Para o vizinho, pessoas como Julio poderiam ficar loucas. Rosa comentou que o primo vinha escutando em sua casa uma voz que lhe dizia “se mata, se mata”. Tudo o que ela havia preparado naquela noite pretendia interromper a influência de espíritos sobre Julio enviados da República Dominicana. Para Rosa, Julio era uma pessoa que sofria de depressão – o próprio primo lhe teria confessado isso –, assim como um tio dela chamado Humberto.<sup>10</sup> Seu vizinho ainda mencionou outros casos de “bruxaria”, e a impressão que tive foi a de que, longe de ser uma exceção, essa ideia era mobilizada regularmente no cotidiano de Rosa e sua família.

No dia seguinte, Rosa recebeu na Plaza outra ligação, provavelmente de seu país. Nessa ocasião, avisou a seu interlocutor que Julio “estava com uma coisa forte atrás [de si]”. Enquanto ela trabalhava na botânica, a companheira de Julio chegou. Depois de conversarem um pouco, a mulher comprou algumas plantas, além de um vaso com arruda para pôr na casa e uma vela grande dessa mesma planta. Julio teria que tomar outro banho naquela noite. E assim o fez.

Ao anoitecer, ele chegou. Rosa, novamente, começou pela defumação da casa e dos corpos das pessoas. Depois do banho – que vinha sendo realizado durante dois dias e no qual, segundo Rosa, o primo chorava –, mais uma vez ela quis saber se ele se sentia melhor, insistindo na pergunta. Ele disse sentir uma dor muito forte na cabeça que o impedia de dormir. Diante disso, ela voltou a oferecer sua casa para que ele ficasse naquela noite. Em seguida, começou a ler orações de um livro vendido na botânica, particularmente a de Santa Clara. Quando acabou, preparou um resguardo

---

<sup>10</sup> Em conversa, Humberto me contou que sofrera de depressão enquanto trabalhava em Nova York e que tinha a sensação de que havia “malogrado” naquela cidade. Seu retorno a Porto Rico parece ter demandado algum tipo de intervenção de Rosa, como no caso de Julio.

com três dentes de alho amarrados em uma linha branca para o primo prender em seu pulso e um outro para guardar na carteira.

Na manhã seguinte, enquanto nós duas estávamos na botânica, conversei com Rosa acerca do que ela vinha fazendo com Julio. Ela me explicou que “aquilo era como um medicamento”, porque se eu estivesse “enferma”, buscara o medicamento: “Se tu tens uma dor de cabeça, o que vais tomar?”. No caso de Julio, o que ela havia preparado era “um banho para retirar as coisas más”. Contudo, além do banho, Julio também precisaria ser untado; ele teria que voltar à casa de Rosa para tomar o terceiro e último banho, mas não foi até lá como vinha fazendo. À noite, enquanto o esperava, a família se reuniu, e novos comentários surgiram a respeito do primo. Eles acreditavam, agora, que poderiam ter sido os próprios parentes de Julio na República Dominicana que fizeram um “trabalho de bruxaria” para que ele regressasse.

Só vi Julio novamente depois de alguns dias, num sábado. Ele foi até a Plaza del Mercado de Río Piedras para ajudar Rosa com as vendas das verduras e frutas dos quiosques que ela arrendava, além da botânica. Quando retornoi a Porto Rico pela segunda vez para dar continuidade ao trabalho de campo, depois de cerca de quatro meses, Julio não vivia mais na ilha. Havia viajado para Nova York, onde passou a residir. Sua companheira e filha permaneciam em Río Piedras.

### ***Corpos e espíritos em circulação***

Tive acesso à outra narrativa sobre o envio de espíritos para prejudicar os seres humanos enquanto ficava na botânica com Joana, uma senhora dominicana cuja história será narrada mais adiante. Joana, assim como Rosa, foi uma de minhas principais interlocutoras dominicanas. No entanto, minha presença nessa botânica, que se localizava no bairro de Río Piedras, mas nos arredores da Plaza del Mercado, teve efeitos perturbadores para Rosa e seus familiares, pessoas com as quais eu morava. Assim como fiz com Rosa meses antes, expliquei para Joana o assunto da pesquisa de doutorado, pedindo-lhe permissão para permanecer na botânica, pois gostaria de observar e conversar com ela e com os clientes. Ali

Joana consultava os mistérios por meio das cartas, fazia “receitas” para os clientes com base nessa relação espiritual e vendia artigos rituais (Cruz, 2016). Diferentemente de Rosa, Joana não arrendava a loja, cuja dona era outra senhora, também dominicana.

O fato de passar cerca de oito horas por dia ali – onde mistérios “chejavam” para se comunicar com Joana e clientes entravam à procura de solução para problemas diversos (incluindo a possibilidade de serem objeto de “bruxaria”) para os quais ela fazia “trabalhos espirituais” – e, depois, retornar para a casa de Rosa tornava-me uma pessoa que, para ela e sua família, poderia estar sujeita às mesmas relações que hipoteticamente eu deveria apenas registrar, descrever e compreender. Em um fim de tarde, depois de um dia de trabalho de campo com Joana, regressei à casa. Rosa e Diogo (seu marido) sentiram cheiro de tabaco, cujos resíduos impregnavam minha roupa e bolsa. Perguntaram-me se a senhora da outra botânica usava tabaco, substância importante tanto na invocação dos mistérios quanto na confecção dos trabalhos espirituais. Respondi afirmativamente, e ambos se entreolharam.

Nos dias subsequentes, alguns acontecimentos causaram prejuízo econômico à família. Diogo batera com o carro que utilizava para se locomover pela ilha quando era chamado para trabalhar em obras e consertos domésticos. Logo depois, em um espaço de tempo muito curto, usuários de drogas (chamados de *los tecatos*), que eram presença constante nas ruas de Río Piedras, por onde circulavam injetando-se substâncias ilícitas e vendendo desde mercadorias de lojas a quinquelarias, teriam entrado na garagem da casa e roubado algumas ferramentas de Diogo enquanto eu estava em seu interior. Era uma manhã e me preparava para sair. Ao final do dia, quando regressei do trabalho de campo, Diogo me perguntou se eu havia escutado mais cedo algum barulho na garagem. Disse-lhe que não, e em seguida Rosa me contou sobre o roubo. Com um comentário conciso para Rosa – “Ela circula muito pelas botânicas, pelos altares...” –, Diogo me fez perceber que, do ponto de vista da família, eu poderia estar levando para dentro da casa muito mais do que, para mim, eram resíduos de tabaco em minhas roupas e objetos pessoais. Outros acontecimentos ainda mais graves se seguiram envolvendo parentes da família em Porto

Rico. De alguma forma, eu também me senti afetada pelas perdas e prejuízos econômicos que passaram a ocorrer com frequência. Passaram-se dois meses e decidi me mudar da casa da família.

Foi durante esse período de dois meses que uma dupla de clientes encontrou na botânica onde Joana realizava a consulta aos mistérios por meio de cartas: eram mãe e filha porto-riquenhas. A mais jovem se dirigiu à Joana, que tocou o sino antes de começar a “jogar as cartas”. As duas permaneceram ali, e, muito tempo depois, a jovem porto-riquenha saiu com um papel em suas mãos: uma longa lista de itens escritos. A jovem se voltou à dona da botânica, que, ao ler a lista, reagiu: “Você está muito mal!”. Em seguida, a comerciante dominicana separou arruda e alecrim, Espanta Muerto (água espiritual trazida por ela da República Dominicana), água florida, Quita Maldición (um álcool) e creolina. De outras prateleiras retirou um banho Rompe Brujo, uma vela grande com o mesmo nome e um spray Corta Fluido. Caminhando para os fundos da loja, a dona da botânica pegou ainda um saco, no qual guardava um amontoado de folhas conhecidas como *mata guangá* (planta), e pediu que a cliente porto-riquenha o segurasse. Um cheiro ruim se espalhou pelo ambiente.

Imediatamente, a dona da botânica voltou a afirmar que a jovem estava muito mal e lhe explicou: o cheiro putrefato que sentíamos era porque a moça tinha “algo em cima”. Quando ela mesma fora até os fundos da loja e pegara a sacola com a *mata guangá*, nenhuma das pessoas ali presentes havia sentido tal odor. Segurando a sacola com a planta seca, a jovem porto-riquenha passava as mãos pelos braços, como se sentisse arrepios. A dona da botânica argumentou: após o banho com a *mata guangá*, a jovem “retiraria [sacaria] o que tinha em cima”. Depois de certo tempo, a consulta da mãe da jovem chegou ao fim. Feliz, a senhora porto-riquenha disse que sempre tinha amor perto dela e que não tinha “algo mau com a filha”. A dona da botânica voltou a separar outras mercadorias, agora para a senhora porto-riquenha, quando ela comentou sobre a filha: “Estão lhe atirando para matar [*Están tirándole para matar*]”.<sup>11</sup> Quando mãe e filha foram

---

<sup>11</sup> “Tirar” tem o sentido de “lançar”, “jogar” e “atirar”.

embora, Joana nos revelou que a jovem já havia estado ali e que em seguida havia procurado um *santero*,<sup>12</sup> cuja consulta não a teria agradado. Como havia gostado do primeiro encontro com Joana, decidira voltar. Segundo minha interlocutora, há quem jogue as cartas e, ao saber que o cliente fora alvo de “bruxaria”, o desespera, dizendo-lhe: “Olha, tem um morto atrás de você, te fizeram bruxaria”. “Eu prefiro orientar a pessoa e não desesperá-la” – afirmou. E prosseguiu: uma pessoa podia atrair um morto para perto de si apenas andando na rua ou tornar-se alvo de uma “bruxaria se pisasse em algum pó” colocado na calçada para prejudicar alguém. Em Porto Rico, observou, seria ainda pior, pois ali não havia o costume de se rezar pelos mortos, realizando-se missas e cerimônias na casa da pessoa falecida, com a presença de um padre e de familiares, amigos e vizinhos, em que são feitas orações e se oferece comida aos convidados: “Os mortos precisam de claridade e orações”, concluiu Joana. A dona da botânica, então, comentou: “Os mortos gostam de coisas boas, carros, mulheres bonitas”, e rondariam aqueles que têm tudo isso. “Os mortos são ambulantes”, sintetizou para, em seguida, completar: “Há mortos que não querem sair de casa”. Ao ouvir esses comentários, Joana começou a me contar o que havia acontecido com o seu marido depois que falecera, ou melhor, o que havia ocorrido com o espírito dele, depois do suicídio.

### ***Mistérios, espíritos de mortos e práticas de replicação***

Joana e seu marido viviam na cidade de La Romana, parte oriental da República Dominicana. Ele era dono de uma mercearia e se suicidou ao descobrir que havia falido. Depois de sua morte, Joana promoveu, na própria casa, as chamadas “horas santas”, uma reunião em que um padre, familiares, amigos e vizinhos rezam pela pessoa morta. Mas alguns acontecimentos atrapalharam a realização dessa espécie de missa doméstica, e Joana atribuiu essas dificuldades ao espírito do marido. Para ela, ele

**12** Sacerdote das práticas rituais das *reglas de ocha*, de matriz yorubá, chamadas também de *lucumí* em Cuba e de *santería* em Porto Rico.

permanecia na casa onde viveram juntos. Joana precisou “fazer muitos remédios para retirar [sacar] o espírito da casa”, assim como tomar vários banhos com alhos e folhas. Um desses remédios utilizava o que, na República Dominicana, é chamado de *velón 7 mechas*, no qual podem ser encontrados enxofre (*azufre*) e pólvora (*fula*).<sup>13</sup>

Depois de comprar essas velas grandes, Joana aumentou a quantidade de enxofre – “uma coisa que espanta morto” – e pólvora. Ela adicionava mais dessas substâncias às velas para que “o espírito fosse embora, para retirar [quitar] o espírito da casa”. Nesse período, objetos e mobiliário “se rompiam”, e Joana teria quase se ferido. Em La Romana, ela sonhava com seu marido. Em um dos sonhos, ele estava no chão e ambos brigavam; ela tentava agredi-lo com força, mas não conseguia. Depois de fazer vários “remédios” – acender as grandes velas *7 mechas* cheias de enxofre e pólvora – e tomar os banhos, Joana pensou que tinha conseguido *quitar* o espírito da casa. Nove meses se passaram, e ela imigrou para Porto Rico no início dos anos 2000. No novo país, no entanto, teve outro sonho, no qual seu marido lhe dizia que ela queria “retirá-lo [sacar] da casa, mas que quem a retirara da casa havia sido ele”. Sua imigração para Porto Rico, portanto, assumia outros sentidos; não tinha a ver apenas com a necessidade de manter-se na nova terra, trabalhando os mistérios “sem os papéis” (ilegalmente), e de manter as filhas que continuaram em La Romana.

Tal comunicado não foi tudo. Fazia um ano que Joana morava em Porto Rico, quando o espírito de seu marido “descobriu” onde ela vivia. Com o

<sup>13</sup> Segundo Ochoa (2004, p. 94), *fula*, no palo kikongo atual (língua ritual utilizada nas *reglas del palo*, conhecido em Cuba como “palo monte”, uma de suas vertentes), significa “pólvora”, que é importante no ofício religioso. O autor aponta que *fula* não tem nenhuma etimologia no espanhol e explica que a pólvora é “quente” não apenas em termos de temperatura, quando é acesa, mas também porque sua venda e posse são proibidas em Cuba e, por isso, ali se adquire pólvora pelo roubo. Rodolfo, interlocutor de Ochoa, usava *fula* para “pólvora” e para se referir ao dólar americano. Joana, enquanto vivia em La Romana, trabalhava ritualmente com alguns espíritos *petroses* (considerados impetuosos e agressivos), e comentou algumas vezes comigo que usava pólvora para afastar as “coisas más” da casa de clientes, em função de seu som explosivo. A concepção de que essas entidades também são mais quentes (*calientes*) perpassa o emprego da pólvora na invocação ritual dos espíritos *petroses*.

espírito “atrás” de si, Joana não conseguia se relacionar com ninguém. Para além de tudo o que implicava “ter um morto atrás” – sinônimo de atraso, como ela mesma sempre insistia –, Joana estava diante de mais um problema: para ter direito à residência em Porto Rico, parte do território norte-americano, ela queria contrair o chamado “casamento por negócio”. Contudo, não conseguia se aproximar de um possível companheiro por causa da presença do espírito. Em Porto Rico, ela recorreu a uma outra técnica ritual, que os dominicanos chamam de “comprar um morto”. Ela não fez isso para ter um espírito sob seu controle, com o qual poderia “trabalhar” ritualmente e fazer “bruxaria”. Joana comprou um morto *para* São Elias (Barão do Cemitério), que é um mistério responsável (com outros mistérios chamados de *gueedeses*) pelos mortos humanos.

Joana foi até um cemitério e procurou pela sepultura de São Elias, correspondente a do “primeiro homem enterrado em um campo santo”. Ela escolheu uma pedra ao redor e comunicou ao santo: “Comprei-lhe um morto”. Pagou a São Elias pela pedra 7 *chavitos* (centavos de dólar), que deixou na sepultura. Em casa, Joana iniciou o preparo da pedra, confecionou um boneco com um tecido de uma roupa do marido e inseriu a pedra em seu interior. Antes, havia telefonado para uma de suas filhas em La Romana e lhe pedido que enviasse uma camisa do pai para guardar como lembrança. Durante 21 dias Joana dormiu com a pedra em sua cama. Acendia uma grande vela, que, ao apagar-se, era substituída por outra maior. Ela queria que o espírito do marido “fosse se elevando, se afastando”. Depois Joana regressou à sepultura do Barão do Cemitério e lhe informou que “estava pagando pelo morto” – que, agora, remetia ao espírito de seu marido, representado por uma pedra envolta por um tecido de roupa pertencente ao falecido, artefato com o qual ela voltara a conviver por algumas semanas em sua casa. Joana deixou um morto específico na sepultura de São Elias e pagou-lhe, dessa vez, 21 *chavitos*.

Para ela, seres espirituais diversos participavam do cotidiano das pessoas; podiam se relacionar com os seres humanos de variados modos e se tornarem uma ameaça relativa ou mesmo fatal. Durante uma madrugada, na cidade de La Romana, Joana sentou-se para fumar um cigarro e beber café no segundo andar da casa onde vivia com o marido e as filhas – era o

que fazia quando perdia o sono. Como em outras noites, escutou um barulho que vinha da rua, um som que sempre lhe parecia o de uma “cadela com correntes”. Joana já havia contado ao marido sobre os sons que ouvia nas madrugadas, ele lhe dizia que se tratava de um *bacá* e que, por isso, ela deveria deixar para lá.

Mas, naquela noite, sentada sobre o reservatório de água do terraço, Joana não ouviu apenas o tal barulho. De longe, viu também um cão andando na rua. O “cachorro com as correntes”, à medida que se aproximava, “transformava-se em um touro”, acompanhado por vários filhotes de cães. Sem encarar o animal, ela começou a rezar alguns salmos da Bíblia. Depois disso, segundo seu relato, um vizinho se suicidou. O homem era proprietário de um negócio e teria comprado um *bacá*. Ele teria feito uma tentativa malsucedida de matar a esposa e um dos filhos. Por fim, acabou com a própria vida. Joana concluiu:

Muitas pessoas que compram um *bacá* se suicidam, se matam, ou então o *bacá* come o próprio dono. O *bacá* se alimenta de sangue, e os donos de fazenda, de tempos em tempos, têm que lhe dar um animal, uma vaca, um cavalo... Eles gostam de sangue, o que querem é o sangue, e as pessoas acabam se matando. [...] os *bacás* são homens que se transformam em animais e animais que se transformam em [outros] animais. Os dominicanos que têm firma, fazendas e negócios compram isso no Haiti, mandam fazer no Haiti.<sup>14</sup>

As práticas de replicação envolvendo seres chamados de *bacá* e compra de mortos faziam parte dos relatos de Gina, que também tinha os mistérios e realizava consultas espirituais em um altar dentro de sua casa, em Río Piedras. Conforme me contou, em uma festa para Papa Candelo (mistério),

<sup>14</sup> Ainda que seja formada por uma maioria negra e compartilhe com o Haiti a ilha de Hispaniola, a população dominicana (mas também o Estado dominicano) historicamente assume visões e posicionamentos racistas e discriminatórios em relação às pessoas do país vizinho. Tanto o comentário de Joana quanto o de Rosa, anteriormente, têm esse sentido quando associam a “bruxaria” e a compra de *bacá* ao Haiti.

um dominicano que organizava a cerimônia chamou São Elias (Barão do Cemitério) com um recipiente que continha ossos. O rapaz pretendia dar esse resto mortal ao marido de Gina, mas ela já havia sido avisada pelos mistérios sobre essa situação. Foi à festa vestindo, ao redor da cintura, um lenço (*pañuleo*) preto e outro azul: “Tinha, da cintura para cima, ela mesma; da cintura para baixo, o mistério, que caminhava, andava por ela e por meio dela”, explicou-me ao mencionar os lenços amarrados ao redor do corpo. O mistério que estava com ela já havia lhe advertido que não deixasse o marido segurar os ossos. Ela mesma deveria agarrar o recipiente. Gina, então, seguiu a recomendação.

No decorrer da festa, o dominicano pediu ao marido dela que pegasse o recipiente, e Gina se propôs a segurá-lo. Suas mãos ficaram sem movimento e sem sensibilidade. Dormindo, durante um sonho, chamou os mistérios para que a ajudassem e viu os sete mistérios ao redor de sua cama. Candelo acendia o fogo e acalentava sua mão, pois ela sentia frio por todo o corpo. Perguntei-lhe, então, se o osso era um morto, e Gina fez que sim com a cabeça e silenciou. Alguns minutos depois, contou-me que esse mesmo dominicano que trabalhava os mistérios “batizara”<sup>15</sup> uma jovem também dominicana para que ela pudesse “trabalhar”. Certo dia, a jovem teria ido até Gina e lhe dito que só conseguia “montar” (incorporar) quando colocava um anel. “Isso não é um mistério, mas um morto comprado. Todos são mortos, mas os mistérios são seres de luz, enquanto os mortos gostam da escuridão”, concluiu minha interlocutora.

### ***Plantas, substâncias químicas e os efeitos da “limpeza”***

Rosa, Joana e Gina faziam distinções entre os *mistérios*, espíritos deificados e considerados divinos ou seres de luz, e aqueles chamados de *mortos* (Cruz, 2014). Estes últimos podiam ser espíritos de seres humanos desconhecidos que transitam pelas ruas, ou de familiares e amigos, ou ainda de anônimos, enviados por meio de “bruxaria” para causar “danos”.

---

**15** “Batizar” aqui se refere ao ato ceremonial necessário para habilitar uma pessoa ao controle dos espíritos e ao início das consultas espirituais.

São chamados também de “coisas más”.<sup>16</sup> Rosa e Joana viam a aproximação desses mortos como algo indesejado. Para Rosa, os espíritos de familiares deviam ficar no “outro mundo”; ela dizia isso ao ser procurada na botânica por clientes que lamentavam o falecimento dos seus próximos ou sentiam-se afetados por sua presença. “Morto é atraso”, Joana dizia sempre que queria se diferenciar da maneira como os *paleros* trabalhavam.<sup>17</sup> Minhas interlocutoras procuravam afastar tais espíritos com algumas técnicas que envolviam, principalmente, a manipulação de substâncias com odor e sabor acre e amargo, sob a forma de plantas ou de produtos químicos.

No interior da botânica, longe dos olhares mais interessados e curiosos, Rosa guardava produtos químicos como água de amônia, benzina, creolina e aguarrás, cujos rótulos indicavam tratar-se de produtos venenosos. Long (2001, p. 99), em seu estudo sobre o processo de mercantilização de “encantos” tradicionais e a emergência de mercadorias espirituais fabricadas e comercializadas por empresas nos Estados Unidos que expandiram a negociação de seus produtos nos anos 1920, chama a atenção para o caráter trivial de muitos dos artefatos utilizados ainda nas primeiras décadas do século passado. Baseando-se, entre outras fontes, nos dados coletados pela antropóloga e romancista Zora Neale Hurston, no fim dos anos 1920 e início dos 1930, entre os trabalhadores espirituais da cidade de Nova Orleans, Long (p. 55) assinala que vários dos ingredientes “mágicos” eram

<sup>16</sup> As “coisas más” podem ser descritas apenas como espíritos invisíveis, o que nos permite considerá-las uma forma espectral bem mais difusa e desconhecida do que somente espíritos de mortos humanos.

<sup>17</sup> Sobre o modo de trabalhar dos *paleros*, Palmié (2002) nota que, no palo monte, a aprovação deliberada de substâncias metonimicamente conectadas com a individualidade de um morto humano, como a extração de crânios, ossos e seus fragmentos ou apenas de terra do cemitério, é descrita como roubo. Assim, acredita-se que o espírito se move à procura de seus restos mortais, que ainda subsistem. No entanto, para que a captura do espírito seja bem-sucedida, é importante atraí-lo, através de cantos e da oferta de bebida alcoólica e outras substâncias, para perto de seus restos mortais. Em seguida, e dispondo-se o espírito a estabelecer relações de serviço com sua contraparte humana – o que se confirma com um oráculo de pólvora –, algumas moedas são depositadas no local onde se extraíram os materiais associados ao espírito, representando seu pagamento (Palmié, 2002, p. 172-173 *apud* Cruz, 2014).

conservantes comuns e produtos de limpeza, sobretudo de uso doméstico (amônia, enxofre, assafética, anil, detergentes). Nos relatos recuperados pela autora, substâncias com odores fortes, como enxofre, amônia e assafética, eram consideradas “encantos” de proteção. Já nos anos 1940, essas substâncias químicas e produtos básicos de limpeza assumiram, segundo Long (p. 57), a forma de lavados de banho (para o corpo) e de piso (para as casas). Tais lavados poderiam atrair indivíduos e influências desejáveis e manter pessoas indesejáveis e maus espíritos afastados.<sup>18</sup> Rosa explicou-me que cada uma dessas substâncias possuía um cheiro e uma função: a benzina era utilizada para “vencer as coisas más, o demônio...”, para vencer e dominar a casa”; a água de amônia, para “*sacar* o demônio e os mortos maus” (misturada a líquidos preparados como “banho”); a aguarrás, para “vencer e limpar a casa”; a creolina, também para “limpar a casa”. Na botânica, também fora do alcance de visão, encontravam-se ainda os pós chamados de *azufre* (enxofre) e *precipitado rojo* (pó avermelhado utilizado em trabalhos rituais) e, sem menos cuidado, o anil, com o qual eram feitas cruzes nas paredes das casas e no corpo após os banhos.<sup>19</sup>

Na botânica, alguns clientes, especialmente os dominicanos detentores de certos códigos, cheiravam as plantas, referindo-se à preparação de “banhos doces” e “banhos amargos”. Depois de certo tempo, percebi que as plantas estavam organizadas em dois grupos, conforme o odor e o gosto. As perfumadas e adocicadas eram reunidas de um lado; as acres, de outro. Os chamados “banhos amargos” eram preparados com plantas que teriam certa correspondência com algumas das substâncias químicas: *quita maldición*, para retirar a maldição; *anamú*, contra todo mal; *altamisa* e *rompe zaraguey*, também para afastar o mal; além de água de amônia,

<sup>18</sup> Embora em alguns dos relatos reproduzidos por Long substâncias como a amônia possam servir tanto para a proteção como para a preparação de um “trabalho prejudicial” (*bad work*) (Long, 2001, p. 59), a primeira forma de uso se associa às descrições que Rosa me ofereceu anteriormente. A autora ressalta que “encanto” é um termo europeu cujo emprego é raro nos “sistemas de crença de origem africana”. Long afirma que faz uso dessa noção como uma designação genérica para os muitos nomes pelos quais tais artefatos são chamados (p. xvi).

<sup>19</sup> O anil é um produto químico utilizado na lavagem de roupas para deixá-las brancas.

para espantar os mortos. Segundo Rosa, as “coisas más” eram “a má sorte, a raiva..., os maus espíritos”. Além disso, existiam também “os espíritos de boa sorte”: “espíritos que são bons, porque os espíritos são maus e bons, e os maus espíritos são invisíveis...; [os] que não necessitam de porta aberta para entrar são como que invisíveis”. Suas ações podiam ser sentidas no espaço doméstico e no corpo por meio de certos indicadores: “Quando a pessoa não dorme, sente calafrio, quando tudo dá errado, e então ela se desespera. Há pessoas que querem tirar a vida, há pessoas que adoecem... Um exemplo: se tudo está saindo bem e tudo muda, tudo começa a dar errado, significa que há um espírito mau” – concluiu Rosa.

### ***Considerações finais. Ambiência generalizada: sobre espaços precários e técnicas espectrais***

Rosa interveio nos problemas que acometeram Julio, seu primo, mobilizando conhecimentos sobre plantas e substâncias químicas, seu “dom” espiritual. Invocou seus mistérios quando amarrou um *pañuleo* à cabeça e acendeu as velas, que dispôs no chão de sua sala de estar, antes de começar a cuidar do parente com banhos; além disso, confeccionou-lhe resguardos com alho e untou seu corpo. A radicalidade do caráter invasor e perturbador – algo a que os mistérios, como espíritos herdados, não estão completamente isentos (Cruz, 2014) –, atribuído aos diversos trânsitos e contatos dos espíritos de mortos com os vivos, era mais ou menos contida com técnicas que buscavam o afastamento temporário desses espíritos e seu controle relativo. Combinando plantas e substâncias químicas de sabor e cheiro amargos, Rosa pretendeu intervir sobre as “coisas más” e outros espíritos indesejados, como fez também Joana em relação ao seu marido falecido em La Romana. As sensações de incômodo, ardência e irritação criadas por esses materiais (plantas amargas, água de amônia, benzina, enxofre, pólvora) sobre os corpos humanos e os espíritos de mortos fariam com que estes últimos se deslocassem pelo menos provisoriamente.

Como discuti em outro momento (Cruz, 2016), também nas práticas e “receitas” que visam a “afastar as coisas más” ganhavam importância certas técnicas de produção de sensibilidades com o intuito de se obterem

efeitos, relativos e temporários, sobre entidades espirituais. Aqui, como uma espécie de condutor, o corpo humano foi concebido não apenas como portador de ameaças místicas, mas também como meio de sua propagação. Movendo-se entre casas e locais de trabalho, pelas botânicas e pelos altares dos mistérios, uma pessoa poderia levar consigo as “coisas más” que estariam “atrás” de seu corpo e outros espíritos de mortos que “estão por aí e se agarram”. Por isso, nem sempre os males causados aos vivos dependeriam diretamente da ação intencional de um “trabalho de bruxaria”. Compreensões de que os mortos são “ambulantes”, que circulam pelo mundo dos vivos e se sentem atraídos pelos bens e comodidades modernas – como aqueles desejados em um bairro urbano e comercial como Río Piedras –, dão relevo a experiências triviais. Mas isso não significa que elas sejam inócuas, pelo contrário. Para Joana, Río Piedras – especialmente por causa dos conflitos deflagrados por atividades ilegais que acabavam resultando em assassinatos – e, no limite, a ilha de Porto Rico – onde, para ela, não era um costume ritual dedicar missas às pessoas falecidas – tornavam-se lugares potencialmente perigosos do ponto de vista espiritual.

Passei, então, a circular nesses espaços precários, vividos por Rosa e Joana como uma espécie de “zona de combate”, expressão que Palmié (2002, p. 185, 188) utilizou para sugerir como as *ngangas*<sup>20</sup> do palo monte, em sua própria dimensão artefactual, cristalizavam experiências de táticas rituais passadas e resguardavam seus praticantes por meio do trato e da oferta atuais. Meu trânsito por esses espaços ocorreu durante meses sem eu ter notado os efeitos produzidos por aquilo que vivos e espíritos compartilhavam, de acordo com as pessoas da República Dominicana com as quais convivi: a condição de movimentar-se e transitar, muito embora em níveis diferenciados, para além da sensibilidade comum a certos cheiros que geravam repulsa e incômodo. Além do corpo, a casa também era um domínio submetido a técnicas rituais que buscavam impedir a entrada das

**20** As *ngangas* são um objeto compósito. Geralmente construídas com caldeirões, em seu interior são estocados materiais heterogêneos como galhos, ervas, terra, ossos, despojos animais e humanos, pós, cinzas e cera de vela, além de chifres, penas e crânios (Palmié, 2002, 2006; Ochoa, 2004; Routon, 2008 *apud* Cruz, 2014).

“coisas más”.<sup>21</sup> Visando a proteger o espaço doméstico da invasão mística, fazia-se mais do que “limpar” o chão dos cômodos com as substâncias químicas e os lavados de piso.

Na casa de Rosa, cruzes eram feitas com anil nos cantos das paredes dos cômodos. Na botânica onde ela atuava, na Plaza del Mercado, e também na casa de Gina, *pañuelos* com as cores de São Miguel Arcanjo, o mistério mais popular entre os dominicanos, foram pendurados no alto da porta, junto a pedaços de pão, a cruzes envolvidas em fitas nas mesmas cores, a ferraduras e plantas como resguardos que invocavam a presença protetora dos espíritos herdados. Os *pañuelos* eram pendurados ainda no alto dos portões ou grades na vizinhança de Río Piedras. Em uma casa próxima à de Gina, na vila onde residia com sua família, uma veve dos mistérios foi desenhada na porta de entrada.

O que venho delineando como “espaços precários” de existência – inspirada pelos trabalhos de Palmié (2002, p. 181-189) e Shaw (2002, p. 65),<sup>22</sup> e com base na linguagem (vencer, dominar, espantar, afastar, atirar) e nas técnicas rituais descritas aqui – tem o objetivo de ressaltar que as experiências de uma vida instável e violenta ocorreram como uma espécie de ambiência espectral generalizada. Essa ambiência, na qual espíritos de mortos circulam e se prendem aos vivos, fez-se presente nos atos cotidianos, como caminhar pelas ruas, passar em frente aos cemitérios, pisar sobre algum pó. O fato de que essa ambiência seja ativada ou potencializada pelas práticas de familiares vivos (ou mortos, como relatou Joana) indica uma possibilidade de se pensar o lugar da precariedade – e não somente da proximidade, intimidade, convivência e compartilhamento (Carsten, 2000) – na produção do parentesco, com ênfase nas dimensões

<sup>21</sup> Para uma análise semelhante aplicada a Serra Leoa, cf. Shaw (2002, p. 58-59).

<sup>22</sup> Os autores sugerem que experiências históricas associadas à captura, tráfico e escravidão de pessoas e às relações de trabalho contratado se cristalizaram em práticas afro-atlânticas contemporâneas. Entretanto, isso não significa uma replicação daquelas experiências, tendo em vista as especificidades cronológicas e contextuais que caracterizaram, em cada lado do Atlântico, a emergência de socialidades marcadas pela experiência de subordinação, trabalho forçado e comercialização de pessoas africanas.

corporais, nos deslocamentos espaciais e materialmente sensíveis. Sendo assim, proponho um distanciamento relativo da abordagem de Palmié (e, em certo sentido, da noção de “paisagens da memória” de Shaw), na medida em que o ataque místico por meio do envio das “coisas más” foi tratado menos como um problema de objetificação de espíritos com base em experiências históricas subalternas e violentas, como indicou Ochoa (2010, p. 394-395) em sua etnografia sobre o palo monte, e mais como uma questão de ambiência generalizada.<sup>23</sup>

Isso, no entanto, não quer dizer que o que Ochoa (2010) chamou de “objetificação” estivesse fora do universo de relações que descrevo neste capítulo. A narrativa de Joana sobre suas tentativas de “espantar” o espírito de seu marido em Porto Rico deu conta de uma intervenção ritual fundada numa relação mercantilizada, de “compra”, com o Barão do Cemitério. No entanto, as ações ocorreram sem que minha interlocutora as definisse como “bruxaria”, termo que alguns adeptos das religiões afro-caribenhais e os dominicanos que “têm os mistérios”, como Rosa, Joana e Gina, atribuem aos praticantes do palo monte. Para Joana, o fato de “comprar um morto” e entregá-lo ao Barão do Cemitério para que esse mistério pudesse lidar com o espírito sob a forma de réplica (Taussig, 1993b) era uma “maneira de fazer as coisas” diferente de quem mantinha o espírito para si e o utilizava para causar “danos” a outros.

As técnicas rituais aqui descritas parecem apontar para intervenções que ocorrem em níveis (e por meio de relações) diferenciados – na falta de um termo melhor – naquilo que chamo de ambiência espectral generalizada.

<sup>23</sup> Um dos argumentos de Palmié (2002, p. 177, 187) sobre as *ngangas* criadas pelos *paleros* é o de que elas poderiam informar sobre certas experiências históricas em Cuba no final do século XIX. Conforme o autor, através de uma *nganga* era possível enviar espíritos ao território inimigo para revelarem a base de seu poderio. O autor chega a essa conclusão ao analisar narrativas de jornais de época sobre práticas e objetos rituais semelhantes às *ngangas* encontrados na *manigua* cubana (campo rebelde negro em conflito com tropas espanholas). Esses objetos rituais poderiam também controlar a subjetividade de uma pessoa, privando-a dessa qualidade, como apontou um relato extraído da autobiografia de um antigo escravizado sobre pessoas que viviam nessa condição em uma *plantation* cubana e que estavam engajadas em uma espécie de guerra mística contra os abusos de seu proprietário.

Ruas, chão, casas, lojas, cemitérios e os elementos que fazem parte dessa espacialidade (pedras, terra e restos mortais) compõem essa ambição, assim como vários espíritos e os próprios seres humanos, o que não significa que tudo isso seja equivalente, embora haja, entre eles, movimento, trânsito e efeitos sensíveis compartilhados. “Afastar” e “espantar”, por meio da ativação de odores acres, seres que “estão por aí” e que foram enviados por “bruxaria” não impedem a objetificação de espíritos via imitação do que foram em vida, com o uso de outros materiais e substâncias, como fez Joana. Isso me leva a considerar o equívoco de supor que as relações diferenciadas das pessoas com as entidades diversas que compõem seu mundo precisariam se enquadrar nos modelos teóricos oferecidos pelas abordagens antropológicas, como se as pessoas precisassem fazer uma escolha da mesma natureza daquela que fazemos quando apresentamos as nossas pesquisas: “objetificação”, de um lado; “imanência”, de outro (Ochoa, 2004, 2010).

Não apenas Palmié (2002, 2006), mas também Richman (2008, p. 163-164), em sua etnografia sobre o vodu haitiano, discutiu formas de objetificação que envolviam a criação de um vínculo “contratual”, de serviço e pagamento, e que tangenciavam, às vezes, o risco de a contraparte humana ver-se sucumbida pela espiritual, semelhante às narrativas de Joana sobre as situações ligadas ao *bacá*. Hurston (1931, p. 321), em sua pesquisa nas Bahamas, descreveu uma narrativa parecida com a de Joana, em que a busca por riqueza – a autora citou “prosperidade” e “poder” – levaria comerciantes e políticos a procurarem *obeah* e, depois, a terem de oferecer como sacrifício humano pessoas próximas e familiares, o que culminaria com o oferecimento da própria vida. No relato de Hurston e, com mais detalhes, no de Joana, as narrativas sobre o *bacá* apontam para o que Taussig (1993a [1983], p. 126) chamou de “espaço da morte” criado pelos rumores e registros coloniais na região de Putamayo (Colômbia), que instauraram uma “cultura do terror” com a exploração da borracha e dos indígenas pelas empresas estrangeiras. Em La Romana, casa, espaços comerciais (firmas, fazendas e lojas) e relações diferenciadas (vínculos familiares e de vizinhança, relações mercantilizadas, riqueza, pagamento e predação), mediados por práticas e objetos rituais, foram associados a um registro de

Joana. Neste, o movimento pelas ruas, o trânsito entre formas humanas e animais, a emissão sensível – como o som das correntes no chão –, a busca por riqueza, a ameaça familiar e o suicídio configuraram a ambiência em que ela vivia e da qual relativamente também fazia parte.

## **REFERÊNCIAS**

- ASAD, Talal. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man*, New Series, v. 18, n. 2, p. 237-259, 1983.
- CARSTEN, Janet. Introduction: cultures of relatedness. In: CARSTEN, Janet (org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 1-36.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. *American Ethnologist*, v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.
- CRUZ, Alline Torres Dias da. *Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- CRUZ, Alline Torres Dias da. Manipulando socialidades: pessoas, mistérios e prestações rituais. *Cadernos de Campos*, n. 21, p. 95-109, 2016.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Metamorfose infinita: sobre *brujos*, espíritos e *apuntes* em Havana. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 483-505, 2015.
- DUBOIS, Laurent. The citizen's trance: the Haitian Revolution and the motor of history. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (ed.). *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 103-128.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. [1937].
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 9-38, 2006.

HURSTON, Zora Neale. Hoodoo in American. *The Journal of American Folklore*, v. 44, n. 174, p. 317-417, 1931.

LONG, Carolyn Morrow. *Spiritual merchants: religion, magic, and commerce*. Knoxville: University of Tennessee Press, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. [1922].

MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Paris: Éditions Gallimard, 2007. [1958].

OCHOA, Todd Ramón. *The dead and the living in a Cuban-Kongo sacred society*. Nova York: Columbia University, 2004.

OCHOA, Todd Ramón. Prendas-ngangas-enquisos: turbulence and the influence of the dead in Cuban-Kongo material culture. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 3, p. 387-420, 2010.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. Occultism and the ethnographic I: the exoticing magic from Durkheim to postmodern anthropology. *Critique of Anthropology*, v. 12, n. 1, p. 5-25, 1992.

PALMIÉ, Stephan. *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham; Londres: Duke University Press, 2002.

PALMIÉ, Stephan. Thinking with Ngangas: reflections on embodiment and the limits of “objectively necessary appearances”. *Comparative Studies in Society and History*, n. 48, p. 852-86, 2006.

PATON, Diana. Obeah acts: producing and policing the boundaries of religion in the Caribbean. *Small Axe*, v. 13, n. 1, p. 1-18, 2009.

PATON, Diana. *The cultural politics of obeah: religion, colonialism, and modernity in the Caribbean world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

PELS, Peter. Introduction: magic and modernity. In: MEYE, Birgit; PELS, Peter (ed.). *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 1-38.

POLK, Patrick A.; COSENTINO, Donald. *Botánica Los Angeles: latino popular religious art in the City of Angels*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 2004.

RICHMAN, Karen. A more powerful sorcerer: conversion, capital, and Haitian transnational migration. *New West Indian Guide*, v. 82, n. 1-2, p. 3-45, 2007.

- RICHMAN, Karen. *Migration and vodou*. Florida: University Press of Florida, 2008.
- ROMBERG, Raquel. Witchcraft and welfare: spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico. Austin: University of Texas Press, 2003.
- ROUTON, Kenneth. Conjuring the past: slavery and the historical imagination in Cuba. *American Ethnologist*, v. 35, n. 4, p. 632-649, 2008.
- SHAW, Rosalind. The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Serra Leone. *American Ethnologist*, v. 24, n. 4, p. 856-876, 1997.
- SHAW, Rosalind. *Memories of the slave trade*: ritual and the historical imagination in Sierra Leone. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2002.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993a. [1987].
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity*: a particular history of the senses. Nova York; Londres: Routledge, 1993b.
- WEISS, Brad. Eletric vampires: Haya rumors of the commodified body. In: LAMBEK, Michael; STRATHERN, Andrew (ed.). *Bodies and persons*: comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 172-194.

7

# **AMARRANDO VENTRES: UMA ESTÉTICA DA RECIPROCIDADE NAS TROCAS FUNERÁRIAS SAAMAKA<sup>1</sup>**

Rogério Brittes W. Pires

Em Botopasi, a aldeia saamaka<sup>2</sup> onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo, a morte de uma pessoa desencadeia um ciclo funerário que dura aproximadamente seis semanas e envolve uma série de atos, mais ou menos ritualizados: lavagem do corpo, produção da cova e do caixão, enterramento, sessões de vigília marcadas por hinos e rezas cristãos, além de atos de separação ritual de vivos e mortos. Uma das atividades mais importantes realizadas ao longo dessas semanas são as trocas de alimentos (preparados e crus), bem como de palavras, serviços, bebidas e artigos têxteis. Este capítulo versa sobre tais trocas. Descreverei a estética que nelas

---

**1** Este texto foi inspirado em ideias desenvolvidas inicialmente no capítulo 4 de minha tese de doutorado (Pires, 2015) e estabelece um diálogo direto com um artigo que escrevi acerca da interdição do uso do dinheiro em certos contextos rituais saamaka (Pires, 2017). Pelos comentários e sugestões em diferentes momentos, agradeço a Olívia Gomes da Cunha, Richard Price, Sally Price, Marcio Goldman, Federico Neiburg, Eduardo Viveiros de Castro, José Jorge de Carvalho, Flávio dos Santos Gomes, Eduardo Viana Vargas, Patrick Arley, Carlos Gomes e a colegas do Laboratório de Antropologia e História do Museu Nacional/UFRJ e do Laboratório de Controvérsias Sociotécnicas da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFGM. Agradeço também pelas bolsas e incentivos financeiros concedidos pela Capes, CNPq e Museu Nacional.

**2** Os Saamaka são um dos seis povos conhecidos no Suriname e na Guiana Francesa como *businenge* ou *bushinengue*, isto é, “negros do mato”, descendentes de pessoas escravizadas que fugiram para a floresta tropical do Planalto das Guianas e lá estabeleceram comunidades com línguas e costumes próprios que as separavam etnicamente dos demais negros surinameses (em geral, chamados de *creoles*). No caso dos Saamaka, as fugas e lutas contra o poder colonial neerlandês se deram aproximadamente entre 1690 e 1762, quando então assinaram um tratado de paz que lhes garantia liberdade no território em torno do Alto Rio Suriname. Faria sentido referir-me aos seis povos como “quilombolas” ou “maroons”, mas dou preferência ao termo que usam para se autodescrever, “*businenge*”.

aparece de forma icônica e buscarei as lógicas que guiam o movimento das transações, isto é, quem recebe o quê, quanto e como recebe. Objetivo nada simples.

A rede de dádivas em questão não seria fácil de representar por meio de diagramas ou quadros sinópticos, pois se trata de uma trama complexa de transações, em parte baseada em critérios de parentesco, mas não apenas. Mesmo que a análise se restringisse ao parentesco, ela lidaria com uma estrutura complexa, no sentido lévi-straussiano, isto é, com regras proscritivas, mas não prescritivas, de casamento (Lévi-Strauss, 2003a).<sup>3</sup> Como tal restrição não faz sentido, a rede desenha uma topologia ainda mais convoluta: não possui muitos pontos fixos, vetores obrigatórios, para além de algumas figuras que sempre devem presentear e/ou ser presenteadas. No limite, como me explicaram, todos podem dar presentes para todos: mães, pais, irmãs, irmãos, tios, avós, netos, afins, amigos, vizinhos, visitantes; todos podem doar e receber bens – a quantidade de bens doados é limitada apenas pelos recursos e pela vontade do doador.

Isso não significa ausência de critérios. Não se doa nada, em contexto fúnebre, sem se especificar quem receberá; há sempre uma razão para doar algo. Apenas depois de meses de trabalho de campo, tentando traçar genealogias e construir diagramas de transações rituais, consegui compreender os principais critérios que guiam as trocas funerárias. Separei-os analiticamente em três: dívida, *status* e proximidade – os quais sempre se entrecruzam. Expressos dessa maneira, eles podem parecer autoevidentes, mas, outra vez, uma análise detida demonstra que não o são.

A maneira como os Saamaka realizam trocas em seus rituais funerários é marcada por uma *estética* que restringe os modos apropriados de apresentação (e eventual ocultação) das dádivas que circulam, incluindo escolha cuidadosa, disposição no espaço e uso de palavras para descrever os objetos trocados para o público. Sustento, na esteira de Strathern (2006,

<sup>3</sup> A regra proscritiva determina que não se deve casar dentro da matrilinearagem (*bee*). Elaborações sobre o porquê dessa regra passam pelo perigo de o casamento próximo demais causar brigas na família e pela importância da função protetora da matrilinearagem do pai. Conheço casos que fogem à regra, sempre situações ambíguas e tensas.

p. 267, *passim*), que a *performance* de presentear, guiando-se por determinada *estética*, é capaz de objetificar relações, num sentido bastante literal: fazem-nas aparecer sob uma forma material – a forma de objetos. As restrições, porém, não implicam doações padronizadas, sempre semelhantes: no ato de doar, há certa lógica ou cálculo que equilibra obrigações, generosidades, interesses e outras possíveis motivações, manifestas ou não – o que não deixa de fazer parte da estética, uma vez que essas motivações são *performadas* no ato da doação. Isso remete à discussão do conceito de *reciprocidade* em antropologia, questão que entremeará os trechos mais etnográficos deste capítulo.

Reciprocidade é um termo estranho: por vezes, é tomado como um componente quase mecânico de toda troca, em qualquer contexto – tudo que é trocado deve ser sempre reciprocado –, quase uma lei do social. Nesse sentido, pode ser alinhado, em teorias individualistas, com noções como *cálculo* ou mesmo *interesse*, contra as ideias de amor e generosidade (Venkatesan *et al.*, 2011). Em outros casos, ocorre o inverso; é tido como o contrário do interesse – quando se postula um suposto altruísmo da dádiva contra o egoísmo do mercado –, como uma espécie de marca moral de certas economias ou esferas de troca. Entre norma do direito, princípio explicativo e ditame moral, a polissemia faz o termo beirar a indefinição; não sem motivo, o conceito de reciprocidade foi criticado por diversos autores (MacCormack, 1976; Graeber, 2001; Gregory, 2015). Ainda assim, sua centralidade na tradição antropológica não permite que ele seja ignorado.

Nas páginas que se seguem, passo por algumas definições de reciprocidade na antropologia, como as de Mauss, Malinowski, MacCormack, Sahlins e Graeber. O que essas leituras permitem entrever é que tamanha indefinição e tamanha centralidade são relacionadas: o conceito tem muitas versões porque está em constante disputa; e, se o está, é por ser crucial para o pensamento antropológico. Se é crucial para o pensamento antropológico, deve ser por tocar em questões ético-morais muito caras para a tradição do pensamento euro-americano. As transformações no conceito de reciprocidade acompanham variações na maneira como a vida humana em coletividade é enxergada, imaginada e idealizada por diferentes autores e autoras. Minha sugestão é resolver o problema etnograficamente, isto é,

fazer com que as visões, os imaginários e as idealizações das pessoas com quem trabalhamos interfiram na definição do conceito.

Permito-me, então, demorar-me em descrições. Através da etnografia saamaka, pretendo conceituar a reciprocidade como *uma das* estéticas elaboradas e colocadas em evidência em situações rituais.<sup>4</sup> Chamo de *estética da reciprocidade* o modo de apresentar e performar a troca como um ato de objetificação de relações que vinculam pessoas e/ou grupos. Ela é condensada na poética expressão “amarrar ventres” (*tai bee*, em saamakatongo, a língua local), que combina certo ideal da generosidade material (Price, R., 1990, p. 99) com considerações de ordem prática, apontando, afinal, para uma ética considerada apropriada pelos próprios Saamaka para os modos de existência. A estética da reciprocidade aparece com maior nitidez em rituais fúnebres, mas dados de outros contextos são utilizados aqui para completar o quadro analítico.

### ***Trocas funerárias: entre ventres, cestas, mesas, pessoas***

Em Botopasi, a primeira coisa a fazer quando uma pessoa dá o último respiro é tornar a morte oficial pelo repique dos sinos da igreja da aldeia; depois, realiza-se uma rápida reunião para planejar e delegar tarefas; então, constrói-se uma tenda em frente à casa do morto (*dede wosu*), onde seu corpo repousa ou para onde será levado.<sup>5</sup> O corpo é limpo e posicionado

<sup>4</sup> Há outras estéticas, como a que chamei de *eclipsamento* e que marca o caráter propriamente saamaka dos objetos trocados em rituais, ao ocultar o fato de que grande parte deles (rum, tecido) é comprada de estrangeiros (Pires, 2017).

<sup>5</sup> Botopasi é uma aldeia vinculada, desde sua fundação na década de 1890, à Igreja Moraviana do Suriname ou Evangelische Broedergemeente in Suriname (EBGS). A maioria de sua população é batizada e se autodeclara membro da EBGS. Certamente, há ali maneiras diversas de viver e expressar o cristianismo, e todas as pessoas, sem exceção, possuem relações pessoais e familiares com membros de outras denominações cristãs e com Saamaka não cristãos. Há diferenças marcantes entre ciclos funerários cristãos e não cristãos, bem como entre os ritos de variadas denominações, mas há também continuidades. Funerais saamaka moravianos aproximam-se e distanciam-se tanto de funerais moravianos não saamaka quanto de funerais saamaka não moravianos. Ademais, pentecostais, católicos, moravianos,

no caixão dentro de casa, e, na primeira noite em que isso é possível, uma vigília em estilo saamaka cristão é realizada sob a tenda; na manhã seguinte, ocorre o sepultamento. A família do morto e as pessoas mais próximas – mas se esperam também coaldeões e visitas – vivem a semana que se segue ao enterro com intensidade, embaixo ou nos arredores da tenda, no espaço que chamam de *dede doo* (literalmente, “a porta [da casa] do morto”). Ali são conduzidos, também, as principais reuniões e os eventos relativos à vida na aldeia. Todas as pessoas, idealmente, devem passar pelo menos algumas horas do dia ali; se não o fazem, podem ser “multadas” (*butu*) em bebidas a serem distribuídas no local. Muitos visitantes de outras aldeias, da cidade e, às vezes, do estrangeiro vão à aldeia durante a semana. Os coveiros (*baakuma*), de importância cardinal no ciclo funerário, devem dormir na casa do morto e guardá-la ao longo de toda a semana. Em noites especiais – a que antecede o enterro, a que encerra a primeira semana de luto (*aiti dei*) e a que finaliza de fato as atividades, cerca de seis semanas depois (*limba uwii*) –, celebra-se uma vigília (*booko didia*) com hinos cristãos, muita comida e bebida, jogos e flertes. Durante os dias, as pessoas ficam sob a tenda, conversando, jogando damas, dominó e cartas, bebendo, comendo, conversando, flertando. Além disso, efetuam trocas, sobretudo de comida, bebida e tecido.

Três são os tipos de troca que ocorrem sob a tenda de um falecido. Aquelas que envolvem alimentos preparados são designadas pelo termo *hopo tafa*, “erguer mesa”, uma referência ao modo de apresentação dos

não cristãos, etc. participam de cerimônias mortuárias uns dos outros frequentemente. Evito ver o cristianismo saamaka como aculturação ou variação de uma norma pré-cristã, portanto, esquivo-me de comparações com outros contextos. Mesmo que os detalhes da descrição sejam bastante específicos para um local e um tempo, posso afirmar, com base em observações e participações em funerais saamaka não moravianos, em conversas com interlocutores e em descrições disponíveis na literatura, que as conclusões centrais acerca das trocas funerárias e seus critérios são válidas para os Saamaka de maneira geral e para as demais populações *businenge* das Guianas. Para uma análise detida de outros momentos do ciclo funerário saamaka e de temas relacionados, cf. Pires (2015). Para descrições de funerais em outras aldeias e tempos, cf. Herskovits e Herskovits (1971, p. 3-21); Donicie (1948); Price e Price (1991, 2017, p. 155-189); e R. Price (1990, p. 103-111, 209-220).

comes e bebes aos presentes. Aquelas que envolvem alimentos crus são chamadas de *lai manda*, “encher cesta”, referindo-se igualmente ao modo de apresentação dos víveres. Por fim, as mais icônicas são aquelas que envolvem bebidas alcoólicas e artigos têxteis, referidas como *tai bee*, “amarra ventres”, termo polissêmico, pois descreve certo gesto ritual no qual os receptores de uma prestação recebem, em torno de seus pescoços ou cinturas, um pano (*avo*) atado por um nó – e também remete ao estabelecimento ou reforço de uma relação com uma matrilinearagem.

Na língua saamaka, *bee* significa literalmente “barriga” ou “ventre”, e também “matrilinearagem”. Toda pessoa saamaka pertence a um *bee*, agrupamento formado pela descendência de uma ancestral matrilateral apical, de cujo ventre, em última instância, provém. A descendência matrilateral saamaka organiza-se de forma segmentar, aninhando sob o *bee* as subdivisões *wosu denu* (“interior de uma casa”, matrissegmento) e *bobi* (“seio”, segmento mínimo). Por sua vez, os *bee* são agregados em *lo* (clã), conjunto de ancestrais apicais que fugiram juntos da escravidão, quando da etnogênese saamaka; e o conjunto de todos os clãs dá forma ao *nasi* (“povo”) conhecido como Saamaka. Os diferentes níveis segmentares não são apenas abstrações antropológicas; são feitos concretos de diversas formas, entre as quais figuram: a transmissão de histórias e genealogias (Price, R., 2002); a organização da transmissão de direitos sobre o território e de cargos políticos oficiais (Pires, 2019); e a agência de espíritos vingativos chamados *kunu*, que têm como alvos exclusivos os membros de uma matrilinearagem e, como alvos preferenciais, os membros de um matrissegmento (Price, R., 1973; Pires, 2015, p. 233 ss.). As trocas funerárias são mais uma maneira de obviar os *bee* e agrupamentos similares: quando um doador individual ou coletivo “amarra um ventre” no Alto Suriname, está estreitando os laços que o unem com uma matrilinearagem específica e/ou com alguns de seus membros.<sup>6</sup>

---

**6** Excluirei da análise o tema da transmissão de heranças. Objetos, roças, casas, cargos políticos, receitas mágicas e mediumidades também são distribuídos pelas relações de uma pessoa quando de sua morte. Técnicas divinatórias e outras formas de intervenção direta do espírito do morto são relevantes na definição dessas formas de herança. Mais detalhes podem ser encontrados em S. Price (1993) e Pires (2015, p. 222-226).

Quando um *hopo tafa, lai manda* ou *tai bee* é efetuado, as atividades sob a tenda devem ser interrompidas. As pessoas que cumprem a função ritual de organizadores da cerimônia ao longo daquela semana (os *dede basia*, algo como “ajudantes do morto”) chamam a atenção dos presentes e passam a exprimir-se num registro de fala formal, utilizado em reuniões oficiais e em discussões de assuntos importantes, denominado *kuutu* (Pires, 2019). Esse ponto é importante, uma vez que tratamos de formas de apresentação: é papel dos homens *dede basia* explicitar, por meio de palavras e gestos apropriados, quem doa o que para quem, mostrando aos presentes o que (e quem) circula nessa rede de dádivas.

Uma pessoa ou grupo “ergue uma mesa” para alguém quando oferece uma refeição completa aos presentes na tenda, em grandes panelas ou outros recipientes, todos muito bem-apresentados, cobertos por panos decorativos. A cada mesa que chega, os *dede basia* descrevem quem enviou as panelas, o que contêm e a quem são destinadas. Digamos: uma panela maior vai para a comunidade em geral; uma de médio porte, apenas para a família do falecido; e outras menores vão para os coveiros e para os ajudantes do morto.

O processo de “encher cestas” é parecido, porém um pouco mais espetacular: ao longo da semana, chegam dezenas de cestas com arroz, beiju, farinha, açúcar, óleo, coco, lenha, refrigerante, etc. Um grupo de mulheres as carrega na cabeça em direção ao centro da tenda, em uma procissão que pode ser acompanhada por *bandaamba*, estilo de dança solo com muito movimento dos quadris.<sup>7</sup> Com as cestas devidamente dispostas sob a tenda,

<sup>7</sup> A *bandaamba* mostra que as diferenças entre funerais cristãos e não cristãos não são rígidas. Em aldeias não vinculadas a nenhuma denominação, *lai manda* é quase sinônimo de dançar *bandaamba*. Em Botopasi, porém, nem sempre a dança acontece. Durante meu período mais longo de campo, entre 2011 e 2014, meus informantes diziam que o costume tinha sido deixado de lado havia alguns anos “por causa da Igreja”, mas mulheres que vinham de outras aldeias, em visitas, ainda podiam dançar *bandaamba* e, inclusive, serem acompanhadas por mulheres cristãs de Botopasi. No único ciclo funeral que presenciei em minha última visita à aldeia, em 2016, elas dançaram *bandaamba* várias vezes. Não consegui descobrir se o costume havia sido retomado de modo geral ou apenas para aquele morto especificamente.

os *dede basia*, formalmente, descrevem o conteúdo de cada uma, informando quem as enviou e quem é o destinatário. A maior parte dos alimentos vai para um “armazém” (*maksin*) onde se concentram os bens a serem consumidos ao longo das semanas e onde as ajudantes do morto buscam o que necessitam para cozinhar mais alimentos. Coveiros e aqueles que lavaram o cadáver também recebem algumas cestas, guardando-as na casa da pessoa morta. Todos esses alimentos são preparados pelas mulheres *dede basia* e consumidos paralelamente às mesas que forem erguidas.<sup>8</sup>

Uma grande variedade de comidas circula nos funerais de Botopasi. Não há pratos obrigatórios para momentos específicos dos funerais nem tantas proibições, diferentemente do que outros etnógrafos, como Price e Price (1991, p. 197), relatam para rituais funerários de outros tempos e outras aldeias. Apenas alguns elementos são proibidos, como carne de veado-mateiro (*djanga*) e pimenta, ambos por sua relação com os mortos. A preferência é por pratos mais elaborados e, em particular, por aqueles de que o falecido gostava. Os presentes bebem, entre outras coisas, refrescos, refrigerantes, cerveja, conhaque, rum, chocolate, chá e café solúvel. Comem doces, bolos, amendoim, pães, geleias, sardinhas enlatadas, banana-da-terra, peixes fritos, pipoca, salgadinhos industrializados, panquecas, doces de banana, mandioca frita, sopas, ensopados, carne de caça, peixes, frango, quiabo, taioba, pepino, abóbora, berinjela-africana, melão-de-são-caetano, lentilhas... A lista é enorme e a variedade é algo importante nos banquetes sob a tenda. Tanto em seus ingredientes quanto em suas receitas, a comida em dias de festa em Botopasi é um misto de culinárias variadas, como é a culinária surinamesa em geral: carnes com tempero massala indiano, *bami* e *nasi* (macarrão e arroz fritos) à javanesa, *bakabana* (doce de banana) *creole*, *kasaba* (beiju) – feito conforme técnicas aprendidas com ameríndios –, panquecas neerlandesas... Além, é claro, de pratos de festa distintivamente *businenge*, como *pinda alisi* (arroz com

<sup>8</sup> Há uma divisão sexual entre os ajudantes do morto. Entre outras tarefas de sua responsabilidade, *dede basia* homens devem dispor, apresentar e descrever cada presente de forma apropriada, enquanto *dede basia* mulheres se concentram sobretudo na preparação dos alimentos.

amendoim), *fatu alisi* (“arroz gordo”, feito no óleo de inajá ou tucumã, com carnes e legumes), *fania apiti* (bolinhos de amendoim e arroz, servidos com coco e carne), além de frango, diferentes carnes de caça e peixes, preparados como churrasco ou ensopados.<sup>9</sup>

Os *tai bee* propriamente ditos não se limitam a tecidos. Objetos de uso doméstico e outros presentes podem ser doados sob a tenda, ainda que isso seja um pouco raro. Boa parte das comidas que compõem os *lai manda* e *hopo tafa* é produzida localmente, mas há elementos que vêm da cidade, como óleo de soja, carne de frango, pacotes de macarrão, cerveja, refrigerante e outros; já nos *tai bee*, tudo que vi ser trocado era importado. Os Saamaka não produzem no Alto Suriname os principais objetos com os quais “amarram ventres”: tecidos e garrafas de rum, que podem ser entendidos, de uma vez só, como dádivas e como moedas. Há uma interdição expressa, porém, sobre “amarrar ventres” com dinheiro. Proponho em outro estudo (Pires, 2017) que essa interdição é uma forma de eclipsar o caráter marcadamente estrangeiro dos objetos trocados nos *tai bee*, atividade tão distintiva dos *businenge*.

Os têxteis mais comumente trocados são peças de pano (*koosu*) estampadas em padrões multicoloridos de xadrez ou de listras. Os *koosu* ocupam uma posição icônica na cultura material *businenge*. Vestes tradicionais saamaka têm como principais matérias-primas esses panos. As peças mais elaboradas, usadas em vestimentas ou em decoração, são adornadas por estampas em diversos estilos, com bordados e apliques feitos por mulheres, o que eleva o valor dos itens a objetos de arte não apenas apreciados pelos próprios Saamaka, mas também comercializados e exibidos em museus da região das Guianas. Quando não decorados, os *koosu* são chamados de “crus” (*kuakua koosu*), por oposição aos “costurados” (*nai koosu*).

Nas trocas funerárias, *koosu* “crus” circulam de três formas: como rolos, fracionados, ou como *avo*. Rolos de tecido são presentes generosos, caros

<sup>9</sup> Uma das coisas que mais se pede a Deus, ao morto e aos antepassados durante os funerais é que a caça seja copiosa. Assim, é relevante marcar a importante figura dos *matuma* (“homens do mato”), que, logo depois do enterro, fazem uma expedição de caça para as festividades. No retorno, a carne é dividida sob a tenda de forma semelhante ao *lai manda*.

e geralmente vão direto para o armazém, para serem fracionados e redistribuídos. Quem recebe *koosu* fracionados (em peças de cerca de 130 cm x 80 cm) pode guardá-los, decorá-los, trocá-los novamente no futuro, enfim, utilizá-los livremente. Por fim, os *koosu* podem vir atados com um nó para serem vestidos durante a noite na tenda, sob a forma de *avo*: amarrados na cintura ou passados pelo ombro e pescoço, como uma toga. O *avo* é a vestimenta oficial dos homenageados sob a tenda – membros da família, amigos próximos, visitantes ilustres e aqueles que prestam serviços funerários –, e quem o recebe deve usá-lo na tenda e nunca alhures. Cada ciclo funerário tem uma ou mais padronagens de tecido eleito como *avo* naquela situação, facilitando que, ao fim do ciclo funerário, os *avo* sejam guardados como recordação. Mas, como os *koosu* fracionados comuns, após o *aiti dei*, pode ser dado a eles outro fim, se desejado.

É bastante comum, na tenda em frente à casa de um morto, trocar, além de *koosu*, lençóis industrializados (*lachen* ou *gaan koosu*), considerados presentes um pouco mais valiosos que panos crus. Uma terceira categoria de têxteis ainda mais valiosos são as redes de dormir (*amaka*), outro objeto importante para os Saamaka e tampouco produzido no Alto Suriname; são presentes comuns entre cônjuges. Por fim, podem ser doados panos “costurados”, isto é, decorados.

Matrissegmentos ou pessoas trazem sacolas cheias de pano, cada qual discriminado para alguém especificamente. As sacolas são guardadas até que, uma ou duas vezes por dia, quando há um número significativo de pessoas ao redor da tenda, os *dede basia* conclamam a atenção do público e apresentam-lhe os itens, dizendo: “Fulano amarra o ventre de Sicrano”, antes de entregar o objeto em mãos. Presentes mais pessoais, como redes e panos costurados, são abertos e apresentados ao público pelos *dede basia* no momento de sua doação. Os *Avo* são imediatamente vestidos nas pessoas que os recebem.<sup>10</sup>

---

**10** Ademais, os têxteis, *koosu*, lençóis, redes, toalhas são usados também para amortalhar o cadáver e depositados no caixão como presentes para o morto. Muito do ciclo funerário é marcado pela materialidade dos panos.

Cabe dizer ainda que presentes em têxteis são frequentemente acompanhados de garrafas de rum, item que, como os *koosu*, é utilizado em diversos tipos de pagamentos rituais na tradição saamaka (Pires, 2017). Destaque-se também que a divisão entre *tai bee*, *lai manda* e *hopo tafa* não é rígida: uma cesta de comida amiúde vem acompanhada de uma sacola de panos, por exemplo. A divisão entre os três tipos de troca parece-me, sobretudo, uma maneira de descrever um ato de doação e o modo apropriado de apresentação de determinados presentes.



**Figura 1:** *Lai manda*: mulheres carregam cestas em direção à casa do morto (*dede wosu*). Botopasi, Alto Suriname, 2012.

Foto: Rogério Brittes W. Pires.



**Figura 2:** *Manda*: cesta com víveres para um funeral. Botopasi, Alto Suriname, 2016.

Foto: Rogério Brittes W. Pires.



**Figura 3:** *Tafa*: população da aldeia em torno de uma mesa erguida para um morto.

Botopasi, Alto Suriname, 2016.

Foto: Rogério Brittes W. Pires.



**Figura 4:** *Dede basia*: ajudante do morto apresenta à população da aldeia cestas e mesas recebidas. Botopasi, Alto Suriname, 2011.

Foto: Rogério Brittes W. Pires.

### ***Recebedores e doadores: esboçando um diagrama***

No que tange aos recebedores, os tipos de troca distinguem-se um pouco. As mesas e cestas são distribuídas sobretudo para grupos que têm de comer separados. Aqueles que lavam o corpo (*wasidedema*), os coveiros (*baakuma*) e os que fazem o caixão (*kesima*, função nem sempre presente em Botopasi) cumprem funções importantes, prestigiosas e perigosas, por isso devem comer uma comida distinta, como precaução para que o morto não venha “comer junto” com eles, o que poderia trazer infortúnios. Quando uma cesta chega à tenda, um pouco é separado para cada um desses grupos – com destaque para os coveiros (*baakuma*) –, e o restante, sempre a maior parte, vai para os demais presentes (*lanti*).<sup>11</sup> Quando são doadas sem especificação, as cestas são repartidas na hora entre os coveiros e as

<sup>11</sup> O termo *lanti* é um dos mais importantes e complexos da filosofia política saamaka (Pires, 2015, p. 89, 2019). No contexto dos funerais, ele se opõe às famílias (*famii*) relevantes

ajudantes do morto, por vezes, com uma disputa jovial, uma corrida para ver quem leva mais coisas à casa do morto, dos coveiros ou aos armazéns das ajudantes. As mesas com comida pronta para os *baakuma*, *wasidedema* e *kesima* vão para a casa do morto, onde cada grupo dividirá os alimentos entre si, enquanto as mesas que vão para *lanti* são servidas pelos ajudantes do morto, que darão um prato para cada um dos presentes. Convidados não se servem diretamente das panelas.

Os destinatários dos tecidos são definidos mais especificamente. Aqueles que executam atividades funerárias podem receber como grupo, para dividirem entre si os *koosu* e outros objetos: isso vale para os coveiros, para quem fez o caixão, para quem lavou o corpo, para os ajudantes homens e mulheres. Pessoas de tais grupos podem receber também presentes individuais, sobretudo se tiverem relações com o morto. O líder dos coveiros (*hedi baakuma*) – figura que fala pelo grupo e o organiza – costuma receber presentes particulares. Os capitães e aqueles que ocupam cargos políticos importantes sempre têm seus “ventres amarrados”.<sup>12</sup> Visitantes de outras aldeias, mesmo não tendo relações com o morto, recebem algum tecido, em geral um *avo*; e receberão mais se vierem de mais longe, se forem mais velhos ou se tiverem ocupado cargos políticos. Em suma, recebem tecidos todos os que apresentam alguma relevância no contexto. Pessoas e grupos podem ainda *tai lanti bee*, isto é, “amarrar os ventres da população da aldeia como um todo”: quem tem interesse, recursos e generosidade para tanto entrega ao armazém um ou mais rolos de tecido, que serão fracionados e distribuídos pelos ajudantes ao “amarrem o ventre” de outras pessoas em nome da aldeia. Doar algo ao armazém é doar “para a aldeia”

para a situação – matrilinearagem do morto, do pai do morto, afins, etc. – em um contraste englobante. Ou seja, significa algo como “a população da aldeia em geral”.

<sup>12</sup> Há entre os Saamaka e entre cada um dos demais povos *businenge* uma estrutura de cargos políticos oficiais. No topo, está um líder supremo (*gaama*); abaixo de alguns cargos intermediários (*hedi kabiteni*, *hedi basia*, *fisikai*), nas aldeias, há os capitães (*kabiteni*) e seus ajudantes (*basia*) (Pires, 2019). Os últimos, apesar do nome, não se confundem com os *dede basia*. *Basia* da aldeia é um cargo vitalício, com uma série de atribuições, enquanto *dede basia* é um cargo ritual extinto após o fim de dado ciclo funerário.

(*lanti*) e também “para o morto” (*dede*), visto que os bens vão circular pela população presente e farão com que a cerimônia seja mais rica, honrando o falecido.

Quem mais recebe tecidos é a família direta do falecido: a viúva<sup>13</sup> é sempre quem mais deve receber; irmãos e irmãs, filhos e filhas, pai e mãe do morto ganham muito. Conforme a distância genealógica aumenta, a quantidade de bens recebidos vai diminuindo, mas primos e primas, netos e netas, avôs e avós, tios e tias, enfim, quase todos da matrilinearagem (*mama bee*) do morto recebem algo. Isso se aplica também a muitos da matrilinearagem do pai do morto (*tata bee*) e diversos afins: *mai* (sogras, noras), *pai* (sogros, genros), *bala* (cunhados) e *suwagi* (cunhadas). Sendo tais termos classificatórios, a quantidade recebida varia, igualmente, de acordo com a distância em relação ao morto e ao doador. Quando o que determina o destinatário é o parentesco, as doações são quase sempre individuais, não sendo comum doar grandes quantidades de tecido para a matrilinearagem do morto ou para a matrilinearagem do pai do morto como grupo.

Quanto aos doadores, o mais frequente é que comidas venham em nome de grupos e tecidos de pessoas. Todos podem doar, e presentes são sempre bem recebidos, mas os que ocupam certas posições *devem* fazê-lo, a começar por aqueles que também são os maiores recebedores durante o enterro: os membros da matrilinearagem do falecido. A matrilinearagem do morto necessita, em conjunto ou particularmente, ser generosa com todos os que assumiram cargos durante o enterro, que fizeram o evento acontecer. Pessoas da matrilinearagem do pai do falecido também doam, bem como aquelas em relação de afinidade com o morto: os *paipai mii* (filhos e filhas dos homens da linhagem do morto), as *mujee ko a manu* (mulheres casadas com homens da linhagem) e os *womi ko a mujee* (homens casados ou que têm filhos com mulheres da linhagem) – que doam em maior quantidade quando o morto tem relação direta com seus cônjuges, pais, cunhados e cunhadas, amiúde diretamente para eles.

---

<sup>13</sup> Ou viúvo. Seguindo a regra do português, utilizei “morto” genericamente no masculino para indicar mortos e mortas. Optei por usar “viúva” de modo genérico no feminino para não causar ambiguidades, uma vez que desconheço casos de casais homoafetivos em Saamaka.

Espera-se que ocorram certas trocas, consideradas muito importantes; a matrilinearagem do cônjuge do falecido, principalmente, deve encher cestas para a família do falecido, e vice-versa. Isso significa que a viúva deve doar víveres à matrilinearagem de seu marido e, como retorno, a matrilinearagem do morto irá “amarra o ventre” da viúva. Como me explicou um informante, “eles [a matrilinearagem do morto] devem amarrar a pessoa que está no chão [a viúva], pois ela trouxe pessoas para a linhagem”. Será uma cesta especial, mais abundante, na qual todas as cunhadas e cunhados, sogros e sogras – classificatórios ou não – estarão contemplados. Em outras palavras, a relação de afinidade que passa pelo morto é objetificada. Tal relação não tem fim com a morte, haja vista ser obrigação da viúva passar seu período de luto sob observação da família de seu cônjuge falecido; no caso de uma viúva mulher, pode ocorrer depois um novo matrimônio por levirato. Os coveiros não são obrigados, mas frequentemente “amaram o ventre” de outras pessoas ou da aldeia como um todo. O armazém também “amarra o ventre” de muitas pessoas, durante a semana, em nome da aldeia.

Uma relação de vizinhança ou amizade pode ser suficiente para a doação de algo, seja quando da morte de um amigo, seja quando da morte de alguém próximo a ele. Assim, grupos cujo vínculo não passa pelo parentesco também podem doar. Formas de proximidade como intimidade e vizinhança muitas vezes se sobrepõem a relações de parentesco. Os “bairros” (*pisi*) da aldeia são subdivididos territorialmente por matrilinearagens, mas morar próximo não necessariamente significa ter uma relação genealógica. Amigos podem ser vizinhos, mas podem ser também colegas de trabalho, unidos por interesses mútuos ou por terem idades próximas.

As relações espalham-se pelo rio e além; logo, todos os potenciais doadores e recebedores podem se originar (ou ser residentes) de outras aldeias, da cidade ou de outro país. Vários visitantes estão incluídos nos *tai bee*; e se eles estabelecem relações estreitas com o falecido ou com alguém próximo a ele, é esperado que compareçam. Conhecidos menos próximos podem também mandar presentes por uma comissão que vai ao funeral “ouvir o morto” (*haika dede*) em nome de uma aldeia vizinha. Tal comissão chega em geral no dia da morte para se informar do ocorrido e dos planos para o ciclo funerário, bem como para levar presentes. Outras comissões

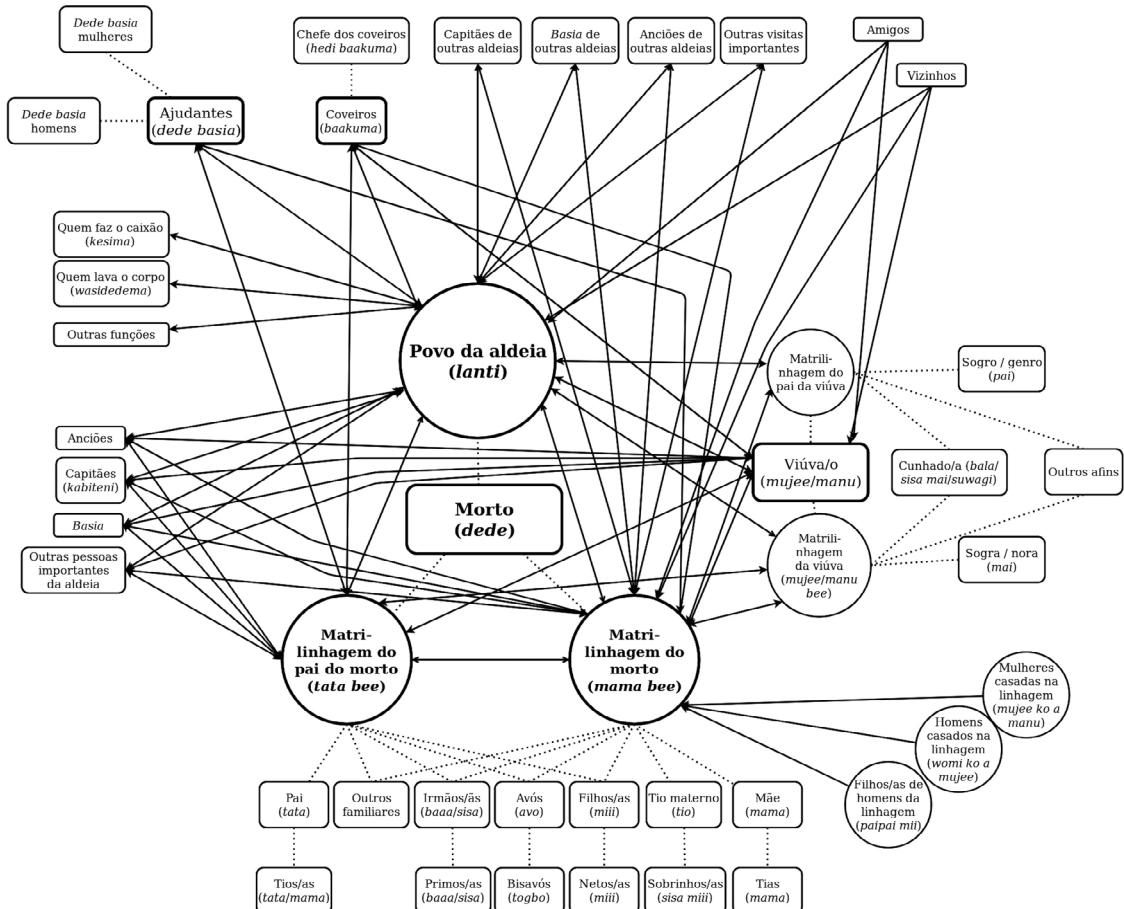
podem aparecer em outros dias e sempre serão homenageadas verbalmente e com presentes. Muitos têm relações também com pessoas não saamaka, que podem vir a participar de enterros e serem assim incluídas em trocas funerárias.

Levando tantas possibilidades ao limite, lembro-me da descrição que ouvi de um enterro ocorrido por volta de 2010. Uma anciã quase centenária falecera, e, sendo pessoas de tal idade sempre muito importantes, seu enterro foi tão grandioso que, disse-me um amigo, *todas* as pessoas da aldeia e muitas de outras aldeias tiveram seu “ventre amarrado” com algum presente. As exceções foram apenas as crianças, sempre excluídas dos *tai bee*.

Estamos diante de um circuito de trocas funerárias que pode facilmente ser entendido como um sistema de dádivas e contradádivas. Uma de suas características mais importantes é o fato de que a maior parte do que circula é composta de objetos genéricos – panos, lençóis, comidas, garrafas de rum e outras bebidas –, diferente de casos clássicos na antropologia, em que circulam relíquias e objetos claramente pessoalizados. Além disso, não há aqui nenhum tipo de força ou *espírito das coisas*, como o *hau* dos Maori. As coisas que circulam nos *tai bee*, portanto, não são *pessoas* no sentido forte, não têm alma, espírito, vontade. De todo modo, são dádivas, na medida em que as relações entre elas equivalem a relações entre pessoas, pois as objetificam, evidenciam. Nesse movimento, expressam um desejo de expansão e reforço das relações sociais, que é também um desejo de integração societária (Gregory, 2015; Strathern, 2006).

Outra característica importante desse circuito é a estetização: há maneiras apropriadas e apreciadas de se transportar e apresentar aquilo que será doado, bem como uma arte da retórica e da estratégia no doar. Dominar essa arte é especialmente importante, uma vez que o circuito se desenha como uma rede complexa, de topologia multivetorial. Assim, como vemos na figura 5, expectativas e obrigações de dar ou receber sobrepõem diversas motivações e lógicas possíveis. As pessoas presentes em um enterro podem ser simultaneamente vizinhas do falecido, amigas, relacionadas a ele por consanguinidade ou por afinidade de diversas maneiras, de uma só vez, e podem ainda ter cargos políticos oficiais, *status* de ancião ou cargos rituais temporários. Os vetores na figura, portanto, não ligam exatamente

indivíduos, e sim categorias de pessoas que podem se sobrepor. Não parece ser fácil decidir quanto se deve doar, a quem e em que momento. Mas a maior parte de meus interlocutores o faz com grande desenvoltura.



**Figura 5:** O diagrama apresenta, através de linhas contínuas, diversos dos possíveis vetores de troca. Nem todos estão representados e nem todos são obrigatórios.

Retângulos indicam posições de pessoas; círculos, posições de grupos. Linhas pontilhadas indicam pertencimento a um grupo, e isso significa que um vetor que conecta seu grupo poderia ir direto a ele – mas representar todos esses tornaria a figura ilegível. O diagrama não pretende apresentar um circuito de troca de fato, e sim ilustrar sua complexidade e suas áreas de maior ou menor densidade.

## ***Os três critérios: dívida, status e proximidade***

Seria possível descrever, com mais especificidade, quem doa o que para quem usando casos particulares como ilustração. Porém, tal descrição seria mais confusa para o leitor, dado que precisaria apresentar a genealogia do morto, explorar sua vida, suas amizades e inúmeras sutilezas de suas relações pessoais. Faz mais sentido tentar abstrair, a partir do que comprehendi, os critérios que meus interlocutores utilizavam para calcular quanto dar a alguém em cada situação concreta, para, assim, julgar se uma pessoa estava sendo mesquinha ou avarenta, ou se um funeral foi fausto ou pobre.

Separei os critérios em três: *dívida*, *status* e *proximidade*. Chamo de *dívida* o critério que guia, entre outras, as doações destinadas a pessoas que cumpriram funções rituais durante o ciclo funerário. O pagamento mais literal, mais ceremonializado, é o destinado aos coveiros, pela função pesada que cumprem.<sup>14</sup> Mas todos os presentes dados a quem ajudou de alguma forma no funeral podem ser vistos como pagamentos, desde aqueles que ajudaram a erguer a tenda aos que lavaram o cadáver ou construíram o caixão. Isso também vale para visitantes de outras aldeias, sobretudo aqueles que provêm de lugares distantes: seu esforço em comparecer ao funeral deve ser recompensado com um presente, em geral um *avo*. O critério da *dívida* implica alguma forma de *reciprocidade*, isto é, implica uma *expectativa* de que um presente ou ato deve ser retribuído à altura. Se alguém doar muitas coisas no funeral de uma família que não é a sua,

<sup>14</sup> Os coveiros são considerados “donos” da aldeia até o dia posterior ao enterro, pois é como se a família e a aldeia, que estavam em dívida, tivessem comprado a cova, mas sem pagá-la ainda. Há uma troca padronizada de frases, utilizada para tal pagamento, na qual o cobrador (o líder dos coveiros) grita, três vezes, “*madjomina!*”, e o devedor (um dos ajudantes do morto) responde “*kala!*”, antes que o pagamento (uma cesta com alimentos em abundância) seja efetuado. Essa troca de frases ocorre em outros pagamentos ceremonializados, como na compra de uma magia (*obia*) (Price, S., 1993, p. 67-68). Outro pagamento formalizado é aquele destinado aos ajudantes do morto quando, após o *aiti dei*, são destituídos de seus cargos. Uma pequena reunião é realizada para dividir os víveres que sobraram no armazém. Os ajudantes recebem também alguns tecidos.

esperará a mesma generosidade quando o morto for “seu” (um parente próximo ou cônjuge). A falha em corresponder a tal expectativa pode gerar desconfortos e afastar pessoas.

Outro critério é o *status* do morto: se era idoso, se portava cargo político ou se era especialmente benquisto, tudo tem de ser mais rico, maior, mais abundante, o que significa que cada um deve doar mais. Isso diz respeito aos ideais saamaka de boa vida e boa morte (Pires, 2015, p. 130-134), ao fato de que um morto que tinha mais autoridade em vida será provavelmente um ancestral mais poderoso. Além disso, quanto mais filhos uma pessoa teve, mais importante ela é; logo, haverá mais gente nas exéquias para contribuir com os gastos nos funerais, doar e receber bens. Isso se observa principalmente quando a falecida é mulher; tendo filhos, ela cumpriu uma função importantíssima: aumentar sua linhagem. Ainda podemos incluir nesse critério o *status* dos presenteados: anciões, capitães, demais portadores de cargos políticos e outras pessoas consideradas importantes podem sempre ser presenteados, pois, mesmo que não estejam diretamente relacionados com o falecido, sua posição faz com que mereçam homenagens.

As pessoas mais próximas do falecido “têm o morto” e são os personagens centrais das trocas funerárias. O que chamo de *proximidade* é um critério central nas trocas funerárias saamaka: proximidade genealógica, sobretudo, com o morto e/ou com os parentes próximos do morto, como também proximidade de residência e convivência com eles (Price, S., 1978, p. 345). Afinal, em Saamaka como alhures, parentesco não é apenas aliança e descendência; é, além disso, intimidade, coabitação, participação mútua em atividades. Isso continua após a morte: se você era próximo do morto, deve doar e receber muitas coisas. Se uma pessoa que perdeu um ente querido lhe era próxima, você deve doar para ela. Assim, reforçam-se os laços já existentes entre os vivos e entre estes e os mortos: dar presentes a um morto, tornando seu funeral rico, é uma maneira de manter a conexão de intimidade com o falecido, que, em morte, seguirá ajudando os vivos de quem gostava.

Há uma multiplicidade de relações sendo atualizadas ao longo das trocas: relações de filiação e casamento, convivência e intimidade, autoridade e respeito. Diversas relações interpessoais que os Saamaka estabelecem

entre si durante a vida aparecem sob a tenda, na porta da casa de um morto: com parentes e afins, vizinhos e amigos, chefes e parceiros. As trocas abarcam grande parte das relações possíveis, diferencialmente: os critérios ajudam a distinguir os tipos de relações salientes nesses momentos críticos e a torná-las concretas, explícitas. Pessoas a quem se deve algo, pessoas que estão em posição de *status* relevantes e pessoas com as quais há laços de proximidade são as que mais importam na ocasião de uma morte. Mas esses critérios não são os únicos, e as possibilidades de trocas são tantas, os cruzamentos entre os critérios são tão comuns, que as relações individualizadas e entre grupos de uma só vez se reforçam e se difundem. Aldeias estão trocando entre si, linhagens estão trocando entre si, grupos que performam funções rituais estão trocando entre si, pessoas estão trocando entre si. Ao mesmo tempo que cada um dos vetores de troca obvia vínculos específicos, seu conjunto demonstra um entrelaçamento denso da trama social dentro e fora da aldeia. A (re)criação das relações por meio do objeto trocado como dívida (isto é, como extensão das pessoas e grupos) é multilateral nos ciclos funerários.

### ***Problemas teóricos: o conceito de reciprocidade na antropologia***

Por serem palavras comuns fora do jargão antropológico, os termos que utilizei para nomear os critérios mencionados talvez soem triviais. Afinal, é possível que em qualquer lugar do mundo as pessoas escolham presentear, com mais e melhores presentes, aqueles que consideram, de alguma maneira, próximos; ou que pessoas de *status* elevados sejam receptores frequentes de regalos diversos; ou que se doe a alguém com quem se contraiu uma dívida econômica ou moral. A escolha de termos prosaicos foi proposital, uma maneira de sublinhar o quanto óbvio esses critérios são para as pessoas que acompanhei em suas trocas. Mas o que é óbvio para eles não necessariamente o é para quem olha de fora. No limite, nenhuma palavra é simples; basta examinar detidamente a polissemia dos termos que escolhi. O que significa *proximidade*? O que se entende, em um dado tempo e lugar, como amigo, vizinho ou parente? Como são construídas essas relações (se

é que são construídas), por meio de atos, trocas de substâncias, posturas, expectativas, sentimentos e tantas outras coisas? Como se divisa, se marca ou se altera uma diferença de grau entre parentes, amigos e vizinhos mais próximos e mais distantes, em termos de genealogia, intimidade ou espacialidade? O critério da proximidade remete, no fim das contas, a temas clássicos discutidos pela antropologia do parentesco. De forma similar, o critério do *status* poderia nos levar a uma discussão sobre estruturas políticas oficiais e extraoficiais, canais de poder, ideais de liderança, noções de prestígio, reputação e respeitabilidade.

O critério no qual me deterei é aquele mais fortemente associado ao estudo das trocas na teoria antropológica – o que chamei de *dívida*, mas poderia ter chamado de reciprocidade.<sup>15</sup> Entendo que há em Saamaka algo que poderia nomear de *princípio* de reciprocidade, um ideal de conduta diante daqueles com os quais se quer estabelecer/amarrar laços. Porém, é preciso separar esse uso da ideia de reciprocidade de outro mais amplo, que denomina *recíproca* toda e qualquer forma de retribuição entre duas ou mais partes envolvidas em uma troca. Parece mais apropriado falar em uma *estética* da reciprocidade, e não em *princípio*, para não confundir a reciprocidade com um princípio explicativo. Toda estética é ligada a uma ética, e é dessa relação que emerge o que chamo de reciprocidade. Não se trata de uma explicação causal para o funcionamento de todas as trocas em geral, e sim de uma maneira de idealizar e performar certos tipos de troca em Saamaka.

Como notado há cerca de uma década pelo Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT), a antropologia parece ter uma obsessão pelo conceito de reciprocidade (Venkatesan *et al.*, 2011). Apesar disso, há pouca

<sup>15</sup> O conceito de dívida carrega em si problemas tão complexos quanto o de reciprocidade. Em seu tratado sobre o tema, Graeber (2011) explora a ideia de que a dívida requer uma relação entre duas pessoas “potencialmente iguais [...] que não estão atualmente em uma situação de igualdade” (p. 120). Trata-se de uma relação de troca ou reciprocidade em desequilíbrio, na qual prevalece a lógica da hierarquia até que a dívida seja quitada. Até aí, meu uso propositalmente vago do termo alinha-se ao do autor, mas hesitaria em segui-lo nos passos que buscam elevar a dívida ao centro da discussão antropológica.

concordância acerca do que se quer dizer exatamente com esse termo. Nem mesmo o *Ensaio sobre a dádiva* define reciprocidade. Mauss usa relativamente pouco essa palavra; fala mais de “sistemas de dádivas recíprocas” e “padrões simétricos de direitos recíprocos”. Termo muito mais recorrente no ensaio é “retribuição” (Mauss, 2003). De fato, nem é mesmo muito comum que antropólogos explicitem o que querem dizer com “reciprocidade”. Em uma revisão bibliográfica já antiga, MacCormack (1976) sublinha que, por vezes, reciprocidade indica um equilíbrio alcançado por uma série de trocas; em outras, trata-se da obrigação de fazer uma contradádiva (reciprocar). Há uma oscilação entre tratar o princípio como *normativo* e como *descriptivo*. Quando *descriptivo*, o princípio de reciprocidade aparece, nas sociedades estudadas, como regra, padrão de comportamento idealizado, desejo, expectativa ou hábito. Quando *normativo*, o que se entende é que os teóricos lançam mão do princípio para dar sentido às sociedades que estudam. Na observação de uma série de fenômenos conectados ou não entre si (circuitos de trocas ritualizadas, redistribuição de alimentos, pagamentos por casamentos, regras de parentesco, etc.), a reciprocidade serve como critério para organizá-los a partir de um problema que, afinal de contas, é postulado pela filosofia das sociedades euro-americanas: como as pessoas coexistem como grupos, dadas as pressões individualistas, egoístas e separatistas inerentes ao comportamento humano? Isso é o mesmo que perguntar sobre as condições necessárias e suficientes para a vida em sociedade. A reciprocidade torna-se, assim, uma grade explicativa aplicável a qualquer contexto etnográfico. Se a reciprocidade está entre as condições de possibilidade para o funcionamento (e existência) de qualquer sociedade, isso parece equivaler a dizer que existe em qualquer lugar um tensionamento entre egoísmo e altruísmo, entre desejos individualistas e necessidades coletivistas. A polissemia (e, em alguma medida, o etnocentrismo) do conceito de reciprocidade leva MacCormack (1976) a afirmar que seria melhor descartar a palavra do vocabulário antropológico. De maneira similar, em seu tratado sobre dádivas e mercadorias na Melanésia, Gregory (2015, p. 6) não faz uso do termo, que para ele, além de impreciso, dá demasiada ênfase à troca em detrimento de outros aspectos da economia – como produção, distribuição e consumo. Por outro

lado, atestam a perenidade do problema na antropologia o supracitado debate do GDAT e a recente tentativa de Graeber (2011) – retomando Sahlins (2017) – de precisar o conceito, especificando tipos de reciprocidade e de princípios que guiam trocas pelo mundo.

Minha posição é a de que o conceito de reciprocidade pode ser útil, sim, na descrição antropológica da relação entre pessoas e objetos materiais no contexto saamaka. Para defendê-la, serão necessárias mais algumas páginas de etnografia.

### ***Dar e receber em Saamaka: modos apropriados***

A rede de trocas descrita anteriormente não existe apenas durante os funerais – neles apenas vemos sua materialização mais concentrada e evidente. Há uma maior elaboração estética em momentos mais ritualizados, mas a mesma estética é performada também no cotidiano, como modo de fazer aparecer – portanto, tornar mais real – certa ética interpessoal.

*Co-wives and calabashes*, etnografia de Sally Price sobre a aldeia saamaka de Dangogo nos anos 1960 e 1970, é em grande parte sobre a importância das transações de objetos materiais para a socialidade saamaka, em geral, e para as relações de gênero, em particular. A autora oferece uma lista de situações em que se efetuam “pagamentos simbólicos” em Saamaka (Price, S., 1993, p. 61-87) e frisa que muito da circulação de bens ocorre por prestações de gênero cruzado, daí a importância das trocas matrimoniais, chamadas *lai valise* ou *lai pakaa*. Para oficializar uma relação, após a anuência das duas famílias, o homem deve entregar à sua mulher uma ou mais malas ou cestas com um enxoval de objetos que serão necessários para ela em sua casa. Uma ou duas redes de dormir estão sempre incluídas; talvez haja ainda de quarenta a cinquenta *koosu*, cerca de seis *angísa* (pano usado por cima da saia), além de roupas de cama, potes de plástico, louças, panelas, talheres, bacias, querosene e o que mais se quiser presentear. Apenas após tal pagamento o casal pode celebrar um casamento público, chamado de *tuwe dan* (literalmente, “jogar rum”) – mas isso é opcional. Um homem também pode *lai valisi* para uma mulher solteira, caso a tenha engravidado e queira ter relações boas com o filho e sua

família, mesmo que o casal não deseje se casar. Os conteúdos da *valisi* serão similares aos daquela destinada a um casamento, adicionando-se alguns objetos que sirvam para a criança. Perceba-se que não se trata de um “preço da noiva” (*bridewealth*), visto que os bens não são dados para a família da mulher como compensação. O que eles fazem é estabelecer uma relação em parte através de presentes. A expressão “troca de mulheres” seria totalmente inadequada.

Por outro lado, quando um homem desposa uma mulher que, no momento, tem outro marido, desfazendo o casamento, considera-se que o homem que “perde” a mulher deve ter alguma compensação, mesmo que todos os envolvidos estejam de acordo com a separação e com o novo casamento. Por isso, além da *valisi* recebida pela mulher, o novo marido paga ao ex-marido uma rede de dormir, um lençol, algo em torno de doze a trinta *koosu* e uma ou duas caixas de rum. Se não pagar, o novo marido pode ser legitimamente espancado por um grupo de homens da família do ex-marido. Da mesma forma, um homem pode pagar por um adultério, entregando *koosu* e rum para o marido ofendido. Ainda que a traição não signifique o fim do casamento anterior, o pagamento pode ser suficiente para que a dívida iniciada pelo adultério seja sanada, sem necessidade de castigo corporal. Note-se que o termo “troca de mulheres” segue inadequado, pois ninguém está “pagando pela mulher”, e sim compensando uma atitude imprópria. Tais compensações apontam, antes, para a contenção de consequências de um ato que prejudica um terceiro via pagamento normatizado em objetos. Em outras palavras, presentes podem ser formas de interromper uma relação de inimizade ou vingança potencial ou atual. Assim como os presentes entre marido e mulher estabelecem uma relação positiva, aqueles entre amante e marido ou marido e ex-marido desarmam uma relação negativa.

Para além desses intercâmbios matrimoniais mais estandardizados, uma relação marido-mulher é de troca, mesmo no dia a dia: homens trazem sobretudo objetos importados da costa e provenientes da caça, enquanto mulheres trazem bens produzidos na roça; homens fazem objetos em madeira e cestaria, mulheres fazem cabaças decoradas e peças de tecido; homens constroem casas e preparam o solo, mulheres semeiam, colhem,

processam e cozinham o alimento.<sup>16</sup> O casamento é concebido mais como uma relação pontuada por trocas, em que cada um presenteia o cônjuge, do que como uma parceria na qual ambos contribuem para um fundo comum. Nos termos de Strathern (2006), as trocas saamaka entre cônjuges são *mediadas*, isto é, as coisas são *dadas* mais que compartilhadas, num movimento em que doadores destacam partes de si mesmos por meio da dádiva, em vez de criarem uma unidade com aquilo que é produzido e consumido conjuntamente. Mesmo numa relação extraoficial – um caso amoroso que ainda não se tornou ou nunca se tornará casório –, é esperado que presentes circulem: homens saamaka dizem que, ao cortejar uma mulher e, depois, ao manter relações sexuais com ela, devem lhes dar víveres, objetos ou até dinheiro. Entretanto, isso não conota um comportamento imoral de nenhuma das partes: presentes são demonstrações de bem-querer.

Relações de afinidade criam obrigações bastante claras. Uma pessoa deve ajudar, sempre que possível, seus *pai* e *mai* (sogros e sogras), sobretudo em serviços, que vão de pequenos reparos a ajuda na roça. A tais afins, com os quais parece haver eterna dívida, deve-se também respeito: é uma relação que exige certa evitação e formalidade. Certas palavras não devem ser ditas na frente de uma sogra; alguns assuntos devem ser evitados; um homem não deve ficar atrás de sua sogra quando ela se curva, por exemplo. Isso vale, em menor grau, para *bala*, *sisa mai* e *suwagi* (cunhados e cunhadas), lembrando que, sendo termos classificatórios, à medida que a distância aumenta, a dívida é menor. Tal como em relações de consangüinidade, uma relação específica, mesmo que longínqua, pode ser ativada quando necessário: um homem pode exigir com mais afinco que um outro o ajude ou compartilhe algo com ele ao lembrá-lo de que são irmãos

<sup>16</sup> O padrão de residência esperado para um casal dentro de uma mesma aldeia é autolocal: o homem e sua esposa (ou suas esposas, já que há poliginia) devem ter casas separadas, mesmo que durmam juntos todas as noites. Quando são de aldeias diferentes, podem optar por residência uxorilocal, virilocal ou outra, mas cada um deve ter sua casa em sua aldeia. Aquilo que está guardado na casa do homem é dele, e o que está na casa da mulher é dela. A divisão de bens é o principal motivo (junto com a poliginia) que faz com que meus interlocutores entendam como problemática a coabitação plena.

classificatórios ou cunhados classificatórios, ainda que isso signifique que sejam distantes, algo como MMMZSSS (chamaríamos em português de “primo distante”) ou WMMMZSSS (que talvez em português fosse algo como “cunhado distante”, se isso fizesse sentido).

Entre amigos (*mati*), a troca é frequente. Quando uma pessoa resolve oferecer formalmente sua amizade a alguém, pode fazê-lo através de um presente. Isso é chamado de “tomar como amigo” (*tei fu mati*), e o conteúdo da oferta não é padronizado. O gesto indica que se quer aprofundar uma relação não marcada por vínculo entre linhagens ou casamento. Além disso, todos que retornam da cidade ou do estrangeiro recebem de seus amigos pedidos de presentes importados (*bakaama*, literalmente “pessoa estrangeira”). O que é dado varia em importância, conforme a proximidade da relação, o tempo que se passou longe e a riqueza que se acumulou no período. No dia a dia, sempre que há excedente, amigos levam, uns para os outros, frutas, peixes, comida, cerveja, cigarros, etc. Amigos muito próximos podem até entrar na casa uns dos outros e servir-se de comida sem pedir autorização prévia.

Poderíamos seguir com exemplos de trocas ritualizadas ou cotidianas entre pais e filhos, entre outros tipos de parentes consanguíneos, bem como entre afins, matrilineagens, aldeias. Matrimônios e amizades também poderiam ser explorados com mais profundidade. Mencionei-os para chamar atenção ao fato de que tanto o estabelecimento da afinidade, em sua forma mais ritualizada, quanto o da amizade, em sua configuração mais informal, necessitam passar pela transmissão de objetos materiais. Enfatizei a afinidade e a amizade por serem relações que poderiam não existir se a vontade das partes fosse diferente. As relações intralinhagem (“consanguinidade”), bem como as relações entre uma pessoa e a matrilinear de seu pai (“filiação complementar”), passam por elementos menos volitivos – como sangue, ancestrais, terra e espíritos –, envolvendo, portanto, complexidades que não abordo aqui. Porém, é relevante marcar que mesmo relações construídas sobre elementos *dados* também precisam ser *construídas* continuamente – em parte através de trocas, mas não apenas.

Serviços também circulam, junto com objetos, nessas amplas redes de troca. No cotidiano, além de diversos trabalhos na roça, há algumas

atividades para as quais se convocam amigos para ajudar. Estes esperam como pagamento apenas algumas doses de bebida durante ou após o trabalho e, principalmente, retribuições no futuro. A mais frequente dessas atividades é a de amarrar as palhas de um telhado, para a qual podem ser necessárias de quatro a dez pessoas. Como os homens constroem muitas casas para si mesmos e para seus parentes, todos sabem que precisarão de ajuda no futuro; logo, fazem esforço para auxiliar quem quer que os requisite. Ocupar funções e realizar serviços nos funerais é algo pensado na mesma lógica. Aqueles que se esquivam de trabalhos coletivos (funerários ou outros), mesmo que paguem multas compensatórias, ganham má fama, são chamados de preguiçosos (*malenge*), mesquinhos (*giii*), e têm dificuldades para conseguir ajuda em momentos de necessidade.

Além de bens materiais e serviços, é relevante também sublinhar a troca de palavras ou, mais especificamente, os agradecimentos – muito constantes em cerimônias fúnebres. A cada passo executado, a cada reunião, os ajudantes, os capitães, a família do morto e outras pessoas fazem questão de demonstrar gratidão a todos que compareceram ou prestaram serviços, e também a Deus, aos antepassados e ao falecido, por terem permitido que tudo corresse bem. Citar cada pessoa de maneira efusiva, por nome, é muito importante, pois as palavras e os nomes próprios têm grande poder (nesse caso, de vinculação). Agradecer da maneira correta, seguindo a poética e a retórica adequadas, é tão relevante no sistema de trocas *businenge* que os Saamaka dizem que agradecer é “pagar com dinheiro saamaka” (*paka ku saamaka moni*).

Com tantas possibilidades e variações, nem sempre é fácil saber o modo apropriado de trocar com alguém. Sem dúvida, os tipos de prestação não são equivalentes entre si: os presentes dados a uma esposa não são os mesmos oferecidos a um amigo, os quais, por sua vez, não são os mesmos ofertados a uma sogra; os presentes dados quando um parente nasce nem sempre são os mesmos que se oferecem quando um parente morre, ou quando se casa. Há regras bastante específicas, ainda que flexíveis, acerca de momentos e formas apropriadas de trocar serviços, alimentos, bebidas, dinheiro, objetos manufaturados, tecidos, agradecimentos, etc. Para quem observa de fora, parece difícil divisar como efetuar uma prestação

da maneira correta. É certo que a maioria dos Saamaka adultos realiza a prestação com naturalidade e desenvoltura, mas não se trata de uma arte dominada em igual medida por todos.

### **Dádivas puras e esferas de reciprocidade: retorno aos problemas teóricos**

A etiqueta das trocas em Saamaka parece guiada por algo próximo ao que se costuma chamar de *reciprocidade*, no sentido descritivo apontado por MacCormack (1976). Esse autor insiste na importância de separar os seguintes casos: aqueles nos quais a reciprocidade é uma regra expressa juridicamente, que os membros de uma sociedade têm obrigação de seguir; aqueles em que ela aparece como um padrão de comportamento idealizado pelos nativos; aqueles em que ela seria um desejo ou expectativa embutida nas relações sociais; e, finalmente, aqueles em que reciprocar seria um mero hábito que as pessoas cumprem “sem exibir posturas mentais predefinidas” (p. 99). A divisão analítica proposta por MacCormack é exageradamente artificial. Em Saamaka, onde regras “jurídicas” são abundantes, mas flexíveis (Pires, 2018), é bastante difícil traçar uma linha divisória entre obrigação e comportamento idealizado. A diferença entre ideal, desejo e expectativa parece-me pouco clara. Ademais, não consigo imaginar a reciprocidade performada como um hábito desvinculado de valores, onde quer seja. Os Saamaka que conheci, especulo, sentem-se obrigados a performar reciprocidade em certos momentos (ao pagar por um adultério, digamos), mas idealizam, desejam e esperam reciprocidade em outros (com amigos, pais e afins, por exemplo).

Talvez estejamos próximos a um esquema de círculos de reciprocidade, como descrito por Sahlins (2017). Como se sabe, a elaboração do autor é em parte uma proposta para o problema da *dádiva pura*, que emerge das primeiras teorizações acerca do dom, ainda nos anos 1920. Mauss (2003), por exemplo, tinha, entre outros, o objetivo de compreender a economia nas sociedades não capitalistas, rompendo com ideias dominantes na antropologia econômica, sobretudo a de que a circulação de bens entre os “selvagens” se daria por escambo, prática então entendida como marca

das “economias naturais”, nas quais o *valor* emergiria da utilidade imediata dos bens. Isso significava fugir do modelo psicologicamente simplista da agência humana utilizado pela economia política clássica, o do indivíduo movido por uma racionalidade maximizadora proposto por autores como Adam Smith e John Stuart Mill. Porém, uma vez que Mauss retira a agência individual do centro da explicação, abre uma lacuna teórica em termos de causalidade. Se as pessoas não agem movidas pelo autointeresse, que princípio movimenta as trocas e relações econômicas? Com efeito, são questões da causalidade econômica que Mauss se propõe a responder ao longo de seu ensaio clássico. Sua resposta passa pelo uso interessante do conceito maori de *hau*, isto é, por uma teoria da causalidade advinda de um contexto no qual dádivas parecem ser importantes e bem elaboradas filosófica e juridicamente (Lévi-Strauss, 2003b; MacCormarck, 1982; Parry, 1986). Mas falar sobre *hau* exigiria outro texto; já que inexistem conceitos similares em Saamaka, não tomaremos tal desvio.

A expressão *princípio de reciprocidade*, forma mais comum pela qual a ideia entrará no vocabulário antropológico, não aparece em Mauss, nem em sua principal inspiração, os *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski (1976), que, em sua descrição do *kula* (circuito de dádivas) trobriandês, tampouco usa o termo “princípio”. Nessa etnografia, “reciprocidade” aparece apenas no sentido de relação que expressa necessidade de recompensa, isto é, contraprestação após uma prestação. Somente em obra posterior, *Crime e costume na sociedade selvagem* (2008), Malinowski cristaliza a ideia de reciprocidade como um *princípio*, cuja base estaria nos sentimentos humanos mais profundos: um mecanismo psicológico a partir do qual é estabelecida uma interdependência entre os membros de uma dada sociedade. No caso específico das sociedades “selvagens”, para o autor, há uma tendência à simetria em todas as relações sociais. A reciprocidade forma uma “cadeia de prestações e contraprestações que ao longo prazo se equilibram, beneficiando igualmente ambos os lados” (Malinowski, 2008, p. 37). Como se percebe – e como é usual em suas obras teóricas –, Malinowski advoga, em *Crime e costume*, uma visão estática da sociedade “selvagem”, com uma inclinação para perceber o ser humano como alguém movido pelas necessidades mais básicas de sobrevivência.

Nota-se, portanto, um deslocamento entre a etnografia e a teoria malinowskiana: enquanto nos *Argonautas* havia um contínuo entre “dádivas puras” e “verdadeiro escambo” (em Trobriand, *kula* e *gimwali*), em *Crime e costume* Malinowski nega a existência de dádivas puras e pinta o “selvagem” como análogo ao “homem de negócios civilizado”, maximizador, que reciproca porque os custos de não retribuir seriam muito grandes (basicamente, se é pescador, ficaria sem inhame; se é agricultor, sem peixes). Um comportamento observado em Trobriand torna-se uma condição necessária para a sobrevivência de todas as sociedades. Ao excluir as dádivas puras, sem excluir o verdadeiro escambo, Malinowski exclui o *kula* como motor da vida trobriandesa em nome do *gimwali*, quase um protomercado. Sai do cerne da explicação uma das ideias mais interessantes dos *Argonautas*: a de que o *kula* (e outras atividades econômicas) devem ser compreendidas como (ao menos parcialmente) movidas por paixões humanas. Em seu lugar, é colocado o interesse (coletivo), e o *homo oeconomicus* volta a ser universalizado, ainda que sua maximização seja jogada para uma dimensão inconsciente e social.

Tal cisão anunciada em Malinowski marcará muitas leituras do *Ensaio sobre a dádiva*. Há aqueles que enfatizam que a reciprocidade existe, mas jamais as *dádivas puras* – como diz o clichê liberal, “não existe almoço grátis”, ninguém age sem esperar algo em troca. Nas versões mais economicistas-sociólogas, a vida social seria mantida em equilíbrio por meio de uma série infinita de transações mantidas por um longo período de tempo. Trocas específicas podem ter fins altruístas ou egoístas, coletivistas ou individualistas, mas o resultado global das relações de troca é estabilizante. Algo análogo à mão invisível do mercado operaria em contextos não mercantis. Tal linha busca responder uma questão fundamental do pensamento econômico europeu, que poderíamos chamar de uma teodiceia demasiado humana: como as pessoas podem ser, ao mesmo tempo, egoístas e viver em sociedade. Uma inversão diametral de tal visão não seria muito melhor. Refiro-me a uma posição que postule que o ser humano não é inherentemente egoísta, e que as dádivas puras são um exemplo disso. Seguindo com o paralelo teológico, o corolário da última versão seria quase a queda adâmica do “bom selvagem”: dizer que sociedades não

capitalistas e economias da dádiva são marcadas por uma generosidade altruísta e que o capitalismo as corrompe, inserindo o cálculo interessado na atividade econômica. Tal visão não apenas não condiz com situações etnográficas ou históricas conhecidas, como também é baseada numa psicologia igualmente simplista e etnocêntrica, em que só há espaço para extremos altruístas e egoístas.

Aqui entra a proposta de Sahlins (2017), que se inicia com uma tipologização em dois níveis: no primeiro, conceitua *reciprocidade* apenas como um movimento de transação simétrica entre duas partes, separando-o de outra forma de circulação, chamada de *redistribuição*, na qual bens são coletados e redivididos no seio de um grupo, num movimento de centricidade. No segundo nível, Sahlins subdivide a reciprocidade em *esferas concêntricas*. Na esfera mais restrita (em geral dentro de uma unidade doméstica), haveria *reciprocidade generalizada*, muito similar à dádiva pura com a qual Malinowski se digladiara. A esfera intermediária, *reciprocidade balanceada*, inclui aquilo que era compreendido como “recíproco” pela maioria da teoria antropológica até então: um ideal de balanceamento que pode levar a um equilíbrio imediato (como numa troca mercantil) ou a longo prazo (como num circuito de dádivas tipo *kula*). O terceiro nível é o da *reciprocidade negativa*, em que estão incluídos roubos, apropriação e outras formas de tomada de bens para as quais não se pretende dar nada em retorno. As três esferas não são delimitadas com clareza; elas formam um contínuo no qual a distância social entre as partes determina em que esfera uma troca se encaixa. Como a distância social varia no tempo, as esferas podem retrair-se ou expandir-se, dadas as conjunturas diversas. Nas economias ditas “primitivas”, o critério principal de distância social seria o parentesco. A intervenção de Sahlins, portanto, associa dois dos critérios que identificamos nas trocas saamaka – *dívida* e *proximidade* – e, além disso, retira do conceito de reciprocidade sua carga moral definitiva, ao organizar a moralidade em setores. Isso permite interpretar fenômenos como a guerra, que pareciam externos à lógica da reciprocidade, dentro do mesmo quadro.

Sahlins entende que o *Ensaio sobre a dádiva* esconde uma espécie de alternativa ao problema do contrato social. A guerra de todos contra todos, o estado de natureza hobbesiano, Mauss substitui pela troca de tudo

com todos. A reciprocidade frearia os impulsos egoístas (existentes na esfera de reciprocidade negativa), na medida em que a moralidade (nas esferas restantes) demandaria que a produtividade da coisa trocada não fosse acumulada por um dos parceiros da troca. Ou, como Sahlins (2017, p. 160) fraseia, “a dádiva de um homem não pode ser o capital de outro”. As “sociedades primitivas” seriam anti-hierárquicas, pois nelas reter bens e, com isso, enriquecer às custas dos outros seria imoral. Nas “sociedades primitivas” não seria preciso o Estado para acabar com a guerra, apenas reciprocidade. A paz é descentralizada, transformada num processo contínuo de trocas. Seria a partir da transformação das reciprocidades em redistribuição que surgiria o Estado – substituição de uma relação diádica (equilibrada ou não) por uma relação centralizante, a partir da percepção de uma diferença de *status*. Segundo tal argumentação, as *trocas agonísticas* – como o *potlatch kwakiutl* – seriam uma espécie de guerra sublimada. Vê-se, portanto, que o problema de Sahlins continua sendo o que foi apontado por MacCormack sobre a conexão social entre seres egoístas. Sahlins complexifica a psicologia e a sociologia com suas esferas, mas ainda parte do mesmo axioma.

O modelo sahliniano já foi utilizado por outros autores que estudaram os *businenge*. Köbben (1967) afirma haver um ideal de generosidade e reciprocidade intragrupal quase generalizado entre os Ndyuka. O ideal opera sobretudo entre pessoas relacionadas por parentesco, afinidade ou amizade, mas, considerando que relações muito distantes e dívidas muito antigas podem ser acionadas, na prática, quase todas as pessoas de uma aldeia estão vinculadas entre si de alguma forma, ainda que tênue. Köbben (1967, p. 12) afirma: “Os habitantes de uma aldeia ndyuka dizem: ‘somos todos parentes’ e, na maioria dos casos, isso é de fato verdade, ao menos se afins forem também considerados parentes”. E reforça:

“Juntos somos uma grande família”, as pessoas dizem, “deveríamos fazer tudo juntos”. Expressões e exortações nesse sentido são ouvidas com frequência, por exemplo, em assembleias. [...] exteriormente, a reputação da aldeia deve ser atestada, nada de lavar roupa suja em público e nada de comportamentos que possam danificar a

reputação. Essas regras de conduta têm um fundamento religioso também [...]: qualquer violação delas e os *kunu* [espíritos vingativos] e ancestrais tomarão medidas. Isso não é mera ideologia. Algo da “troca generalizada” mencionada por Sahlins é sentido por exemplo na divisão de caça grossa, quando os anciões e mulheres mais velhas da linhagem do caçador devem receber sua parte. Similarmente na construção de uma cabana. (Köbben, 1967, p. 49)

S. Price (1978) foi além e desenvolveu uma leitura de vários tipos de trocas saamaka baseada na ideia de *esferas de reciprocidade*. Para ela, relações marido-mulher em Saamaka seriam de *reciprocidade balanceada*, enquanto as relações dentro de uma linhagem seriam de *reciprocidade generalizada*. Os mais importantes exemplos de *reciprocidade negativa* seriam as relações estabelecidas com os *kunu*, espíritos vingativos de mortos que atacam a linhagem de uma pessoa responsável por uma injustiça contra eles. S. Price modifica o modelo sahliniano ao notar que, ao menos para essa forma específica de reciprocidade negativa, não é necessário haver distância social, nem genealógica, nem de residência, pois amigos, parentes ou cônjuges podem se tornar espíritos vingativos. Mais interessante para nossos objetivos é a maneira como S. Price aborda a amizade. Ela argumenta que a relação voluntária entre amigos (*mati*) envolve um ideal de pleno altruísmo e de permanência por toda a vida, sendo constantemente reafirmada por visitas, participações em atividades conjuntas, assistência mútua e trocas de presentes. Porém, entre tal ideal e um “nível realista”, os Saamaka percebem a dificuldade de manter um laço tão firme e duradouro. Como a quebra de confiança entre amigos pode levar a problemas sérios, inclusive a criação de espíritos vingativos, muitas pessoas parecem ser céticas com relação à possibilidade de relações do tipo *mati* no sentido ideal (Price, S., 1978, p. 341). A distância percebida pelos Saamaka entre ideais de moralidade e a realidade das relações humanas atuais é muito similar à questão antropológica sobre a existência das dádivas puras.

Sally Price, como Richard Price, lê a questão na chave da ideologia. E, nesse sentido, a frase de Richard Price resume bem a questão de como a reciprocidade éposta pelos *businenge*: “Na ideologia saamaka, amor e

generosidade material andam juntos; o ato de não compartilhar demarca limites sociais claros” (Price, R., 1990, p. 99). Prefiro me esquivar de debater o termo “ideologia”, que não cabe nessa discussão. Mas concordo com os Price no cerne de seu argumento: em Saamaka, troca-se com quem se quer estabelecer relações, algo explicitado com todas as letras por meus interlocutores. A ideia de que o *tai bee* – amarrar laços – é fundamental para estabelecer e reforçar relações positivas entre as pessoas, até mesmo para trazer “união” (*eenheid*) para a aldeia após o abalo causado por uma morte, era a explicação que me davam para esse gesto ritual.

O inverso, não trocar ou não reciprocar, é estabelecer fronteiras e distâncias que não se quer cruzar. A falha em atender a expectativas de reciprocidade é um dos principais motivos de conflitos interpessoais nas aldeias. Cobranças existem, e fazê-las pode significar lembrar-se de algo que se fez pelo outro há muito tempo ou mencionar uma conexão de parentesco distante. Entretanto, reclamar uma dívida em público pode ser considerado desrespeitoso. Existe um verbo para tal tipo de cobrança, “*landa*”; realizar o ato é sinal de ganância (*langahati*) ou mesquinharia (*giii*). O egoísmo demasiado frequente pode ser um motivo para que se especule que a pessoa é uma feiticeira ou possui um *bakulu* – demônio que traz prosperidade financeira (Pires; Strange; Mello, 2018). Quando se trata de não doar ou não ajudar alguém específico, isso significa deliberadamente impor uma barreira que demonstra desafeto ou hostilidade. E sua contraparte pode ser a vingança, em última instância, sob a forma de espíritos vingativos, como lembra S. Price.

Além dos muito importantes pagamentos a espíritos vingativos, há outras relações que exigem trocas para neutralizar a negatividade de uma relação já estabelecida. Como já visto, o pagamento de um homem a outro, quando o primeiro desposa a ex-mulher do segundo, é um exemplo. Outro é pagar uma multa (*butu*) por transgressões de regras em funerais ou em outros contextos. Note-se que, nesses casos, trata-se de uma relação estabelecida devido a um erro que alguém cometeu, paga com objetos para que não se efetive na forma de violência. A falha em estabelecer uma relação balanceada de troca pode levar a uma relação de vingança na qual haja dádivas unilaterais.

Saber como cobrar, sem que isso se pareça com *landa*, equilibrar-se entre generosidade e autointeresse, encontrar a medida certa do que doar em um *tai bee* ou em outras situações não é nada fácil. Trata-se, com efeito, de uma arte que os Saamaka tentam aprimorar ao longo de toda a vida, em todas as suas relações, ou seja, um traço marcante de seu modo de vida.

Voltemos à casa do morto, utilizando um exemplo que ouvi de meu amigo, quando lhe perguntei sobre como doar num funeral. Ele lembrou que é possível alguém querer homenagear um morto de quem era próximo ou que admirava, mas ter problemas com a família do falecido. Amigos, em geral, doam para a matrilinearagem do morto, mas, nesse caso, uma saída poderia ser “amarra o ventre de *lanti*” (da população em geral), ou dos coveiros, ou doar *koosu* e lençóis para colocarem no caixão quando estivessem amortalhando o cadáver; assim, o morto receberia algo, mas sua família não. Uma atitude desse tipo é uma forma elegante de reforçar os laços, sem, entretanto, estabelecer uma relação de dívida com aqueles com os quais não se quer firmar qualquer relação.

Outro exemplo: num funeral em Botopasi, no início de 2012, uma delegação da aldeia vizinha Kambaluwa distribuiu mais de cinquenta lençóis: quatorze para os coveiros, sete para os homens ajudantes do morto, dez para as mulheres ajudantes do morto e 21 para a família do morto. Representantes de todos os grupos contemplados agradeceram enfaticamente. Um dos capitães chegou a dizer que “não [haveria] ninguém em Botopasi que seria tão generoso e daria tantos presentes quando fosse a Kambaluwa”, e vários presentes concordaram. Rebaixar-se assim – demonstrando humildade, reconhecendo a magnanimidade do outro ao diminuir a sua própria – é uma retórica e poética saamaka que explicita seu ideal moral de desapego e liberalidade nas relações e trocas. Ao mesmo tempo, é um agradecimento que ajuda a pagar a dádiva recebida. Existe uma estética elaborada do presentear, que é também uma técnica do estabelecimento de relações, aprendida ao longo da vida em uma aldeia saamaka. Nos funerais, encontramos aquela que talvez seja a mais refinada atualização dessa estética.

## **Conclusão: amarrar ventres é icônico de uma ética-estética saamaka**

Algo parecido com “cálculo interessado” e algo parecido com “generosidade altruísta” existem e convivem em qualquer lugar – tanto em comunidades que se esforçam para separar claramente circuitos de dádivas e mercadorias, ou *kulas* e *gimwalis*, quanto naquelas em que a demarcação é menos explícita. Não faria sentido dividir economias da dádiva e economias da mercadoria, como se apenas um tipo de agência existisse no primeiro caso e outro, no segundo. Mauss, como bem sublinhou Jonathan Parry (1986), argumenta que apenas com o advento da ideia de mercado é possível imaginar o autointeresse *puro*, sendo que, dessa imaginação, surge seu contrário, a dádiva *pura*, zênite do altruísmo. De fato, Mauss reitera a combinação de interesse e generosidade, liberdade e coerção, presentes no fenômeno da dádiva. Prestações e contraprestações são híbridos entre presentes, empréstimos e promessas. A fratura idealizada entre dádivas puras, desinteressadas, e um mercado em que apenas o autointeresse prevalece é o problema maussiano. Nas sociedades sem mercado, simplesmente não faria sentido distinguir entre autointeresse e generosidade, os princípios não se chocariam. Já em contextos nos quais a lógica do mercado tornou-se senso comum, tenta-se dividir a vida em esferas que esperamos saber delimitar, diferenciando aqueles (íntimos) com quem trocamos presentes daqueles (estranhos) com quem negociamos no mercado.

Daí o problema de interpretações como as de Malinowski (2008) e, décadas depois, de autores como Bourdieu (2001) e Appadurai (2008), que exibem uma preocupação em, poderíamos dizer, despir de sua carga moral a teoria da reciprocidade. O problema é que tal forma de desconstrução do vínculo moral entre dádiva e generosidade vira a balança para o outro lado e tende a universalizar o lado “egoísta” do par, isto é, transfere para esferas simbólicas, culturais e sociais a lógica mercantil da competição, sob as formas de capital simbólico, cultural e social (no vocabulário bourdiano). No final das contas, essa posição reforça o postulado de certa imagem do indivíduo construída pela economia política como científica, a-ideológica.

Trata-se de um modelo de indivíduo que, mesmo se tomado como mero construto analítico, não pode ser entendido como supramoral – assim como não é supramoral a teoria da dádiva, nem pode pretender sê-lo. Na leitura de Graeber (2001, p. 155), um dos objetivos do *Ensaio sobre a dádiva* seria tentar explicar o apelo popular do socialismo, o que significa explicar por que, afinal, a lógica acumulacionista do mercado, a injustiça e a desigualdade econômica seriam moralmente repugnantes para tantas pessoas.

Do mesmo modo que Mauss enfatizava certa indistinção entre interesse e generosidade nas sociedades que analisou, trabalhos recentes – como os de Viviana Zelizer (2009) sobre a interpenetração de dinheiro e intimidade – marcam que essa distinção não é clara nem mesmo entre as classes médias das sociedades urbanas contemporâneas. Dádivas e mercadorias não apenas interagem entre si, mas também incorporam as características umas das outras. Nesse sentido, é fundamental a colocação de Anna Tsing (2013): dádivas e mercadorias são ícones de sistemas diferentes de valoração. A distinção é, antes de tudo, analítica, mas há, entre dádivas e mercadorias, uma linguagem e uma prática que fazem aparecer certos tipos de relação, destacando, através delas, certos valores.

David Graeber (2011) afirma que as teorias da reciprocidade, desde Mauss, parecem motivadas pela ideia de que, nas mais diversas sociedades, as pessoas defendem algum tipo de senso de justiça que lastreia as trocas, sendo o princípio da reciprocidade algo similar às ideias de equidade, equilíbrio e simetria. Para Graeber, a ideia de reciprocidade é uma maneira de imaginar justiça. A obsessão antropológica pela reciprocidade, diz o autor, parte de um problema de interpretação das afirmações nativas. Quando as pessoas nos explicam como as coisas *deveriam* funcionar (as pessoas deveriam reciprocar, ser generosas), os antropólogos tendem a ler a afirmação como se aquilo fosse o que elas de fato fizessem. Retornamos assim, se não ao problema estrutural-funcionalista da relação entre regras e comportamentos, ao menos à questão levantada por MacCormack (1976) sobre a indefinição da noção de reciprocidade. Ela é uma lei do social, um ideal localizado ou uma prática empiricamente observável?

No debate de 2009 do GDAT, Rane Willerslev oferece uma boa resposta à questão; argumenta que dádiva pura é um ideal que as pessoas buscam,

mas que, embora inatingível, tem efeitos importantes sobre o real. As pessoas – e aqui ele fala tanto das relações dos caçadores Yukaghirs com suas presas quanto daquelas entre amigos da classe média urbana europeia – comparam e julgam ações e transações a partir desse ideal, agem sob a “sombra da impossibilidade da dádiva pura genuína”, alterando a maneira como vivem (Venkatesan *et al.*, 2011, p. 227-232). A dádiva pura não existe fora de uma dimensão virtual, mas suas atualizações, sempre diversas de sua matriz virtual, afetam a virtualidade, num duplo movimento de contraefetuação que afirma e modifica o ideal.<sup>17</sup> Ideais morais e sua imperfeita colocação em prática nunca podem ser pensados separadamente. O problema de Graeber (e MacCormack) sobre a demasiada ênfase da antropologia no “como deveria ser”, ao invés de “como as coisas são”, é, portanto, mal colocado. Focar em ideais (e, logo, na moral) não significa deixar de se interessar em como as coisas se dão nas situações concretas. Concordo com Willerslev sobre o peso dos ideais na vida prática.

O que é fundamental, porém, é que os ideais e problemas práticos das pessoas que estudamos é que devem prevalecer nos produtos conceituais, se pretendemos que sejam antropológicos (Viveiros de Castro, 2002b). Em outras palavras, antes de nos retermos em um debate sem fim sobre dádivas puras e indivíduos autointeressados – que diz mais sobre a ideia-imagem do que é ser humano herdada do cristianismo (Cannell, 2005) do que sobre outros povos –, seria melhor basear nossos conceitos de reciprocidade em dados etnográficos. Como as pessoas com quem dialogamos trocam, como acham que se deve trocar? Talvez não estejamos tão longe de Mauss, quando introduziu no debate a ideia de *hau*. É preciso voltar, então, à etnografia.

Os Saamaka com os quais convivi expressavam frequentemente a percepção de um vão entre ideais de conduta e as imperfeições das ações

<sup>17</sup> Willerslev parte da ideia de “virtual” formulada por Deleuze, aproximando-a da de “fantasma”, de Derrida. Sou incapaz de avaliar a relevância do importe derridiano, uma vez que minha leitura da relação entre virtual e atual se centra na leitura do próprio Deleuze (1996) e na modulação de seus conceitos feita por antropólogos como Bialecki (2012) e Viveiros de Castro (2002a).

humanas. Sally Price já o notara havia mais de quatro décadas. Seguindo meus interlocutores, entendo que, desde então, a crescente monetarização em relações de troca intra-aldeia ampliou ainda mais aquela distância. Relações mercantis parecem alheias aos modos de existência que eles julgam apropriados – o que não é difícil de entender, já que seus antepassados foram tratados como mercadorias. Por outro lado, a vida econômica deles nunca foi baseada puramente em dádivas, menos ainda em dádivas puras. Os Saamaka, desde sempre em sua história, lidam com alguma forma de mercado, e hoje há, mesmo nas aldeias, alguma economia mercantil monetarizada sendo desenvolvida. São bem marcadas as esferas nas quais eles seguem a lógica mais impessoal do mercado e a lógica pessoalizada da dádiva – iconicamente sinalizadas por contextos em que o dinheiro é ou não interdito (Pires, 2017). Porém, não falo de *esferas* no sentido dado à palavra por Sahlins (2017), visto que não é a distância social que determina onde deve circular dinheiro e objetos tratados como mercadoria e onde devem circular presentes. Onde, em que quantidade e entre quem algo deve circular são determinações que seguem, antes, critérios relacionados a estéticas particulares – por exemplo, a estética da reciprocidade que abordei neste capítulo.

Se escolhi chamar de *dívida* um critério sobre para quem, o que e quanto se deve doar, e de *reciprocidade* uma *estética*, é porque entendo que a segunda é um componente mais amplo, mais próximo de um ideal de conduta, enquanto a primeira é um componente, entre vários, de certo cálculo performado para atualizar, da maneira mais apropriada possível, tal ideal. Quando falo de *cálculo*, é preciso dizer, uso a palavra num sentido que ultrapassa sua acepção de exercício de uma lógica economicista e supostamente egoísta e/ou amoral. Cálculo, aqui, é um planejamento ou juízo calcado na ponderação de probabilidades e de prós e contras. Os Saamaka falam de *wegi*, “pesar” as coisas umas contra as outras. Faz parte do cálculo das trocas funerárias, por exemplo, esperar para fazer uma doação quando a tenda está cheia, de modo que mais pessoas fiquem sabendo que o *tai bee* aconteceu. Como Povinelli notou – também no supracitado debate do GDAT (Venkatesan *et al.*, 2011, p. 222) –, não há motivo para imaginar que calcular seja sempre um procedimento frio, despido de qualquer paixão. O

problema só surge quando se compartmentaliza emoções e se universaliza essa compartmentalização.

Quando falo de *estética*, deve ficar evidente que emprego o termo não na acepção que o restringe à estimação de algo considerado belo ou sublime, despido de quaisquer preocupações práticas. Estética, no sentido stratherniano que uso aqui, aponta para a avaliação de modos apropriados de fazer aparecer ou ocultar uma forma e, com isso, fazer aparecer ou ocultar traços iconicamente relevantes de uma ética, de modos de existir. O objetivo final das “amarrações de ventre” é fazer aparecer uma reciprocidade idealizada (mas não menos real, por ser sempre imperfeita na vida cotidiana) que ajuda as pessoas a viver bem entre si (*libi bunu*).

O caráter icônico dos *tai bee*, sua particular elaboração estética, deve-se em grande parte ao fato de ocorrerem em contextos atualmente ritualizados. Nesse sentido, alinho-me a autores como Rattes (2016) e Stasch (2011), que defendem que a análise antropológica do ritual não leve em conta apenas suas dimensões simbólicas e pragmáticas,<sup>18</sup> mas também suas dimensões *poéticas*. Ao concentrar atos, objetos e palavras, de modo que eles apareçam de maneira fortemente estetizada, rituais destacam-se da vida cotidiana (sem negá-la; ao contrário, afirmando-a), com efeitos pragmáticos necessários e, espera-se, irreversíveis sobre o tema da *performance* – no caso em questão, as relações entre pessoas e coisas afetadas por uma morte. Tal visão implica, entre outras coisas, não separar ações rituais “sagradas” de ações técnicas “profanas”, ou seja: as ações de cavar uma cova e construir um caixão ocupam o mesmo plano das ações de trocar dádivas e rezar – e também de discursar, discutir, beber, comer, brincar. Não pertencendo os rituais a uma classe “ilusória”, “ideológica” ou “sagrada” de práticas, podemos deixar de pensar numa esfera *simbólica* (estética, supérflua) como oposta a uma esfera *utilitária* (ética, essencial). Passa a ser importante entender o que os rituais efetuam – simbólica, prática, pragmática, ética e esteticamente. A partir dos rituais, como postula Houseman (2003), o antes e o depois não são os mesmos. Afirmações

---

**18** “Pragmática” no sentido linguístico. Não confundir com pragmatismo, que também pode estar em jogo em rituais.

neles feitas valem para além de seu quadro condensado e destacado do cotidiano, tornam-se ações e proposições sobre o mundo. Mais que isso: a maneira de afirmar – estética ou poética – faz parte do efeito em jogo.

De volta, por fim, aos *tai bee*. Como dádivas no sentido clássico do conceito antropológico, ao serem trocados, serviços, palavras e objetos (sobre-tudo víveres e têxteis, mas não apenas) têm a capacidade de estabelecer ou reforçar relações. Nesse sentido, há interpenetração entre utilidade, ética e estética, não havendo separação entre essas três faces da troca. Em Saamaka, as estratégias acerca de como, quanto, onde, o que e quando doar não escondem seus fins práticos: fazer algo bom a outros significa que algo bom vai acontecer com você no futuro; doar quando se tem excedente significa receber no futuro, quando houver escassez – dizem meus interlocutores. Ao mesmo tempo, tais estratégias concorrem para a construção de si mesmo como alguém despidão de características morais vistas como negativas: mesquinharia, egoísmo, ganância, preguiça... São estéticas por haver constrangimentos acerca das formas a partir das quais esses objetivos são levados a cabo. O pragmatismo manifesto não pode existir sem suas características estéticas nem pode ser lido como uma espécie de cálculo interessado – isso de maneira nenhuma contradiz uma moral que prega a generosidade. Apesar da possibilidade de competição (entre clãs, linhagens, pessoas, etc.) e do desejo de prestígio, o objetivo da troca aqui não é agonístico; não há nada como os *big-men* melanésios emergindo desses circuitos, nem algo que poderíamos chamar de altruísmo competitivo. A competição circula por outros meios de relação – a política oficial, por exemplo –, e a troca é capaz de tentar sanar os efeitos destrutivos das rivalidades. O principal objetivo da troca, expresso de maneira literal e poética, é trazer união para a aldeia, é “amarra ventres”.

## **REFERÊNCIAS**

- APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In:  
 APPADURAI, Arjun (ed.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008. [1986]. p. 15-87.

- BIALECKI, Jon. Virtual Christianity in an age of nominalist anthropology. *Anthropological Theory*, v. 12, n. 3, p. 295-319, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. O mercado de bens simbólicos. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001. [1970]. p. 99-181.
- CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.
- DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia virtual*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 47-57.
- DONICIE, Antoon. Sterfhuis en begrafenis bij de Saramakkanen. *New West Indian Guide*, v. 29, n. 1, p. 175-182, 1948.
- GRAEBER, David. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Nova York: Palgrave, 2001.
- GRAEBER, David. *Debt: the first 5,000 years*. Nova York: Melville House, 2011.
- GREGORY, Chris A. *Gifts and commodities*. 2. ed. Chicago: Hau Books, 2015. [1982].
- HERSKOVITS, Frances; HERSKOVITS, Melville. *Rebel destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana*. Nova York; Londres: Books For Libraries Press, 1971. [1934].
- HOUSEMAN, Michael. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, v. 9, n. 2, p. 79-107, 2003.
- KÖBBEN, André J. F. Unity and disunity: Cottica Djuka as a kinship system. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 123, n. 1, p. 10-52, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003a. [1949].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b. [1950]. p. 11-46.
- MACCORMACK, Geoffrey. Reciprocity. *Man* (N.S.), v. 11, n. 1, p. 89-103, 1976.
- MACCORMACK, Geoffrey. Mauss and the “spirit” of the gift. *Oceania*, v. 52, n. 4, p. 286-293, 1982.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. [1922].

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Editora UnB, 2008. [1926].

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. [1950]. p. 185-315.

PARRY, Jonathan. The gift, the Indian gift and the “Indian gift”. *Man* (N.S.), v. 21, n. 3, p. 453-473, 1986.

PIRES, Rogério Brittes W. *A Mása Gádu köndë: morte, espíritos e rituais funerários em uma aldeia saamaka cristã*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

PIRES, Rogério Brittes W. Dinheiro, tecidos, rum e a estética do eclipsamento em Saamaka. *Mana*, v. 23, n. 3, p. 545-577, 2017.

PIRES, Rogério Brittes W. Funerals, rhetorics, rules and rulers in Upper Suriname. In: CUNHA, Olívia M. G. da (ed.). *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity and incorporation*. Leiden: Brill, 2018. p. 234-267.

PIRES, Rogério Brittes W.; STRANGE, Stuart Earle; MELLO, Marcelo Moura. The *bakru* speaks: money-making demons and racial stereotypes in Guyana and Suriname. *New West Indian Guide*, n. 92, p. 1-34, 2018.

PRICE, Richard. Avenging spirits and the structure of Saramaka lineages. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 129, n. 1, p. 86-107, 1973.

PRICE, Richard. *Alabi's world*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

PRICE, Richard. *First-time: the historical vision of an African American people*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. [1983].

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *Two evenings in Saramaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *Saramaka dreaming*. Durham: Duke University Press, 2017.

PRICE, Sally. Reciprocity and social distance: a reconsideration. *Ethnology*, v. 17, n. 3, p. 339-350, 1978.

PRICE, Sally. *Co-wives and calabashes*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993. [1984].

- RATTES, Kleyton. um Isto cachimbo é não. Ritual, poética e antropologia. *Revista de Ciências Sociais*, v. 47, n. 2, p. 198-286, 2016.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Nova York: Routledge Classics, 2017. [1972].
- STASCH, Rupert. Ritual and oratory revisited: the semiotics of effective action. *Annual Review of Anthropology*, n. 40, p. 159-174, 2011.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. [1989].
- TSING, Anna. Sorting out commodities: how capitalist value is made through gifts. *Hau*, v. 3, n. 1, p. 21-43, 2013.
- VENKATESAN, Soumya et al. The anthropological fixation with reciprocity leaves no room for love: 2009 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory. *Critique of Anthropology*, v. 31, n. 3, p. 210-250, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. [2000]. p. 401-455.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Maná*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.
- ZELIZER, Viviana. Dinheiro, poder e sexo. *Cadernos Pagu*, n. 32, p. 135-157, 2009.

8

# **“OS NAIN NAIT SÃO NOSSA FESTA”: TRADIÇÃO E REFLEXIVIDADE EM UM FUNERAL AFRO-CARIBENHO**

Claudia Fioretti Bongianino

Era tarde... Já passava das 3 da manhã, como marcava o relógio na parede da sala de minha amiga recém-falecida, a senhora Mary.<sup>1</sup> Horas tinham transcorrido desde que as pessoas começaram a chegar à sua casa na vila de Old Bank,<sup>2</sup> em Bocas del Toro – precisamente na Ilha Bastimentos,

---

**1** Embora meus interlocutores de pesquisa tenham me permitido o emprego de seus nomes reais, preferi utilizar alcunhas fictícias para preservar sua privacidade, sobretudo em relação àqueles que não os conhecem pessoalmente e, por essa razão, desconhecem os eventos narrados aqui.

**2** Old Bank é o nome local da vila panamenha chamada, em espanhol – idioma oficial do país –, de Bastimentos pelas autoridades nacionais. Ela é descrita como uma localidade de 1,3 km<sup>2</sup>, 193 casas e 738 habitantes (Inec, 2009-2010). Os dados demográficos mais recentes de que se dispõe sobre Old Bank provêm de um censo informal realizado pelos professores da escola municipal e acompanhado por mim em 2015, quando havia ali aproximadamente duzentas casas e 1,2 mil habitantes. A maior parte destes (95%) se identificava como afro-caribenha, declarava-se protestante e preservava o guarí-guari como primeiro idioma (ver nota 5), embora também falasse fluentemente o espanhol e, com frequência, o inglês. Apenas 3% da população se declarava latino-panamenha (*latina*) e católica; dos demais habitantes, 1% se definia como indígena Ngobe e 1%, como chinês ou estrangeiro de primeira geração (majoritariamente brancos provenientes dos Estados Unidos, da Argentina ou de países europeus). Por sua vez, em Bocas Del Toro e no Panamá como um todo, cerca de 60% da população se descreve como latino-panamenha, 70% afirmam ser católicos, 55% falam o espanhol como língua materna e menos de 20% se identificam como afro-caribenhos. Para além da vila de Old Bank, os afro-caribenhos formam a maioria da população somente em alguns bairros de Colón e da Cidade do Panamá. Eles descendem de trabalhadores livres que chegaram do Caribe inglês entre os séculos XIX e XX. Como tal, identificam-se com a categoria censitária dos “afro-caribenhos”, distinguindo-se, assim, da maior parte dos afro-panamenhos (55%), que, por seu turno, se identificam com a categoria dos “afro-coloniais” (Inec, 2009-2010). Esta se refere aos negros que são majoritariamente católicos,

localizada na costa atlântica da América Central, perto da fronteira com a Costa Rica. À meia-noite, a família havia distribuído comida aos presentes, após uma das mulheres negras cristãs que assumiam a responsabilidade pela condução do canto ter feito uma oração para deus.<sup>3</sup> Somente com o nascer do sol, outra oração encerraria aquela sequência de encontros fúnebres, denominada *los nain nait* na língua local. No meio-tempo, o ambiente ainda era dominado pelos hinos cristãos, cantados na sala, e pelas conversas, no quintal, animadas pelas partidas de dominó e pelo álcool. Lentamente, porém, o sono se sobreponha à dor da perda; algumas pessoas cochilavam em seus assentos e outras saíam sem se despedir, como eu fiz quando o encontro acabou, ao amanhecer.

“Não diga que você vai embora dos *nain nait*, ou o espírito pode escutar e segui-la até sua casa”, dissera-me um senhor durante outro encontro fúnebre. Na ocasião, o *fiuneral* havia sido adiado até o nono dia para coincidir com a derradeira *nain nait*. Estava muito cansada para esperar até a última oração e, imprudentemente, anunciei que estava indo embora. Hesitei perante as palavras desse senhor, sem saber se poderia partir – apesar de seu ensinamento – ou se deveria ficar um pouco mais, por precaução. Talvez por perceber minha dúvida, ele me reconfortou, rindo: “Não se preocupe, é apenas nossa tradição! Se você está com deus, você está protegida!”.

Ri e saí, mas tomei todas as precauções (contra espíritos, bruxaria, enganos do diabo e outros males), sobre as quais já tinha ouvido falar e que já tinha visto meus interlocutores seguirem enquanto voltavam de uma visita

falam espanhol como primeira língua e remontam a própria ancestralidade à África e aos processos de escravização, colonização e resistência, tendo sido levados às Américas por coerção, no século XVI (Fortune, 1962; Guerrón-Montero, 2002; Barrow; Priestley, 2003; Wilson, C., 2003; Watson, 2014; Craft, 2015). Em outra ocasião (Bongianino, 2018), discuti em detalhes as razões para as peculiaridades demográficas de Old Bank, Bocas del Toro e Panamá, mas não as reporto aqui por limitações de espaço.

<sup>3</sup> Optei por grafar em letras minúsculas os termos “deus” e “diabo”, formalmente escritos em maiúsculas, para evitar que sejam associados, de maneira automática, a seus homônimos cristãos, ou seja, Deus e Diabo. Para maiores detalhes sobre as implicações etnográficas e analíticas dessa escolha, ver Bongianino (2018).

ao cemitério ou de um encontro fúnebre. Caminhando sozinha, raspei a sola dos sapatos no chão para limpar qualquer poeira acumulada durante o *funeral* – porque, “junto com a terra do cemitério, você pode trazer o espírito”. Ao chegar à porta de casa, girei três vezes e entrei de costas – “para confundir o espírito”.

Desde a noite em que ouvi o aviso daquele senhor – “Não diga que você vai embora dos *nain nait*” –, mantive essas precauções em mente e nunca mais me esqueci de segui-las. Nos encontros fúnebres de Mary, por exemplo, um pequeno grupo de pessoas e eu permanecemos cantando até o nascer do sol, quando foi feita uma última oração e todos saímos, sem despedidas, indo cada um rumo à própria casa. Não sei se todos rasparam o sapado, giraram e entraram em casa de costas. Confesso, porém, que fiz tudo isso, sem saber se estava acompanhada da presença invisível de deus – que me protegia – ou da presença, igualmente invisível, dos espíritos – que não devia trazer comigo, precisando, assim, confundi-los.

Neste capítulo, tomo o episódio narrado como inspiração para fornecer uma detalhada descrição dos *nain nait* (*los nain nait/di nain nait*). No decorrer do trabalho de campo, aprendi que o termo no idioma local se referia à sequência de, pelo menos, três encontros fúnebres, chamados de “*o setop*” (*el setop/di setop*), “*o funeral*” (*el funeral/di funeral*) e “*a nain nait*” (*la nain nait/di nain nait*). Eles eram desencadeados pela morte de uma pessoa e estendiam-se até o décimo dia após seu falecimento. Junto da descrição dos *nain nait*, apresento as dúvidas de meus interlocutores, mostrando como os encontros fúnebres locais estavam relacionados aos conceitos nativos de herança e tradição, mas eram desprovidos de ortodoxia, estando constantemente abertos à transformação. Por fim, analiso o material etnográfico à luz de apontamentos antropológicos sobre funerais e reflexividade ritual.

## ***Funerais em Old Bank***

“*Los nain nait* são nossa tradição! Como não te falaram ainda?”, ouvi de uma interlocutora no primeiro mês de pesquisa de campo em novembro de 2013. “Fazemos, primeiro, *el setop*; depois, *el funeral* e *la nain nait*. Todos

vão para a casa familiar,<sup>4</sup> onde ficam cantando, bebendo, comendo e jogando dominó a noite toda". Em uma ocasião posterior, um homem que eu acabara de conhecer comentou: "As nossas tradições estão se perdendo... Nos *setops* e nas *nain nait*, por exemplo, poucos sabem guiar o canto". Outras vezes me disseram ainda: "Antigamente [fârst táim], as pessoas levavam as coisas a sério e compartilhavam umas com as outras. Hoje [tudie], não. As vigílias do *setop* e da *nain nait* vão morrer [*nain nait uan dái*]"; "Hoje tudo está diferente. Sempre teve rum, dominó e baralho nos *nain nait* para ajudar as pessoas a se manterem acordadas, mas antigamente as pessoas não jogavam apostando dinheiro, isso não é bem-visto nos *nain nait*". Por meio de incontáveis interações semelhantes a essas, fui informada de que a sequência fúnebre referida localmente como "os *nain nait*" se iniciava com a vigília do *setop*, na primeira noite após o falecimento, e concluía-se com a *nain nait*, na nona noite, sendo antes realizados a cerimônia fúnebre e o enterro, chamados de *fiuneral*. Por vezes, as vigílias se estendiam ao longo de todo o intervalo, isto é, o *setop* era realizado oito vezes e a *nain nait* era celebrada no nono encontro fúnebre, o que originou o nome dessa sequência, cuja tradução literal seria "os [sic] nove noites".

Conforme discuti mais exaustivamente em *Deus e outro parentes invisíveis em Old Bank* (Bongianino, 2018), todo falecimento (mesmo de quem residia fora da vila) era anunciado pelo badalar inesperado do sino da Igreja Metodista. Esta e a Igreja Adventista eram as duas únicas instituições religiosas dotadas de uma sede de culto nessa vila afro-caribenha, onde a maior parte da população (95%) era formada por negros adeptos do

<sup>4</sup> "Casa familiar" (*fámili huôm*) era o termo localmente utilizado em menção à residência da infância, isto é, à casa em que ego viveu quando criança, geralmente junto com a mãe e/ou com a avó (materna ou paterna). Localizada na "terra familiar" (*fámili lând*), essa casa era mantida como posse coletiva para que fosse ocupada pelos familiares quando necessário, correspondendo a um elemento central nas práticas e concepções de parentesco e religião em Old Bank (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), Crichlow (1994) e Bongianino (2014).

protestantismo, falantes do *guari-guari*<sup>5</sup> e descendentes de trabalhadores livres que chegaram do Caribe inglês entre os séculos XIX e XX, conforme descrito anteriormente (cf. nota 2). Assim que confirmada uma morte, a família do falecido ligava para o rapaz encarregado de tocar o sino ou pedia que alguém fosse até a sua casa para avisar-lhe do ocorrido. No meio-tempo, o corpo do morto era levado para o necrotério, onde permanecia até o enterro – as vigílias fúnebres eram realizadas sem sua presença. Então a família comunicava o falecimento, 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 algumas delas auxiliavam nas tarefas e na manutenção dos custos envolvidos na organização dos encontros fúnebres. Nesse contexto, a participação de pessoas que não conseguiam comparecer aos eventos, mas que enviavam mensagens de apoio ou dinheiro para ajudar os familiares, era tão bem-vinda quanto a daquelas que estavam fisicamente presentes.

---

5 O *guari-guari* (ou *gwar-gwari*) é localmente chamado também de “patuá” ou “inglês”. Além de não ter um nome único, o idioma materno de aproximadamente 95% da população de Old Bank não apresenta uma forma padrão (ortodoxa, por assim dizer) oral ou escrita. No texto, transcrevo foneticamente as citações no “idioma local”, preferindo essa expressão ao nome “*guari-guari*”, uma vez que ele é considerado derogatório por alguns interlocutores. Utilizando um padrão desenvolvido por mim em parceria com Soly Edwards (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. Trata-se de um crioulo que (como o nome técnico informa) deriva do inglês, sendo denominado pela literatura especializada de Panamanian Creole English, ou Crioulo Inglês Panamenho (CIP). Ele é falado por 8% da população do Panamá (Snow, 2007), isto é, por aproximadamente 100 mil afrodescendentes que residem na Cidade do Panamá, em Colón e em Bocas del Toro, havendo uma ou mais variantes do idioma em cada região. O CIP e suas variantes foram insuficientemente documentados e analisados (Reid, H., 2013), embora tenham sido alvo de inúmeros estudos descritivos, tanto sobre o idioma em geral (Alphonse Ephraim *apud* Justavino, 2010; Justavino, 1975; Brereton, 1993; Jamieson, 1992, 1993a, 1993b, 2011) quanto sobre suas variantes faladas nas regiões da Cidade do Panamá (Brereton, 1992), de Colón (Spragg, 1973) e de Bocas del Toro (Aceto, 1995, 1996; Snow, 2004, 2007; Reid, H., 2013).

Em Old Bank, o badalar inesperado do sino metodista monopolizava a atenção da vila de uma maneira que não era capaz de fazer aos domingos pela manhã, quando, ao chamar para a liturgia principal da igreja,atraía somente algumas poucas dezenas de pessoas. Quando as badaladas se faziam ouvir em outros horários, seu som atingia todos os moradores da vila, assim como aqueles que não residiam em Old Bank, mas que eram avisados pelas ligações e mensagens telefônicas recebidas de quem, por sua vez, ouvira o sino. Por meio desse procedimento, portanto, o toque do sino passava do domínio auditivo ao domínio do tato, afetando aqueles que o ouviam.

O som mobilizava o agir coletivo das pessoas, como se fosse um empurrão: fazia com que avisassem umas às outras acerca do falecimento; estimulava a ajuda mútua na organização dos *nain nait*; impulsionava a preparação daqueles que participariam dos encontros fúnebres, etc. Em Old Bank, não predominava uma tendência à ação coletiva como grupo; a harmonização dos atos não era motivada simplesmente pela residência em um mesmo lugar ou pelos laços de família. Comumente, os habitantes conduziam a vida diária com foco em objetivos e interesses pessoais ou, no máximo, naqueles associados a suas famílias e igrejas. Assim, eles raramente faziam referência a si mesmos como um grupo ou agiam de modo coletivo.

No entanto, o entrelaçamento entre morte e deus produzido pelos *nain nait* era capaz de instituir uma harmonia. Com o badalar inesperado do sino da Igreja Metodista, todos sentiam a dor do falecimento – embora o sofrimento, é inegável, atingisse alguns moradores de maneira mais intensa. Graças a tal badalar, todos conversavam sobre o ocorrido e sobre a iminência do *setop*, do *funeral* e da *nain nait*. Logo, todos vivenciavam a mesma experiência que unia passado (isto é, a recente morte) e futuro (os iminentes encontros fúnebres), fundindo diferentes casas, famílias e pessoas numa mesma espacialidade e temporalidade presente, vivida de maneira coletiva. Assim, as ações impulsionadas pelo toque do sino criavam uma simultaneidade temporal e espacial, a qual inexistia previamente entre os habitantes da vila.

## **Setop e nain nait**

Nas noites em que eram realizadas as vigílias do *setop* e da *nain nait*, os vizinhos, parentes e amigos começavam a chegar à casa familiar por volta das 20 horas e ficavam até a madrugada ou o amanhecer do dia seguinte, cantando músicas cristãs. Nessas ocasiões, não era necessário participar dos encontros fúnebres para saber de sua ocorrência. Ao passar pelas proximidades da casa que sediava o *setop* ou a *nain nait*, já se ouviam as vozes que, de dentro da sala, entoavam cantos cristãos, à capela. Ademais, os quintais não eram delimitados por cercas ou muros e, de fora, era possível ver os semblantes tristes das pessoas.

Durante esses encontros fúnebres festivos, os presentes também conversavam, jogavam (dominó ou baralho), comiam (biscoitos, sanduíches e/ou pães de coco, comprados ou preparados pela família) e bebiam (chá de gengibre, café, chocolate quente, suco, leite, refrigerante, rum, vodca, cerveja e/ou vinho). Por vezes, as pessoas reunidas no quintal ouviam estilos variados de músicas em seus celulares (*reguê*, salsa, etc.), mas não dançavam. Aquelas que desejavam bailar ou conversar mais livremente se dirigiam para os bares da vila.

Em janeiro de 2014, participei pela primeira vez dos encontros fúnebres de Old Bank, visto que a mãe de uma das minhas interlocutoras mais próximas, Kayra Evans, falecera. Já no meu primeiro *setop* – realizado na “casa familiar” de Kayra, aonde cheguei por volta das 21 horas –, acompanhei a condução dos hinos fúnebres feita pelas três “irmãs da igreja” (*sistá fam di chârch/sisters from the church/hermanas de la iglesia*). Ainda não conhecia essa expressão, mas viria a aprender que era usada em contextos variados, inclusive para fazer referência às três senhoras negras cristãs, com cerca de 60 anos de idade, que assumiam a responsabilidade de guiar o canto durante as vigílias fúnebres. Participavam do trio Hanna Lewis (batizada na Igreja Metodista), Nelva Michel (batizada na Igreja Adventista) e a própria Kayra (batizada na Igreja Metodista). Como de costume, elas se revezavam na condução dos cantos, fazendo turnos de aproximadamente três horas cada uma, para garantir que as canções prosseguissem até o amanhecer, sem sobrecarregar ninguém.

Em geral, cada uma delas escolhia, em certo livro, os hinos a serem cantados, sempre à capela e sem o acompanhamento de palmas ou outra marcação rítmica. Como desenvolverei adiante, dois anos depois soube que esse livro era usado somente durante os encontros fúnebres e era localmente denominado *sanky*. Às vezes, as músicas eram sugeridas por um dos presentes, o qual pedia um número correspondente ao hino desejado ou cantava alguma parte dele. Feita a seleção, a condutora do canto lia a primeira estrofe por completo, a fim de que os presentes a identificassem. Em seguida, recitava um verso de cada vez, o qual era entoado no tom e ritmo corretos, em voz bem alta, por um ou dois participantes do *setop*, também familiarizados com as músicas. Então os demais presentes se uniam ao canto de cada verso em coro. Entre esses, digamos, ajudantes de canto, encontravam-se homens e mulheres de variadas idades. De todo modo, a maioria dos presentes parecia conhecer os hinos de cor – mesmo quando as músicas eram desconhecidas, não era difícil aprender o ritmo simples em forma de ladainha, quase sempre o mesmo em todas as canções. Bastava, portanto, repetir os versos declamados e seguir o tom puxado pelas pessoas mais familiarizadas com os hinos, como eu fazia.

Ao longo da noite, o ambiente daquele meu primeiro *setop* foi dominado pelo canto de hinos cristãos na sala, geralmente ao redor da mesa de jantar. O corpo não estava ali, para minha surpresa. Aprenderia depois que, como já antecipei, ele era sempre levado ao necrotério (em Bocas Town, capital do arquipélago de Bocas del Toro) logo após o falecimento. No quintal, as pessoas jogavam partidas de dominó e de baralho. Em ambos os espaços, viam-se lágrimas discretas no rosto de alguns dos presentes, os quais tinham os mais variados perfis: alguns poucos eram bebês, crianças e idosos, e muitos eram jovens e adultos (homens e mulheres). A maioria deles, como identifiquei, era composta de negros, seguidos de alguns latino-panamenhos (*latino*), brancos e indígenas Ngobe – acompanhando a proporção desses grupos na população de Old Bank (cf. nota 2). Nem todos os rostos que vi no *setop* me eram conhecidos. As filhas da matriarca falecida me informaram que ali, além dos moradores locais, estavam os parentes e amigos de ambos os sexos que residiam fora, mas que visitavam a família periodicamente. Ao receber a notícia do falecimento, vieram especificamente para o *setop*, mas permaneceriam em Old Bank até a *nain*

*nait*, tendo sido distribuídos entre a “casa familiar” e demais residências localizadas no Morro dos Evans e nos outros bairros.

Entre os rostos conhecidos, estavam os de estrangeiros que residiam na vila e participavam do *setop* porque, como eu, eram amigos da família. Havia um senhor alemão e um casal de holandeses. Por sua vez, duas jovens estadunidenses que residiram na vila, mas que já tinham partido, enviaram mensagens de celular para Kayra. A diretora da escola mencionou o nome delas durante a oração que dirigiu a deus à meia-noite, frisando: “Embora não possam estar conosco, sentimos que seu amor está aqui! [*dem dé gán, bôt dem láv dé hir!*]”. Em sua oração, Kayra também citou os nomes de outras pessoas cujo “amor” (*láv*) estava presente. Conversando comigo pouco depois, explicou-me que eram parentes e amigos (duas de suas sobrinhas, um irmão e alguns primos) que não puderam ir ao *setop*, mas que fizeram questão de ligar ou mandar dinheiro para ajudar a organizar aquele encontro fúnebre: “A maioria deles já está fazendo os preparativos para vir e participar do *fiuneral* e da *nain nait*. Deus primeiro!”.

## Fiuneral

No intervalo entre o *setop* e a *nain nait*, era realizado o *fiuneral*, que correspondia ao único encontro fúnebre a ser celebrado durante o dia, não à noite. Ele consistia em três momentos distintos e começava com uma cerimônia conduzida na igreja cristã escolhida pela família. Nela o pastor pronunciava um sermão, orava para deus e conduzia o canto de hinos selecionados a partir dos hinários usados nos cultos. Enquanto isso, os presentes se aproximavam do caixão aberto e viam o rosto de seu ente querido pela última vez. Deve ser dito que a cerimônia fúnebre era o único momento dos *nain nait* em que o corpo ficava publicamente visível.

Em seguida, o caixão era fechado, os parentes e amigos mais próximos carregavam-no para fora da igreja e, ao ritmo das batidas tristes dos tambores da banda dos bombeiros, os presentes seguiam-no em procissão, formando uma linha roxa, branca e preta (cores das elegantes roupas fúnebres). À medida que as pessoas abriam suas sombrinhas ou seus guarda-chuvas (a depender do tempo na ocasião), a linha se tornava mais colorida. Paulatinamente, ela ocupava toda a largura da rua principal de Old Bank e

tomava conta do espaço audiovisual de toda a vila, atraindo pessoas que se uniam à procissão quando ela passava em frente a suas casas, ou que apenas contemplavam a cena de suas janelas, varandas e alpendres. De forma crescente, a procissão impunha sua presença até mesmo a eventuais turistas desavisados que, andando entre os rústicos restaurantes e pousadas (os quais desde os anos 2000 têm surgido em Old Bank), deparavam com o *funeral* e não tinham outra opção além de se juntarem a ele ou pararem a caminhada. A maioria optava pela segunda alternativa e esperava por vários minutos até a rua se esvaziar novamente e o som da banda diminuir, esvaindo-se, conforme o cortejo se aproximava do cemitério, localizado na extremidade nordeste da vila, onde a zona urbanizada já beirava a área da mata ao redor. Ali o pastor orava mais uma vez e as “irmãs da igreja” guiavam os últimos cantos. Alguns deles eram conhecidos de cor; outros, selecionados dos hinários das igrejas; outros, ainda, do *sanky*. Muitos não acompanhavam o enterro até o fim, mas se dirigiam para o local onde a família do falecido ofereceria comida, dando início ao terceiro momento do *funeral*. A família distribuía, em embalagens de isopor, geralmente com arroz e frango, o maior número de refeições que seus recursos econômicos permitissem. Nessa partilha de alimentos, à maneira dos outros encontros fúnebres, eram sempre priorizados os parentes e amigos vindos de fora. A presença dessas pessoas era tão importante (para elas próprias e para os habitantes de Old Bank) que, não raro, o *funeral* era adiado para o mesmo dia da *nain nait*, tornando mais fácil a participação daqueles que não residiam na vila.

### ***Em busca da ortodoxia dos nain nait***

Durante os quatorze meses em que realizei trabalho de campo em Old Bank, entre os anos de 2013 e 2017, etnografei vinte falecimentos e realizei onze entrevistas focadas nos *nain nait*.<sup>6</sup> Uma das entrevistadas foi justa-

---

**6** As entrevistas foram conduzidas em Old Bank com dois homens (Ashur Thomas e Bolo Davies) e sete mulheres (Hanna Lewis, Nelva Lichel, Kayra Evans, Rita Evans, Soly Edwards, Deborah Evans e Vivy Gores). Também entrevistei duas mulheres de Bocas Town (Judith

mente Kayra, que relembrou como as tarefas e os gastos envolvidos na preparação dos *nain nait* de sua mãe haviam sido divididos entre ela e seus irmãos – tanto entre os que viviam na vila (cinco mulheres e três homens) quanto entre os que residiam fora (dois homens e duas mulheres) – e também com outras pessoas:

Quando você tem um morto [*gat a déd*], cabe a você realizar os *nain nait*. Por exemplo, quando falece a mãe, cabe aos filhos dividir os custos e as responsabilidades entre si, junto com o pai, quando ele é casado com a mãe. Mesmo quando os filhos vivem em outro lugar, eles voltam para os *nain nait* ou mandam dinheiro para ajudar, como fizeram meus irmãos que viviam fora quando nossa mãe morreu. Um mandou dinheiro para comprarmos o caixão, outro veio trazendo as bebidas. É sempre uma responsabilidade da família próxima [*cluôs famili*]. A mesma coisa quando morre um filho... Essa é uma tristeza muito grande. Mas cabe aos pais e irmãos organizar os *nain nait*.

E completou:

Se a família não pode organizar os *nain nait*, a comunidade se une para ajudar ou até para fazer o *setop*, *funeral* e a *nain nait* para ela. E, mesmo quando a família próxima não precisa, os parentes, vizinhos e amigos ajudam-na do mesmo jeito. Emprestam cadeiras, mesas e outros objetos, mesmo sabendo que tudo que é usado nos

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 responder às 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, 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 o uso de gravador. Algumas vezes eu 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.

*nain nait* fica na casa durante as nove noites e só é devolvido no décimo dia, quando a família também se desfaz dos pertences do morto. É nossa tradição. Mas normalmente quem mais ajuda e assume a responsabilidade maior são as mulheres, porque elas cuidam mais, é da natureza delas. Você pode ver que são as mulheres que cozinham os alimentos distribuídos, arrumam a casa para as vigílias, escolhem o caixão. Elas coordenam os preparativos para a cerimônia fúnebre, escrevem o obituário, tudo isso.

Outras interlocutoras, Soly e Carla, dissertaram sobre os afazeres envolvidos nas vigílias da primeira e última noite:

O *setop* e a *nain nait* são iguais, mas a *nain nait* é maior porque você serve toda a comida que vai preparando durante os nove dias e cozinha para pelo menos cem pessoas, porque vem gente de fora que não conseguiu chegar a tempo para o *setop*. (Soly)

As duas vigílias costumam começar às 7, 8 ou 9 horas da noite, depende da hora que as pessoas chegam. Antes de abrir o *setop* para as visitas, você lê a Bíblia e canta. Primeiro, vêm as “irmãs da igreja”, que procuram os hinos para cantar e fazem uma oração. Você canta do hinário da igreja ou do *sanky*. Depois faz a leitura de um salmo da Bíblia, pode ser o salmo 91 ou qualquer outro. Depois alguém faz uma oração em memória do defunto e consolo à família, com todo mundo reunido, e canta alguns hinos. Ao longo da noite, você continua cantando ou coloca música cristã, se não tiver quem cante. À meia-noite, você pode fazer outra leitura do salmo, faz outra oração em memória do defunto e consolo à família, mas também agradecendo pelos alimentos servidos. (Carla)

Nelva também me falou sobre essa mesma temática:

No *setop* e na *nain nait*, as mulheres da família distribuem a comida com a ajuda de amigas e, pouco depois de comer, a maioria das visitas vai embora. Vários pegam no sono na sala. Algumas das

pessoas da casa vão dormir um pouco em seu quarto, mas o sono costuma ser leve por causa do barulho do canto, que continua. Às 5 ou 6 horas da manhã, cantamos os últimos hinos da noite, fazemos outra oração e, se ainda houver, bebemos café ou chocolate quente e comemos *janiqueque*. No amanhecer da *nain nait*, cantamos alguns hinos específicos do *sanky*. São os hinos de despedida que dão mais tristeza, como o de número 1.037, chamado “Dormiremos, mas não para sempre” [“We shall sleep, but not for ever”]. Esses hinos são bem duros, porque você percebe que a pessoa se foi mesmo e que não há mais volta.

Ela se pôs, então, a entoar o hino nº 1.037 de cor:

Dormiremos, mas não para sempre  
 Haverá um alvorecer glorioso  
 Nos encontraremos para nos separarmos – não nunca, na manhã  
 da ressurreição!

Desde as cavernas do oceano mais profundo  
 desde os desertos e as planícies  
 desde os vales e as montanhas  
 uma multidão incontável se levantará outra vez

Dormiremos, mas não para sempre  
 Haverá um alvorecer glorioso  
 Nos encontraremos para nos separarmos – não nunca, na manhã  
 da ressurreição! [...]

Dormiremos, mas não para sempre  
 Na tumba silenciosa e solitária  
 Abençoado seja o Senhor que tirou  
 Abençoado seja o Senhor que deu  
 Na cidade eterna e brilhante  
 A morte nunca, nunca virá

Em seu próprio tempo, Ele nos chamará  
do nosso descanso, para o Lar, doce Lar.

Hanna me contou, ainda, outras miudezas das vigílias fúnebres:

Lá fora, no quintal, você coloca uma ou mais mesas para as pessoas jogarem dominó. Todos gostam, homens e mulheres, mais velhos ou mais jovens. Aí as pessoas ficam onde quiserem, geralmente circulando entre a sala, a cozinha, a varanda e o quintal. Em geral, as “irmãs da igreja” sempre se sentam do lado de dentro, mas as outras pessoas entram para cantar e saem: homens, mulheres, que cantam ou não. Eles jogam lá fora, na varanda ou no quintal, para não atrapalhar o canto dentro da sala. Quando você arruma a sala para receber as pessoas durante o *setop* e a *nain nait*, você coloca uma cortina branca, espalha as cadeiras nas paredes ao redor do cômodo e cobre a mesa com uma toalha branca. Em cima, dispõe a Bíblia, o *sanký* e pratinhos com sal, balas e limão, que as pessoas usam para clarear a garganta enquanto cantam. Por isso elas também bebem água ou rum.

E acrescentou:

Na mesa você também coloca um prato com um jarro de água em cima e, ao redor, alguns copos. Em cima do jarro, você coloca uma redinha, um prato ou uma tampa, porque a pessoa morta pode colocar a mão dentro. Dizem que ela chega à meia-noite em ponto, tanto no *setop* quanto na *nain nait*. Por isso é tradição que, à meia-noite em ponto, ninguém esteja de pé no meio da porta, para não atrapalhar a entrada dela. Em cima da cama do morto, você deixa, bem no centro, uma vasilha com flores vivas e um pouco de água. Você faz isso para as pessoas verem que a cama está ocupada e, assim, não se deitarem nela. Também é bom deixar uma vela acesa no quarto, porque o morto virá descansar na cama. Dizem que a cama fica quente, assim como o lado do colchão que permaneceu

virado para cima. É preciso deixar esfriar, por isso ninguém dorme na cama durante as nove noites.

Por sua vez, Carla discorreu sobre os detalhes da preparação do corpo para o funeral:

No dia do funeral, você precisa de alguém que cuide do corpo, que dê banho e vista o recém-falecido. Existem pessoas que fazem isso. Você pode pagar para uma senhora de Bocas Town, ou então você, um amigo ou familiar pode fazê-lo. Você precisa comprar as coisas para dar o banho. Além disso, você dá meia garrafa de rum para quem vai dar banho, porque o cheiro do produto químico é muito forte. Então quem dá o banho vai tomando algumas goladas do rum, assim não sente o outro cheiro. Mesmo quando você contrata a senhora de Bocas Town, ela lhe pede para comprar uma garrafinha de rum para ela beber. E você também precisa comprar álcool, algodão, pedra de cheiro quadrada e quebrada, noz-moscada ralada, fralda e talco para colocar nele – caso o corpo perca líquido –, água de cheiro, sabonetinho, perfume. Você dá banho com água e sabão; se quiser, pode usar um pouco de água de cheiro. Mas é importante jogar a água do banho fora, de preferência no mar. E precisa jogar no lixo ou queimar todos os objetos que você usou no banho.

Ela prosseguiu:

Por isso você compra um sabonete pequeno, porque não pode usar de novo, nem guardar. Depois do banho, você joga tudo fora: a água, o sabonete, a toalha, o pente ou qualquer outro objeto que usou no corpo. Caso contrário, o espírito do morto volta para incomodá-lo [*hombug*]. No dia do enterro, os funcionários do necrotério tiram o corpo às 4 ou 5 da manhã para descongelá-lo. Às 7 da manhã, você já pode dar o banho. Depois de lavar e secar, você precisa tapar os orifícios do corpo com algodão e com a pedra de cheiro para que o corpo não solte cheiro. Depois, você coloca talco, água de cheiro ou

perfume e veste o corpo. Se preferir, pode colocar no caixão, junto com o corpo, alguns dos objetos que usou no banho e que eram da pessoa, como o pente. Quando minha mãe morreu, colocamos tudo que ela sempre usava, para homenageá-la: brincos, óculos e a bolsinha com dinheiro, cigarro e fósforo!

Já Judith dissertou sobre a cerimônia fúnebre:

A família é quem escolhe a igreja onde será celebrado o funeral. Não importa se a pessoa que faleceu era um membro daquela igreja ou de outra ou se não era membro de nenhuma. Alguém da família fala com o pastor e agenda a data da cerimônia. Essa pessoa geralmente é uma mulher e é quem também escreve o obituário para ler no funeral. Quando morre um membro batizado da Igreja Metodista, as “irmãs da igreja” geralmente preparam um folheto para ser distribuído na cerimônia, com uma foto da pessoa, o obituário e, às vezes, os hinos que serão cantados. De qualquer jeito, as pessoas sempre preparam *especiales*, que são homenagens para a pessoa falecida. A maioria escolhe e ensaiá músicas cristãs para cantar, e quem não consegue participar deixa uma nota de homenagem e pede que alguém a leia em seu nome.

Ela também assinalou:

O funeral começa sempre às 2 horas da tarde, quando as pessoas começam a chegar à igreja para ver o corpo. Elas usam roupas formais, pretas, brancas ou roxas para honrar a pessoa recém-falecida. Usar outras cores no funeral é falta de respeito. Depois da cerimônia, os parentes homens mais próximos carregam o caixão até o cemitério, parando no lugar que foi escolhido pela família para o enterro, geralmente perto de onde já está a tumba de um parente. Ali o pastor ora, o caixão é colocado na vala e os parentes e amigos jogam terra em cima, usando primeiro as mãos e depois uma pá. Mas quando a família prefere cobrir com cimento, os parentes que

estavam carregando o caixão o colocam dentro do túmulo, fechando-o com mais cimento e tijolos. De um jeito ou de outro, todos ficam ali com a família, cantando hinos cristãos. Aos poucos, os presentes vão se dispersando até que, no final, permanece somente uma dezena de pessoas mais próximas ao falecido.

Em Old Bank, as descrições que ouvia dos encontros fúnebres festivos eram padronizadas, como as reportadas aqui, dando a impressão de que havia uma versão típica e de que cada novo falecimento implicava a simples reprodução de um modelo. No entanto, os *nain nait* estavam longe de ser estruturados de maneira formal ou de ser regidos por uma ortodoxia partilhada. Eles estavam, sim, sempre abertos à mudança e eram permeados de questionamentos. Conforme será desenvolvido adiante, tais fatos eram particularmente evidentes no que tangia às músicas cristãs, em torno das quais giravam os funerais, e aos cuidados associados a esses eventos. Comecemos pelas primeiras, deixando esses últimos aspectos para a próxima seção.

Como foi antecipado, por meio das entrevistas percebi que os hinos cantados durante os encontros fúnebres eram selecionados sempre a partir de um mesmo livro. Tratava-se de um hinário metodista que em Old Bank era usado exclusivamente nos *nain nait*, o qual fora impresso em Londres, em 1890, e era localmente chamado de *sanky* – em referência a seu autor, Ira Sankey, imagino –, 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. Uma delas era Rita Evans, que durante anos guiara o canto das vigílias fúnebres. Ela já não executava essa função devido à idade avançada (mais de 80 anos), como relatou durante nossa entrevista sobre os *nain nait*:

Não tenho mais forças para ficar acordada a noite toda, principalmente quando morre uma pessoa e, dias depois, é outra que se vai. Isso acontece muito. Aí, mal terminamos o *setop* de uma pessoa, dali a dois, três dias tem o *setop* de outra; aí, vem os *nain nait* da

primeira pessoa e depois os da outra, e, dependendo, pode ter outro *setop* no meio-tempo. É muito cansativo ficar acordada cantando durante toda uma noite. Imagine fazer isso durante várias noites seguidas! Os mais jovens podem fazer isso, mas eu já não consigo. Eu fiz minha parte, inclusive porque antigamente fazíamos nove noites de vigília! A gente se mudava de mala e tudo para a casa da família... Mas, hoje, imagina se os jovens vão fazer isso! Mal fazem o *setop* e os *nain nait*. Ninguém mais sabe guiar o canto. Nossa tradição vai se perder.

Rita herdara uma das cópias do *sanky* de seu pai, cujo sobrenome também era Evans. “Não sabia que seu sobrenome era o mesmo que o da senhora Kayra”, comentei. “Sim, eu também sou da família [*mi dé fam di fámili*] Evans, como a Kayra! Ela é minha prima! Meu pai era irmão do pai dela”. Em Old Bank, a categoria “da família” (*fam di fámili*) denotava pessoas cientes de que partilhavam um antepassado comum (homem ou mulher), vinculado por sangue ou sobrenome – como Rita e a prima, que também herdara do pai uma cópia do *sanky*. Para contabilizar o somatório dos hinários, Hanna tinha as outras duas cópias, tendo-as herdado, respectivamente, de sua avó materna e de um falecido vizinho.

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” – 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. No início, eu conduzia pouco, como algumas pessoas fazem agora, mas, quando você vai ganhando experiência, você passa a conduzir mais até ganhar a confiança das outras pessoas que também guiam o canto. Elas veem que você está sempre nos *nain nait* e começam a contar com você para dividir a responsabilidade de fazer com que o canto

não pare até o amanhecer. É como fazemos hoje eu, Kayra e Hanna. Combinamos de uma chegar mais cedo, enquanto as outras ficam em casa, descansando. Normalmente eu começo, depois revezo com Kayra, e Hanna chega à meia-noite, quando vou embora e as duas continuam se revezando até encerrarem a vigília.

Durante meu trabalho de campo, sempre as mesmas três “irmãs da igreja” assumiam a responsabilidade de conduzir os hinos durante os *nain nait*. Apesar desse padrão, não havia nenhuma exigência formal acerca da condução. Ela não correspondia propriamente a um papel dotado de nome especial. Meus interlocutores diziam simplesmente “as pessoas que conduzem o canto” ou “guiam o canto”. Contextualmente, eles também usavam “as irmãs da igreja”, mas faziam isso não porque esse fosse o nome do cargo que elas ocupavam nos *nain nait*, e sim porque era por meio dessa terminologia de parentesco que os habitantes da vila se referiam às mulheres batizadas nas instituições cristãs locais, como será discutido adiante.

Com fins meramente analíticos, optei por utilizar, de agora em diante, 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*. Tratava-se de um conhecimento oral, cujo aprendizado era condicionado apenas pelo amor e pela capacidade de quem desejasse adquiri-lo 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 eram tudo o que havia naquele hinário: os textos dos hinos eram numerados em ordem crescente, mas não eram acompanhados por partituras ou cifras.

Como pontuou Nelva, as pessoas que amavam o canto procediam da mesma maneira que ela: iam sempre aos *nain nait* e permaneciam a maior parte do tempo na sala, cantando junto com as condutoras do *sanky*. Elas aprendiam os ritmos, tons, compassos e letras de alguns hinos dessa maneira e depois começavam a conduzir. De início, limitavam-se aos poucos hinos que sabiam de cor, mas, gradualmente, iam aprendendo também a reconhecer as letras e a deduzir como entoar os hinos menos cantados.

Em função da informalidade que caracterizava a posição de condutora do *sanky*, não existia qualquer tipo de regra (nem mesmo tácita) exigindo que apenas três pessoas assumissem a tarefa nem a necessidade de uma alternância entre aqueles que a realizassem. Não era preciso que as condutoras fossem mulheres nem que tivessem alguma idade específica ou que fossem batizadas em alguma igreja. Segundo meus interlocutores, no passado, havia pessoas de variados perfis que assumiam esse papel durante os *nain nait* – o que era atestado, por exemplo, pelo fato de Rita, Kayra e Hanna terem herdado seus hinários de homens e mulheres. 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 internet.<sup>7</sup> Como me disseram, era assim que faziam na Cidade do Panamá, onde já não se tinha notícia de ninguém que possuísse uma cópia do hinário. Por fim, era possível que, mesmo em Old Bank, outras pessoas assumissem temporariamente o papel de condutoras do *sanky*.

Rita quase sempre pedia que alguém lhe fizesse o favor (*mandado*) de levar seu *sanky* aos *nain nait*. Assim, mesmo sem ir aos encontros fúnebres, ela continuava participando deles ao emprestar seu livro: sabia que seu hinário ficaria lá durante as nove noites (tal como outros objetos emprestados nessas ocasiões) e temia, indiretamente, que, na calada da noite, alguém pudesse furtá-lo. Eu mesma ouvi várias histórias sobre esses furtos, que eram justificados: “o *sanky* é uma relíquia”; “Já não se encontra mais para vender por aqui, só na Jamaica, de onde nossos antepassados o trouxeram”, diziam-me.

De qualquer forma, não era só a cópia de Rita que estava disponível a quem não possuísse seu próprio exemplar do *sanky*. Existia também um aplicativo para celular com esse hinário, o qual alguns interlocutores mais jovens, com 20 ou 30 anos de idade, baixavam em seus aparelhos

<sup>7</sup> Destaco 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 nas músicas cantadas nas igrejas de Old Bank). 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.

e usavam nos *nain nait*.<sup>8</sup> Além disso, um senhor possuía uma fotocópia do livro. Como Nelva, ele dizia: “Amo cantar durante os *nain nait*!”. Esse senhor estava em seus 60 anos, não tinha o hábito de ir à igreja periodicamente e sempre levava consigo sua fotocópia do *sanky* para participar dos encontros fúnebres. Outras pessoas também partilhavam desse amor pelo canto do *sanky* e até assumiam um pouco a condução: dois homens de 60 anos, batizados na Igreja Metodista; outro, de igual idade, mas que não era batizado; três homens com 20 anos, que também não eram batizados; e uma mulher de 30 anos, batizada na Igreja Adventista.

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 na 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 do livro na capital do país. Tal fato mostrava como aquelas mulheres 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 haviam herdado o *sanky* era a mesma que as tornara condutoras do canto: o amor.

Embora esse sentimento partisse de um gosto e de um desejo pessoais – o amor pelo canto –, ele se convertia em uma expressão de amor no sentido de cuidado, ou seja, em uma ação coletiva espontânea, altruísta e, frequentemente, extenuante: 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 desempenharem com assiduidade o papel de condutoras do *sanky*, Kayra, Hanna e Nelva – assim como Rita fizera no

<sup>8</sup> Trata-se do seguinte aplicativo: Sacred songs and solos. Hymnary Apps. Books & Reference. Última atualização em 2017. Disponível em: [https://play.google.com/store/apps/details?id=com.katchoua.apps.root.sacred\\_hymns\\_2&hl=en](https://play.google.com/store/apps/details?id=com.katchoua.apps.root.sacred_hymns_2&hl=en). Acesso em: 25 jan. 2021.

passado – demonstravam amor e cuidado não somente pelo canto, mas também pelos *nain nait* e por todos os que deles participavam. Mais que isso, ficava evidente que elas os amavam a ponto de se preocuparem e de assumirem a responsabilidade por eles. É provável que seus antepassados tenham comprovado esse amor na prática durante os *nain nait* em que cantaram juntos e, por isso, tenham escolhido deixar especificamente para elas suas cópias do hinário.

### **“Todos fazemos nain nait, mas...”**

É importante organizar e participar dos *nain nait* para partilhar a dor da família, fazer companhia para ela, solidarizar-se. Nos *nain nait*, você vê pessoas que não via por 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 lhe dão apoio, ou mesmo quando não podem ir, porque vivem fora, mas fazem questão de lhe mandar uma mensagem. Nessas horas, você sente que formam parte da sua família, porque eles se comportam como família, eles “vivem como família” com você. Lembro que você foi nos *nain nait* da minha mãe 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... (Kayra)

Ao recolher esse tipo de narrativa e participar dos encontros fúnebres de Old Bank, dei-me conta da significativa capacidade que os *nain nait* tinham de aproximar as pessoas e de criar, manter e fortalecer vínculos sociais. Essa capacidade que demonstravam não era algo específico da vila. Desde o estudo fundador de Hertz (2003 [1907]) sobre morte, assim como aqueles de Van Gennep (1960 [1909]), Durkheim (1989 [1912]), Mauss (1926), Turner (1969) 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, se não aos únicos, encontros nos quais os habitantes da vila 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.

Nesse sentido, os encontros fúnebres transcendiam, simultaneamente, dois limites: as fronteiras territoriais de Old Bank e também as bordas genealógicas da família. Com efeito, os *nain nait* estreitavam os vínculos não somente entre os habitantes da vila, mas também entre estes e as pessoas que não eram parentes, nem nativos, mas que tinham residido na vila e que a ela voltavam periodicamente e mantinham-se presentes enquanto estavam ausentes, ainda que de forma invisível, isto é, por meio do amor. Deus era, igualmente, 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, porém, não eram 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 uôl 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 ali, 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 Bono, 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 [*obéd*], 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 [*fildem présens*]. Ficaram com medo [*friêd*] 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, amigo ou 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, Bono, 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 as festas eram para os mortos ou para os vivos. Conforme será retomado adiante, eles tampouco pareciam preocupados com o objetivo ou o significado dos eventos – em particular, não se interessavam em determinar se os encontros visavam mandar o espírito embora, ou não. Contudo, algumas pessoas enfatizavam “não gostar” de participar dos *nain nait*.

Muitos vinculavam esse desapreço à ideia de que “havia muita bruxaria”, outros acionavam motivos variados. Uma amiga de 40 anos, que não era batizada e se identificava como indígena Ngobe, afirmou: “Eu não vou aos *nain nait*, não gosto dessas coisas. É um desperdício de dinheiro. Participo só do *fiuneral*, 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. Outra interlocutora, de 20

anos, que se identificava como latino-panamenha 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 *fiuneral*”. Por mais críticos que fossem aos *nain nait*, todos aqueles com os quais pude conversar iam ao menos ao *fiuneral* e não deixavam de fazer os *nain nait* quando “tinham um morto”.

A fala de Bono reiterava os aspectos associados à relevância social dos *nain nait*, evidenciando, não obstante, as “superstições” em que eles estavam embebidos. Em Old Bank, o termo “superstição” aparecia como um dos componentes da “nossa tradição”, conceito local que Bono definiu como “aquilo a que estamos acostumados e herdamos das pessoas de antigamente” (*uí acóstium uí inhérit fám fárst táim pipl*), descrevendo sua forma de transmissão, a saber, os ensinamentos orais.

A comunicação era um dos atos de cuidado que aproximava as pessoas e que criava, mantinha e fortalecia os laços de família entre elas. Nesse contexto, era significativo que a comunicação, a qual incluía a transmissão dos ensinamentos orais, fosse descrita por meio do verbo “herdar” (*inhérit*). Na vila, como em outros lugares, o termo 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” (*ui uôl pipl*).

Os ensinamentos herdados indicavam outra razão para realizar a *nain nait*, o nono desses encontros fúnebres: o objetivo do evento não era simplesmente promover a solidariedade 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, à meia-noite, alguém batesse no colchão com um bastão. A descrição desses ensinamentos vinha acompanhada da conjunção adversativa “mas”, do advérbio “só” e do termo “superstição”. Além disso, eles eram contrapostos a deus, e tudo isso fazia com que – ao menos para mim – soassem como inválidos, desvalorizados ou falsos. No entanto, não deixavam de ser lembrados e repetidos, isto é, transmitidos oralmente e praticados.

Ao longo do capítulo, foram apresentados outros ensinamentos sobre os *nain nait* que também eram descritos como “superstição” ou “nossa tradição”. Eles 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 pésames, etc. Era por causa dele que todos se reuniam nos encontros fúnebres; nas palavras de Bono, era “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 transmitiam os ensinamentos taxados de “superstição”.

Como dito, esses ensinamentos eram opostos a deus e, por vezes, pareciam pertencer a uma religião tradicional diferente do cristianismo metodista ou adventista – vertentes religiosas dominantes na vila durante meu trabalho de campo. Uma vez que isso não era confirmado por meus interlocutores, optei por adotar uma denominação analítica mais neutra – gestos rituais – para me referir a essas 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 *nain nait* e também os pertences do morto; desfazer-se desses objetos no décimo dia.

Entre os ensinamentos estava a própria realização de um dos encontros fúnebres, precisamente o último deles, em função do qual toda a sequência recebia a denominação “os [sic] 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 uma “superstição” como um todo.

A necessidade de lembrar e repetir, oralmente ou na prática, todos os ensinamentos taxados de “superstição”, por um lado, atestava a presença do espírito da pessoa recém-falecida e, por outro, dava a entender que ela era perigosa. O interessante é que os espíritos em geral eram igualmente vistos como presentes e perigosos – isto é, o espírito de qualquer morto,

e não somente o do homenageado nos *nain nait*, era enquadrado nessa situação. Semelhantemente, a bruxaria e o diabo eram citados como presentes e perigosos.

Embora os espíritos dos mortos fossem invisíveis para mim e para a maioria de meus interlocutores, algumas pessoas afirmavam que os viam ou que “sentiam sua presença” (*fil dem présens*). Tal presença podia ser captada por meio da visão, do tato e de outros estímulos externos e internos ao corpo. Ela, conforme Bono 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 causadas também pelo diabo e pela bruxaria mandada por alguém.

O diabo se fazia presente por meio de constantes menções em falas como as de Bono 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 confirmavam 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 que devia ser afastado por meio da atualização dos ensinamentos.

### ***Objetivos simbólicos partilhados?***

Na última vigília, antigamente, batiam no colchão em que a pessoa dormia, para mandar o morto embora. Hoje a maioria tira o colchão e o deixa de pé, enquanto limpa o cômodo. Primeiro, limpa normalmente, com água e sabão. Depois, joga água de cheiro, acende um incenso, ora e coloca o colchão de volta, mas virado, deixando para baixo o lado que estava para cima. No dia seguinte, o décimo depois da morte, você devolve os objetos que foram emprestados

para os *nain nait*, como as mesas, as cadeiras e o *sanky*. Antigamente, diziam que, se você os pegasse de volta antes disso, você iria trazer o morto junto com os objetos. Também é no décimo dia que você se desfaz dos pertences do morto. Você pode doar ou jogar fora, mas dependendo do que for, é melhor queimar, como os lençóis onde a pessoa morreu. (Hanna)

Hanna foi uma das poucas pessoas com quem conversei que citou os espíritos dos mortos ao explicitar os procedimentos a serem adotados em relação à cama onde dormia a pessoa recém-falecida ou em relação a outros de seus pertences, assim como ao uso, durante os *nain nait*, de uma jarra tampada sobre a mesa da sala e de flores sobre a cama. Na maioria das vezes que fui a esses encontros fúnebres, observei a presença de tais objetos, que permaneciam intocados ao longo da noite. Além dos cuidados para com a cama e a jarra de água, eram tomadas outras precauções durante os encontros fúnebres. Como apontado, as pessoas saíam das vigílias sem se despedir, fechavam as portas e janelas de suas casas durante as procissões fúnebres, caminhavam raspando a planta dos pés no chão ao voltar do cemitério para não trazer terra de lá e davam três voltas antes de entrar nas habitações.

Carla destacou outros cuidados que eram geralmente tomados:

Se você está grávida, você não deve participar dos *nain nait*, porque os espíritos vão querer incomodar a criança [*hombug*], e ela pode nascer como se estivesse morta, inchada. Também é perigoso levar crianças que ainda não receberam a bênção na igreja. Na verdade, ir aos *nain nait* é perigoso para todos, porque ir, pensar no morto ou encostar no corpo do morto pode causar mal. Principalmente depois da cerimônia fúnebre, quando as pessoas passam levando o caixão até o cemitério, é importante acordar todas as pessoas que estejam dormindo dentro de casa; caso contrário, elas podem não acordar, porque os espíritos podem levá-las em seus sonhos.

Minha amiga que vivia em Bocas Town elucidou ainda os pormenores do luto e da relação mantida com os mortos após os *nain nait*:

Você usa o luto se quiser, se sentir que está triste ou quiser pres-  
tar uma homenagem. Geralmente você usa roupas pretas, roxas  
ou brancas, mas para de fazer isso nove dias depois da *nain nait*.  
Algumas pessoas continuam de luto por um ou três meses, às vezes  
até um ano. Quando minha mãe morreu, mantive o luto por um  
mês e ninguém mais da minha família o usou. Não é bom levar o  
luto por muito tempo, porque isso chama a pessoa de volta. Nas  
primeiras semanas depois da morte da minha mãe, eu ia visitá-la  
no cemitério, levava rum e cigarro para ela. Mas temos que deixá-la  
dormir e descansar em paz. Por isso parei de ir ao cemitério um  
mês depois. Não vou nem no Dia dos Mortos, no dia 2 de novembro.  
Só passo na tumba dela quando vou ao enterro de alguém. Mas é  
preciso deixá-la ir. As pessoas dizem que, se alguém vai ao cemi-  
tório e pede ajuda, não deixa a pessoa morta descansar. É crença.

Hanna e Soly também me falaram sobre essas questões. A primeira  
pontuou:

Normalmente eu uso luto por três meses e visto cores em tons mais  
baixos, menos alegres, como marrom, branco ou preto. Mas usar só  
preto não é bom, porque essa cor coloca você para baixo. Depois dos  
três meses, eu costumo fazer um broche rosa, em homenagem ao  
falecido, e o coloco na roupa normal. Quando chega o aniversário  
da morte, algumas pessoas celebram um culto em homenagem à  
pessoa. Outras colocam azulejo em cima da tumba ou do túmulo  
de cimento. [...] Dizem que é bom colocar azulejo para não rou-  
barem o corpo, nem usarem as partes para bruxaria, então fazem  
isso três meses depois do enterro, no Dia das Mães ou, às vezes,  
muitos anos depois. Às vezes, você faz um empréstimo para isso.  
No Dia dos Mortos, vou ao cemitério, limpo os túmulos dos meus  
filhos falecidos e dos meus velhinhos. Algumas pessoas levam água  
e rum para os mortos, porque eles têm sede.

As considerações de Soly não foram muito diferentes:

Eu só fiquei de luto quando minha mãe morreu, mas tirei no nono dia depois da *nain nait*. Mesmo assim, não usei preto, porque é uma cor negativa. Se a criança sempre usa preto para colorir, é negativo, mesmo se usa para a cor da pele. Devemos ensiná-la a usar as outras cores, porque, se ela sempre usa preto, é sinal de que alguma coisa incomoda o cérebro dela [bug]. Pode até ser um espírito que a incomode [*hombug*]. Por isso não é bom as crianças levarem luto, até porque elas não entendem o que está acontecendo, precisamos só explicar que a pessoa morreu. É bom levá-la ao funeral, se ela já for maiorzinha, assim ela vê o corpo no caixão e entende que a pessoa morreu. Caso sonhe com o morto ou veja o espírito, entende que a pessoa está morta e não conversa com ela. Caso contrário, o espírito pode levar a criança consigo.

Essas falas, recolhidas durante as entrevistas que realizei sobre os *nain nait*, ressoavam histórias sobre fantasmas e, principalmente, sobre o espírito das pessoas recém-falecidas. Uma que me marcou foi contada pela senhora Gaia:

Antigamente, colocavam um lençol branco e flores na cama do morto para que ele descansasse por nove noites. Quando meu pai morreu, não fizeram isso, e, depois do *setop*, eu fui dormir na cama dele: senti a cama toda balançando! Realmente, “nossas pessoas mais velhas” [*ui uôl pipl*] tinham razão, os mortos querem descansar. Quando meu marido morreu, minha irmã dormiu ao meu lado, na minha cama, ocupando o lugar em que ele dormia. Minha irmã disse que, no meio da noite, ela acordou com o cheiro do perfume dele. Ele queria se deitar na cama, no lugar dele, onde minha irmã estava. Ela, minha filha que mora em Bocas Town e também uma indígena Ngobe que eu criei ficaram aqui em casa comigo durante as nove noites depois do falecimento do meu marido para que eu não ficasse sozinha.

Minha interlocutora prosseguiu:

É normal, os espíritos dos mortos existem. Isso é bíblico. A Bíblia diz que a alma vaga por quarenta noites depois da morte, antes de descansar no túmulo, onde ela fica dormindo até o juízo final. As pessoas de antigamente tinham muitas histórias sobre esses espíritos [...], sempre contavam histórias de fantasmas, como a do Homem sem Cabeça [*Chapapmán*] e a do Homem Negro [*Blakmán*]. Até hoje tem gente que vê esses fantasmas.

Essas e outras histórias sobre o espírito da pessoa recém-falecida sugeriam que os encontros fúnebres de Old Bank eram realizados também para agradar os (espíritos dos parentes) mortos, proteger-se deles e separá-los dos vivos, embora ninguém me dissesse isso explicitamente. Logo, os *nain nait* pareciam corresponder a encontros entre vivos e mortos (assim como entre eles, deus e o diabo) a partir de um evento inesperado – a morte.

### **Ritos fúnebres**

O foco na relação com os mortos marcou a bibliografia clássica sobre funerais, a qual os analisa como processos rituais que separam gradualmente os vivos dos mortos e os enquadraram em uma nova posição, fase ou lugar, contribuindo para a geração de um forte sentimento de pertencimento coletivo.<sup>9</sup> A ênfase nessa relação também foi dada por autores que se debruçaram sobre ritos fúnebres afro-caribenhos análogos aos de Old Bank, envolvendo a realização de vigílias noturnas e de liturgias cristãs, além do enterro. Esses ritos eram chamados localmente de “nona noite” (*nain nait*) e foram traduzidos pela literatura em língua inglesa como *nine night*.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cf. Van Gennep (1960 [1909]), Hertz (2003 [1907]), Durkheim (1989 [1912]), Mauss (1926), Turner (1969), Fabian (1972), Ariès (2012 [1977]), Bloch e Parry (1982).

<sup>10</sup> Além das obras citadas neste capítulo, outras também fazem menções a sequências de encontros fúnebres compostos por vigílias noturnas que frequentemente incluíam cantos protestantes (inclusive do *sanky*) e terminavam na nona noite. Como foram produzidas por pesquisadores que estudaram distintas populações afrodescendentes nas Américas do Sul, Central e do Norte (Colômbia, Panamá, Costa Rica e Estados Unidos), elas utilizam as

Tais estudos abundam na Jamaica desde o artigo fundador de George Eaton Simpson (1957) sobre a cerimônia fúnebre da “nona noite”, celebrada “para tratar os mortos com respeito e evitar futuros problemas com eles” (p. 329; trad. livre). Michael Smith (1965) também menciona, em seu trabalho sobre uma comunidade jamaicana, as “vigílias e cerimônias da nona noite, as quais são costumeiras após a morte” e representam “os verdadeiros rituais comunitários”, capazes de criar solidariedade ritual e coesão social (p. 184-185; trad. livre). Mais recentemente, Huon Wardle (2000a, 2000b) analisa essas cerimônias fúnebres ao etnografar o cosmopolitismo dos afro-caribenhos que vivem em Kingston. Embora saliente a inexistência de uma estrutura profunda ou de continuidades do simbolismo e significado dessas celebrações, que incorporam potenciais conflitos de valores, objetivos e interesses, Wardle (2000a) defende que elas são importantes “para cumprir os requisitos que satisfarão a pessoa morta e que também farão seu espírito partir em paz” (p. 173; trad. livre). Paralelamente, em sua investigação sobre o processo de construção-de-cultura (*culture-building*) na Jamaica rural, Jean Besson (2002, p. 231-257) retrata as elaboradas tradições fúnebres locais, que incluem “a vigília da nona noite” (*nine night wake*). A antropóloga insere esses ritos fúnebres na ideologia do revivalismo cristão e no complexo mágico-religioso de Obeah e Myal, sustentando que eles fornecem aos falecidos uma posição adequada no plano dos vivos e dos mortos, “posicionando a alma dual,<sup>11</sup> seja na terra familiar eterna, seja no mundo espiritual ativo” (p. 316; trad. livre).

rúbricas *nine night* ou *novenario* para os encontros fúnebres – mas estes se distinguem das novenas católicas, também denominadas *novenarios*. Cf. P. Wilson (1973), C. Reid (1980), Pitts (1989), Lefever (1992), Acuña e Jimenes (2007) e Bonilla-Escobar *et al.* (2017).

<sup>11</sup> O conceito de “alma dual” se refere à diferenciação presente no complexo Obeah-Myal entre dois espíritos, *duppy* (fantasma) e *shadow* (sombra). Besson (2002, p. 30; trad. livre) os define da seguinte maneira: “O *duppy* vive no corpo do morto e, depois de permanecer alguns dias no lugar da morte ou do enterro, une-se aos ancestrais no mundo dos mortos. O elaborado ritual fúnebre é realizado para marcar e efetivar essa transição. Outro espírito é a sombra (*shadow*) da pessoa viva (enterrada com o corpo após sua morte), a qual pode ser capturada, ferida e restaurada por praticantes de Obeah e Myal”.

Sistematizando a longa discussão teórica acerca do revivalismo cristão e do complexo Obeah-Myal na literatura caribenha (Chevannes, 1995; Besson; Chevannes, 1996; Paton; Forde, 2012), Jean Besson (2002, p. 240-243) mostra que, originalmente, o termo “Obeah” se referia a um poder espiritual/mágico moralmente neutro que podia ser acessado por meio de uma possessão espiritual denominada “Myal”, usada para proteger o espírito. Com a chegada de missionários cristãos batistas, que desenvolveram atividades proselitistas com populações escravizadas na Jamaica rural do século XVIII, Obeah foi associado à feitiçaria (*sorcery*) e Myal se aproximou do cristianismo (batista), transformando-se em uma ideologia voltada para a erradicação da feitiçaria – o que se dava por meio de rituais públicos que só podiam ser desempenhados pelos myalistas e que “limpavam a terra para Jesus Cristo” (Schuler *apud* Besson, 2002, p. 243). O contraste entre Myal e Obeah se consolidou em 1860 com os movimentos revivalistas protestantes na Inglaterra e nos Estados Unidos chamados de Grande Despertar (*Great Revival*), já espalhados pelo globo. Na Jamaica, eles deram origem a duas novas religiões afro-protestantes, Revival-Zion (vista como mais próxima do cristianismo e oposta à feitiçaria ou Obeah) e Pukumina ou Pocomania (mais próxima do complexo Obeah-Myal original e, muitas vezes, vista como adepta da feitiçaria ou Obeah).

Na capital de Bocas del Toro, existe uma igreja revivalista, a Igreja Batista Internacional Cristo a Rocha (Iglesia Bautista Internacional Cristo la Roca), localmente chamada de “Igreja Pula-Pula” (*Jampy-Jampy/Jump up Church*), na qual alguns habitantes de Old Bank eram batizados, embora fosse descrita por muitos de meus interlocutores como *obeá*. Segundo eles, no passado havia uma Igreja Pula-Pula em Old Bank, também taxada por alguns de *obeá*. Gaia referiu-se a ela como *pocamia* (termo que ressoa o jamaicano “Pocomania”).

Voltando aos *nain nait*, também em outras regiões do Caribe e da costa atlântica da América Central foram desenvolvidos estudos sobre ritos fúnebres análogos aos de Old Bank e localmente denominados “nove noites”. Em sua etnografia na ilha de Carriacou, Michael Smith (1962, p. 152-163; trad. livre) analisa uma sequência de vigílias fúnebres que terminam com a “cerimônia da nona noite” (*ninth night ceremony*), cujo objetivo é suprir as

necessidades da alma da pessoa recém-falecida. De maneira semelhante, ao pesquisar o parentesco e o ritual funerário entre a população garifuna<sup>12</sup> do Belize, Virginia Kerns (1997 [1983]) afirma que, de modo geral, todos estão cientes do objetivo desses ritos: satisfazer as necessidades dos mortos e, assim, proteger os vivos do mal que um espírito negligenciado e ressentido pode causar (infortúnios como doença e morte).

Considerando esses estudos e os dados etnográficos reportados neste capítulo, surge um conjunto de questões. Seria possível abordar também os *nain nait* de Old Bank na mesma chave analítica clássica? O objetivo desses ritos seria de fato separar mortos e vivos, inserindo os primeiros na terra dos mortos e reforçando o sentimento de pertencimento coletivo dos segundos? Esses rituais precisariam ser definidos ou como cristãos ou como expressão de uma religião de matriz africana ou, ainda, como representação de algum tipo de sincretismo?

### ***Considerações finais***

Tal como outros autores – Van der Pijl (2016), por exemplo –, concordo que as abordagens clássicas sobre rituais de passagem continuam tendo rendimento analítico nos dias de hoje. Ainda em consonância com eles, alinho-me à concepção de que os ritos podem expressar, conjuntamente, união e conflito. No caso específico de Old Bank, parece-me que o principal rendimento dessas abordagens reside na identificação da habilidade que os *nain nait* têm de produzir o social, como frisado anteriormente. Contudo, espero ter deixado explícito que, no contexto etnográfico explorado aqui, os questionamentos, conflitos e dúvidas acerca da forma do ritual e de seu objetivo simbólico são tamanhos que inexiste ali algo que possa ser descrito propriamente como ortodoxia. Desprovidos de roteiro normativo ou de autoridade institucional, os *nain nait* se apresentavam

---

<sup>12</sup> A população garifuna corresponde a um grupo étnico de ascendência ameríndia e negra que atualmente reside na costa atlântica do Belize, de Honduras, da Guatemala, da Nicarágua e de São Vicente e Granadinas (Coelho, 2002 [1948]).

sobretudo como *performance*, sendo sua atualização aberta à transformação e a múltiplas possibilidades de estrutura e significado.

Eles podem durar nove noites ou não; ser guiados pelas três condutoras do canto ou por outras pessoas; girar em torno do *sanky* ou de outros hinos cristãos; contar com distribuição de rum ou não oferecer bebidas alcoólicas; ser descritos como uma reunião cristã ou uma superstição vinculada à bruxaria; contar com a presença de deus ou do diabo; ser uma celebração para consolar os vivos ou, ainda, para protegê-los do espírito dos mortos. Logo, as pessoas não partilhavam consensos acerca dos valores e das práticas dos *nain nait*. Pelo contrário, elas os disputavam constantemente. Por essa razão, discordo das abordagens clássicas, segundo as quais o objetivo simbólico dos encontros fúnebres locais seria reproduzir uma ordem social preexistente, isto é, um modelo de sociedade dos vivos e dos mortos dado de antemão.

Como espero ter demonstrado, Old Bank desafiava qualquer tentativa ingênua de identificar que ordem seria essa, visto que ninguém na vila falava sobre um *nain nait* puro ou originário, tampouco sobre uma cultura local dotada de tais qualificações. Estrangeiros que chegavam à vila frequentemente me perguntavam – sendo eu antropóloga – se aquele era um rito de matriz africana ou cristão, buscando encontrar ali um exemplo de resistência nativa à influência externa ou, alternativamente, um sintoma de modernização perante o contato com a alteridade. Ainda que minhas interlocutoras e meus interlocutores não demostrassesem particular interesse nesse tipo de indagação, exponho-o aqui porque não me parece excessivo frisar o argumento – já abundantemente defendido por Cannell (2005, 2006) e Robbins (2007), entre outros analistas – de que não é possível falar em cristianização das culturas ou de indigenização do cristianismo, uma vez que mesmo o catolicismo praticado no Vaticano corresponde somente a um dos múltiplos “cristianismos nativos enraizados nas sínteses altamente instáveis que as ortodoxias cristãs representam” (Cannell, 2005, p. 352; trad. livre). Dizer isso não implica, de forma alguma, ignorar os processos de dominação e violência historicamente vinculados ao cristianismo (inclusive no caso de Old Bank, vale frisar); significa apenas não reduzir as práticas e concepções religiosas locais a tais processos.

À guisa de conclusão, gostaria de propor uma alternativa ao ranço estrutural-funcionalista e interpretacionista-simbólico das abordagens clássicas sobre funerais, introduzindo algo que me parece mais consonante com a experiência nativa acerca dos *nain nait*. Refiro-me especificamente ao trabalho de Mísia Lins Reesink (2010), inspirado nos estudos de Manuela Carneiro da Cunha (1978, 1986). Esta última sugere, ao discorrer sobre escatologia entre os indígenas Krahó do Brasil Central, que, em contextos nos quais inexiste uma ortodoxia acerca de como proceder perante a morte – como naquele etnografado por ela e como em Old Bank –, o campo escatológico é um *terrain vague*, isto é, um campo especulativo e criativo, em que convivem distintas versões criadas por especialistas e leigos. Reesink (2010) estende a sugestão para exemplos em que há o estabelecimento de uma ortodoxia. De fato, “mesmo nesses casos, o campo escatológico permanece [...] eminentemente especulativo, conflituoso, criativo e reflexivo, aberto tanto a especialistas como a leigos e, consequentemente, capaz de fornecer uma multiplicidade de versões” (p. 151).

A antropóloga dialoga com a análise feita por Carlo Severi (*apud* Reesink, 2010) sobre o ritual xamânico entre os indígenas Kuna da América Central e foca na reflexividade, ou seja, no julgamento da eficácia do rito naquilo que ele se propõe, compreendendo-a como prática, mais do que como representação. Nesse sentido, a reflexividade seria uma premissa constitutiva do ritual e interna à sua *performance* – não posterior a ela. Ao proceder dessa forma, Reesink (2010) inclui em sua discussão o conceito filosófico de “comprometimento ritual”, resumido por Severi da seguinte maneira:

Os atos realizados durante um rito regularmente aparecem para demandar um comprometimento do ator, mesmo quando o ator não os comprehende. Por essa razão, tais atos tornam-se o roteiro sobre o qual um número de diferentes, e até contraditórios, significados pode ser projetado. (Severi *apud* Reesink, 2010, p. 168)

No caso do ritual de Finados analisado por Reesink (2010, p. 158-159), o “comprometimento ritual” era com “a continuidade da reciprocidade afetiva”. Ela resume:

Realizar o ritual de Finados estaria, assim, mais relacionado às relações afetivas do que a uma ordenança da Igreja, como quis sublinhar d. Lola. Para seu Breno, contudo, trata-se de fato do amor que se sente em relação aos mortos e da salvação das suas almas no outro mundo. De qualquer forma, mais do que o “dogma” da Igreja, o que se quer acentuar é a legitimidade dessa ação, justificada pelo costume e pela tradição. (Reesink, 2010, p. 159)

Retomando o filósofo Hans-Georg Gadamer (*apud* Reesink, 2010), a autora argumenta que, especificamente no rito de Finados, “o compromisso é o de continuar cumprindo as obrigações e a tradição que a sua mãe deixou” (p. 168). Assim, ela amplia o alcance de sua análise, retirando-a do âmbito específico do ritual e inserindo-a em uma discussão sobre o conceito de tradição ou ortodoxia em sentido amplo:

A tradição, mesmo a mais autêntica e a mais respeitável, não se realiza somente de modo natural, em virtude da força da preservação disso que se pensa existir; contudo, ela solicita ser afirmada e cuidada. Ela é essencialmente preservação. Como tal, a encontramos trabalhando em toda transformação histórica. Mas a preservação é um ato de razão, um daqueles, é verdade, que passam despercebidos. [...] em todo caso, a preservação não é menos um ato de liberdade do que a agitação e a inovação. (Gadamer *apud* Reesink, 2010, p. 169)

A constatação de que a reflexividade e a liberdade das pessoas estão presentes, seja na transformação, seja na manutenção de uma tradição, revela que toda prática (ortodoxa ou heterodoxa) demanda um compromisso anterior. Mais que isso. Toda prática solicita ser afirmada e cuidada, por isso, inclui a possibilidade criativa e dinamizadora de não ser afirmada, nem cuidada, ou ainda de que isso seja feito de forma diversa.

No que diz respeito aos *nain nait*, parece ser esse precisamente o caso. De fato, menos preocupadas em saber se havia uma forma ou um significado convencional, mais ou menos incontestável, minhas interlocutoras

viviam na dinâmica da crença-ceticismo-dúvida, em que é possível, por exemplo, questionar a existência dos espíritos dos mortos e, mesmo assim, tomar precauções em relação a eles. Portanto, também no meu caso etnográfico, como sustenta Reisink (2010, p. 166), essa “dinâmica [...] só pode ser bem compreendida a partir da inclusão da ‘tradição’ e da questão do ‘engajamento/prometimento’”. Duvidando dos *nain nait* e acreditando neles simultaneamente, as pessoas que residiam em Old Bank enfatizavam a importância de realizá-los (ainda que de maneiras múltiplas e mutáveis), num ato que expressava continuidade afetiva com seus parentes mortos – fossem eles os que haviam acabado de falecer, fossem eles os que tinham falecido havia mais tempo e lhes deixado como herança os *nain nait*.

## **REFERÊNCIAS**

- ACETO, Michael. Syntactic innovation in a Caribbean Creole: the Bastimentos variety of Panamanian Creole English. *English World-Wide*, v. 17, p. 43-61, 1995.
- ACETO, Michael. *Variation in a variety of Panamanian Creole English*. 1996. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Texas, Austin, 1996.
- ACUÑA, Ana Carolina Jiménez; JIMÉNEZ, Carolina. *Sazonando recuerdos: anécdotas, historia y recetas de cocina de Puerto Viejo de Talamanca*. San José: Editorial Uned, 2007.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. [1977].
- BARROW, Alberto; PRIESTLEY, George. *Piel oscura Panamá*: ensayos y reflexiones al filo del centenario. Cidade do Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, 2003.
- BESSON, Jean. Family land and Caribbean society: toward an ethnography of Afro-Caribbean peasantries. In: ETHOMAS-HOPE, Elizabeth M. (org.). *Perspectives on Caribbean regional identity*. Liverpool: Center for Latin American Studies, University of Liverpool, 1984. p. 57-83.
- BESSON, Jean. *Martha Brae's two histories*: European expansion and Caribbean culture-building in Jamaica. Chapel Hill (EUA): University of North Carolina Press, 2002.

- BESSON, Jean; CHEVANNES, Barry. The continuity-creativity debate: the case of Revival. *New West Indian Guide*, v. 70, n. 3/4, p. 209-228, 1996.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (org.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BONGIANINO, Claudia Fioretti. Tornar-se afro-caribenho: ensaio bibliográfico sobre família e mobilidade no Caribe. *Revista Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 9, p. 63-76, 2014.
- BONGIANINO, Claudia Fioretti. *Deus e outros parentes invisíveis em Old Bank (Bocas del Toro, Panamá)*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BONILLA-ESCOBAR, Francisco Javier *et al.* Não se esqueça da cultura quando for implementar intervenções mentais em saúde para sobreviventes da violência. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 22, p. 3.053-3.059, 2017. Disponível em: <https://www.scielosp.org/article/csc/2017.v22n9/3053-3059/>. Acesso em: 10 dez. 2017.
- BRERETON, Leticia C. Thomas. *An exploration of Panamanian Creole English: some syntactic, lexical and sociolinguistic features*. 1992. Tese (Doutorado em Linguística) – University of New York, Nova York, 1992.
- BRERETON, Leticia C. *Dictionary of Panamanian English*. Cidade do Panamá: [s.n.], 1993. Publicado autonomamente pela autora.
- CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.
- CANNELL, Fenella. Introduction. In: CANNELL, Fenella (org.). *The anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006.
- CARNEGIE, Charles V. Is family land an institution?. In: CARNEGIE, Charles V. (org.). *Afro-Caribbean villages in historical perspective*. Kingston: African Caribbean Institute of Jamaica, 1987. p. 83-99.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; Edusp, 1986.
- CHEVANNES, Barry (org.). *Rastafari and other African-Caribbean worldviews*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1995.

CLARKE, Edith. *My mother who fathered me: a study of the families in three selected communities of Jamaica*. Mona: University of West Indies Press, 1999. [1957].

COELHO, Rui. *Os caraíbas negros de Honduras*. São Paulo: Perspectiva, 2002. [1948].

CRAFT, Alexander. *When the devil knocks: the Congo tradition and the politics of blackness in twentieth-century Panama*. Columbus: The Ohio State University Press, 2015.

CRICHLOW, Michaeline A. An alternative approach to family land tenure in the Anglophone Caribbean: the case of St. Lucia. *New West Indian Guide*, v. 68, n. 1/2, p. 77-99, 1994.

DURKHEIM, Emile. *The elementary forms of religious life*. Nova York: Free Press, 1989. [1912].

FABIAN, Johannes. How others die: reflections on the anthropology of death. *Social Research*, v. 39, n. 3, p. 543-567, 1972.

FORTUNE, Armando. El negro en la cultura panameña. *Revista Cultural Lotería*, v. 76, p. 26-36, 1962.

GUERRÓN-MONTERO, Carla. *Like an alien in we own land: international tourism, gender and identity in Afro-Antillean Panama*. Eugene: University of Oregon, 2002.

HERTZ, Robert. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, v. 10, p. 48-137, 2003. [1907].

INEC. Instituto Nacional de Estadística y Censo. *Census and cartography*. Cidade do Panamá, 2009-2010.

JAMIESON, Martín. Africanismos en el español de Panamá. *Anuario de Linguística Hispánica*, v. 8, p. 149-170, 1992.

JAMIESON, Martín. The English Creole spoken in Panama: a bibliography. *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, v. 6, p. 219-221, 1993a.

JAMIESON, Martín. Bibliografía de tesis inéditas sobre el español en Panamá (1952-1993). *Anuario de Letras*, v. 32, p. 13-20, 1993b.

JAMIESON, Martín. Culinary Caribbean English lexicon in Panamanian Spanish. *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, v. 24, p. 173-189, 2011.

- JUSTAVINO, Nilsa. *West Indian English dialects in Panama: a historical, social and linguistic approach to West English dialects in Panama*. Cidade do Panamá: Universidad de Panamá, 1975.
- JUSTAVINO, Nilsa. *Reflexiones sobre el inglés panameño*. Correio 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: 3 abr. 2017.
- KERNS, Virginia. *Women and the ancestors: Black Carib kinship and ritual*. Champaign (EUA): University of Illinois Press, 1997. [1983].
- LEFEVER, Harry G. *Turtle bogue: Afro-Caribbean life and culture in a Costa Rican village*. Londres; Toronto: Susquehanna University Press, 1992.
- MAUSS, Marcel. Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, p. 311-330, 1926. Disponível em: [http://www.psychanalyse.com/pdf/Effet\\_physique\\_chez\\_l\\_individu\\_de\\_l\\_idée\\_de\\_mort\\_suggérée\\_par\\_la\\_collectivité.pdf](http://www.psychanalyse.com/pdf/Effet_physique_chez_l_individu_de_l_idée_de_mort_suggérée_par_la_collectivité.pdf). Acesso em: 10 jan. 2018.
- MINTZ, Sidney W. Houses and yards among Caribbean peasantries. In: MINTZ, Sidney W. (org.). *Caribbean transformations*. Nova York: Columbia University Press, 1974. p. 225-250.
- OLWIG, Karen Fog. Caribbean place identity: from family land to region and beyond. *Identities Global Studies in Culture and Power*, v. 5, n. 4, p. 435-467, 1999.
- OLWIG, Karen Fog. *Caribbean journeys: an ethnography of migration and home in three family networks*. Durham: Duke University Press Books, 2007.
- PATON, D.; FORDE, M. *Obeah and other powers: the politics of Caribbean religion and healing*. Durham: Duke University Press, 2012.
- PITTS, Walter. If you caint get the boat, take a log: cultural reinterpretation in the Afro-Baptist ritual. *The American Ethnologist*, v. 16, n. 2, p. 279-293, 1989.
- REESINK, Mísia L. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de finados. *Mana*, v. 16, n. 1, p. 151-177, 2010.
- REID, Carlos. *Memorias de un criollo bocatoreño*. Cidade do Panamá: Asociación Panameña de Antropología, 1980.
- REID, Heidi. *Bastimentos Creole English*. Bocas del Toro, 2013. Disponível em: <https://heidireidmanchester.wordpress.com/extra/>. Acesso em: 4 mar. 2017.

- ROBBINS, Joel. Continuity thinking and the problem of Christian culture. *Current Anthropology*, v. 48, n. 1, p. 5-38, 2007.
- SIMPSON, George E. The nine night ceremony in Jamaica. *The Journal of American Folklore*, v. 70, n. 278, p. 329-335, 1957.
- SMITH, Michael G. *Kinship and community in Carriacou*. New Haven: Yale University Press, 1962.
- SMITH, Michael G. *The plural society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press, 1965.
- SNOW, Peter. *What happen: language socialization and language persistence in a Panamanian Creole village*. 2004. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade da Califórnia, Berkeley, 2004.
- SNOW, Peter. Vernacular shift: language and the built environment in Bastimentos, Panama. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 14, n. 1-2, p. 161-182, 2007.
- SPRAGG, Marva Myles. Origin and nature of the English dialect of Colon and its implications for the teaching of standard English. Cidade do Panamá: Universidad de Panamá, 1973.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, p. 19-42, 1992.
- TURNER, Victor. *The ritual process*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- VAN DER PIJL, Yvon. Death in the family revisited: ritual expression and controversy in a Creole transnational mortuary sphere. *Ethnography*, v. 17, n. 2, p. 147-167, 2016.
- VAN GENNEP, Arnold. *The rites of passage*. Londres: Routledge, 1960. [1909].
- WARDLE, Huon. *An ethnography of cosmopolitanism in Kingston, Jamaica*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2000a.
- WARDLE, Huon. Subjectivity and aesthetics in the Jamaican nine night. *Social Anthropology*, v. 8, n. 3, p. 247-262, 2000b.
- WATSON, Sonja Stephenson. *The politics of race in Panama*. Gainesville: University Press of Florida, 2014.
- WILSON, Carlos Guillermo. El aporte cultural de la etnia negra en Panamá. *Revista Istmo*, v. 7, p. 32-39, 2003.

WILSON, Peter J. *Crab antics: the social anthropology of English-speaking Negro societies of the Caribbean.* New Haven: Yale University Press, 1973.

9

# **MAIO DOS ANCESTRAIS E AS DIFERENTES TEMPORALIDADES NAS ILHAS DE GUADALUPE, CARIBE<sup>1</sup>**

Mariana V. Renou

## ***As ilhas e as associações***

Este capítulo trata de diferentes modos de vivenciar, conceber e organizar o tempo da perspectiva de interlocutores das ilhas de Guadalupe, no Caribe, e põe em evidência um período em que concepções específicas de tempo e história podem ser observadas, demonstrando como elas compõem e conformam engajamentos políticos e seus atores como *afro-guadalupenses*.<sup>2</sup> Meus interlocutores são membros de associações em Guadalupe com os quais convivi entre 2013 e 2015, em especial aqueles do Comité International des Peuples Noir (CIPN),<sup>3</sup> do Mouvement International Pour

---

**1** Este capítulo é inspirado em minha tese de doutorado em Antropologia Social, defendida em 2017 no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Agradeço ao CNPq pela bolsa concedida ao longo da pesquisa.

**2** Em itálico estarão grifados, além de termos em *créole* e em língua estrangeira de modo geral, alguns conceitos e expressões utilizados por meus interlocutores e traduzidos para o português, cujas definições serão aprofundadas ao longo do texto. Aspas duplas serão utilizadas na reprodução das falas e demais expressões de meus interlocutores. Aspas simples acompanharão a citação de trechos, termos e conceitos usados pela literatura teórica. Optei por apresentar, numa tradução livre para o português, as falas em *créole*, bem como os textos cujo original era em *créole*. As falas em francês, provenientes de conversas informais, reuniões, discussões, enfim, momentos em que não pude fazer qualquer registro fonográfico, também foram traduzidas para o português.

**3** Comitê Internacional dos Povos Negros.

les Réparations (MIR),<sup>4</sup> do Nwar Dea 8, da associação Moose Art e dos movimentos culturais chamados de *group a po*, especificamente o grupo Voukoum.

Guadalupe ou *l'île de Guadeloupe*, no singular, é formada por duas ilhas: Basse-Terre e Grand-Terre. É popularmente conhecida como *l'île papillon*, a ilha borboleta, uma vez que cada uma das ilhas parece ter o desenho do contorno de asas que, juntas, formam a imagem de uma borboleta. Uma faixa de mar de apenas 200 metros de largura, chamada de Rivière Salée, separa as duas ilhas no ponto em que estão mais próximas, e é ali onde se localizam as pontes que ligam os dois territórios. As ilhas vizinhas de Marie-Galante, La Désirade, Petite-Terre e o arquipélago Les Saintes (Terre-de-Haut e Terre-de-Bas) estão subordinados administrativamente ao território de Guadalupe. No âmbito oficial, Guadalupe não é reconhecida como um arquipélago, ou seja, existem Guadalupe e as outras ilhas, suas dependências (*dépendances*) administrativas. A maioria dos guadalupenses, entretanto, vê o território como o conjunto de todas essas ilhas, sendo Basse-Terre e Grand-Terre denominadas “parte continental”. Os termos “*archipel de la Guadeloupe*” ou “*îles de Guadeloupe*”, no plural, são frequentemente utilizados no cotidiano, inclusive pelos meios de comunicação oficiais. Por esse motivo, farei referência a Guadalupe sempre no plural, no sentido de ilhas ou arquipélago.

O arquipélago de Guadalupe divide-se em 32 comunas, cada uma administrada por um prefeito (*maire*) e uma câmara municipal. Ela é uma das doze regiões francesas, um departamento de ultramar (Départements d'outre-mer – DOM) administrado por duas assembleias, o Conseil Régional e o Conseil Général (hoje Conseil Départemental), cujos membros são eleitos pelo voto direto. Além disso, em cada um dos 101 departamentos franceses, *d'outre mer* ou da metrópole,<sup>5</sup> existe uma *préfecture*, localizada na comuna principal, espécie de capital (*chefs-lieux*) do departamento, e

<sup>4</sup> Movimento Internacional pelas Reparações.

<sup>5</sup> Como ainda é chamada a França hexagonal em relação aos seus departamentos e territórios de ultramar, numa clara continuidade com o período colonial, constantemente problematizada pelos meus interlocutores.

que também sedia o Conseil Départemental. A *préfecture* é órgão de administração geral e territorial do Estado francês. Os *préfet* e *sous-préfet* são nomeados pelo Estado e exercem o poder executivo e de representação do governo federal.

Os membros dos coletivos que acompanhei, os quais se identificam em sua maioria como “afrodescendentes”, qualificam o trabalho que desenvolvem como político e/ou cultural e estão inseridos em uma rede de associações em permanente interlocução. Muitos dos integrantes do CIPN e do MIR também faziam parte de uma associação “mais política”, independentista, o Fos pou Konstwui Nasion Gwadloup (FKNG).<sup>6</sup> As três associações reunidas formavam o Comité National Guadeloupéen des Réparations (CNGR).<sup>7</sup> Por um lado, as principais atividades desenvolvidas pelo CIPN e pelo MIR atualmente buscam reparações econômicas, políticas, sociais, culturais, psicológicas e morais por parte do Estado francês para os crimes de sequestro, tráfico e escravização de africanos – crimes contra a humanidade cujas consequências são até hoje concretas, visíveis e sensíveis na vida dos *afro-guadalupenses* e afro-americanos em geral. Por outro, esses coletivos também realizam trabalhos que denominam “autor-reparações”, em que, pelas próprias ações e caminhos trilhados, visam a superar dilemas, fraturas, incompletudes, reparar-se e autoconstruir-se de modos profundos e originais como *afro-guadalupenses*, criando e acionando agentes diversos, sem perder de vista a história contínua de violência, destruição, desagregação, apagamento, esquecimento e assimilação vivida desde a escravização e estendida ao pós-abolição. Desse modo, meus amigos partiam das seguintes indagações: “Quem de fato somos profundamente, deveríamos ser ou queremos nos tornar?”. Questionavam com frequência:

Será que devemos aceitar a afirmação de que nossos corpos, peles e cabelos são feios? Ou que nascemos somente para o trabalho

<sup>6</sup> Força para Construir a Nação Guadalupe.

<sup>7</sup> Comitê Nacional Guadalupense das Reparações.

pesado e a reprodução? Devemos aceitar o racismo e o preconceito e agradecer por termos ganhado a nacionalidade francesa, a nossa pata branca? Como assim, nossos ancestrais são os gauleses?

O trabalho de “autorreparação” a que meus interlocutores se referiam incluía, assim: a recuperação e a valorização da história local e do protagonismo negro na história do arquipélago e do mundo; o reconhecimento e a reabilitação dos antepassados, das resistências, das potencialidades, das características e da criatividade das diferentes sociedades e culturas das quais eram herdeiros e que constituíam (ou deviam constituir) a si próprios; e até o resgate dos empreendimentos “espirituais” em que se reconectavam ao intangível, ao original, ao ancestral, ao essencial. Com esses e outros procedimentos, reencontravam-se e reconstruíam-se como *afro-guadalupenses*.

O Voukoum é um dos mais importantes *group a po*, mas a *po* ou, simplesmente, *mas* de Guadalupe, grupos carnavalescos ditos “tradicionais”, autodenominados “movimentos culturais” ou *mouvman kiltirèl*. Os acentos nas ideias de “tradição” e “cultura”, que definem o modo de existência e atuação desses grupos, diferenciam-nos dos demais grupos locais de carnaval, preocupados com beleza e diversão e inspirados nos carnavais mundiais. A denominação *group a po* ou *mas a po* deve-se ao fato de que utilizam como principal instrumento pequenos tambores de pele de cabrito – de cinco tipos, tamanhos e funções diferentes –, os *tanbou a po* (tambor de pele), derivados do tambor tradicional guadalupense, o *gwoka* ou *ka*.<sup>8</sup> Além disso, não há fantasias, e sim a *mas* – “máscara”, em *créole* –, que é todo o conjunto: “A *mas* é dos pés à cabeça, não apenas o rosto, é todo o corpo”, ou seja, é o conjunto de paramentos que transforma a pessoa em algo diferente. As *mas*, em geral, são feitas com materiais reciclados ou de baixo custo e contam com a utilização de pintura corporal e de produtos naturais, como folhas, palhas, flores, madeira e plantas em geral. Segundo Demetrius, um dos dirigentes e também fundador do

---

<sup>8</sup> Sobre o *gwoka* ou *ka*, ver Laumuno (2011, 2012).

Voukoum, seu objetivo é representar uma tradição, um costume ou contar uma história. As *mas* podem representar indivíduos, animais, culturas, povos, espíritos, personagens, ideias, práticas e costumes; podem traduzir, entre outros, um conceito, uma crítica ou uma reflexão, nos quais muita coisa é dita. Os temas tratados são sempre problemas e questões do arquipélago, de seus habitantes, de sua história. Os *group a po* definem-se como grupos militantes e engajados, com pautas de reivindicações e, no que se refere especificamente ao Voukoum, em claros movimentos de “autorreparação”.

Já as associações Moose Art e Nwar Dea 8,<sup>9</sup> embora realizem atividades bem variadas, buscam, de modo geral, debater o racismo, a história e os problemas do arquipélago, assim como desenvolver trabalhos que, na perspectiva do CIPN, se encaixam nas ações de “autorreparação”. A Moose Art organiza atividades como caminhadas/trilhas, ginástica, fotografia e ações voltadas à cultura e à tradição, como definem seus participantes. O Nwar Dea 8,<sup>9</sup> por sua vez, dedica-se principalmente ao teatro e a uma metodologia de canto, o Basic Canto, criada por Josette, fundadora da instituição. É a partir dessas associações, acompanhando seus membros e as atividades e movimentos nos quais tomavam parte, que empreendo as reflexões a seguir.

### ***Passado e presente***

Como afirma Jorge Villela (2005), desde Halbwachs e suas análises sobre memória coletiva, as teorias relativas à memória têm predominantemente se pautado numa ideia de acionamento e reconstrução do passado a partir do presente, das representações e das questões contemporâneas, num claro movimento de invasão do presente no passado. O autor, em

<sup>9</sup> O nome da associação significa “deusa negra”, numa mistura de *créole* com o italiano. O número oito remete ao “oito deitado”, símbolo do infinito, do movimento contínuo, eterno e permanente. São claras referências à fundadora, Josette, guadalupense que morou muitos anos na Itália e que há décadas pratica o budismo Soka Gakkai, cujas perspectivas e filosofias norteiam o trabalho da associação.

contrapartida, busca também resgatar a possibilidade de invasão constante do passado no presente, bem como uma fórmula em que o passado seja elemento de discussões no presente sem que este tenha liberdade absoluta de inventá-lo. Segundo Villela, as ligações entre passado e presente foram abordadas sob duas perspectivas principais: a das atividades práticas organizadas por estruturas passadas (como em Sahlins) e a da representação ideal do passado derivada do presente (de acordo com as evidências atuais do passado). Nessas visões, o passado pesa sobre o presente como um modelo, seja positivo, seja negativo – como avalia Herzfeld (1991, 2004).

Tendo isso em vista, e certa de que o passado, a memória e a história contada por meus interlocutores servem de modelo, essencialmente positivo, para as ações do presente, além de fornecerem quadros para essas ações e orientarem a temporalidade, promovendo rupturas e continuidades, procuro empreender uma inflexão ainda maior no sentido de considerar que períodos passados podem ser vistos como ‘actantes’.<sup>10</sup> Em minha experiência de campo, esses tempos eram lembrados, mas também vividos, revividos e circunscritos através de *performances*, artefatos,<sup>11</sup> espaços, monumentos, discursos e, significativamente, através da presentificação dos antepassados e ancestrais.

Minhas reflexões aqui têm ainda como inspiração inúmeros estudos sobre a noção de tempo – em grande parte, compilados por Alfred Gell

**10** Bruno Latour (2005, 2006) utiliza o conceito de ‘actante’ para englobar tudo o que provoca uma ação, que age, não importando a figuração que tenha: pode ser um ideomorfismo ou um antropomorfismo, ou seja, uma ideia ou um ser humano, por exemplo.

**11** Aqui me beneficio, sobretudo, do conceito de ‘artefatos de história’ empregado por Marylin Strathern (1990) ao indicar que a chegada dos europeus na Melanésia constituiu-se como um tipo particular de imagem, que continha em si os tempos passado e futuro, e que não precisava ser situada em um contexto histórico, já que abrigava a história em si mesma. Segundo a autora, as imagens não devem ser explicadas a partir de eventos exteriores, uma vez que elas próprias contêm os eventos, sendo apresentadas por meio de artefatos. Nas concepções melanésias, em que os eventos são vistos como *performances* ou artefatos, entendidos em termos do que contêm, escondem ou revelam, o tempo não é uma linha entre os acontecimentos; ele se situa na capacidade de uma imagem de evocar passado e futuro simultaneamente (p. 161).

(1992) – produzidos a partir de uma perspectiva etnográfica. Contudo, em vez de revisar essa literatura e os inúmeros debates em torno do uso de concepções como ‘tempo histórico’<sup>12</sup> ou ‘tempo incorporado’,<sup>13</sup> bem como de retomar explorações historiográficas e etnográficas acerca dos usos da ‘memória’,<sup>14</sup> meu intuito é conduzir os leitores pelas experiências dos meus interlocutores em seus percursos e ações políticas, em especial as que chamam de “autorreparação”. Desejo percorrer as trilhas com eles partilhadas e descrever modos de experientiar o tempo e historicidades específicas, bem como a maneira pela qual o trabalho das associações, o engajamento político e seus próprios atores são compostos. O lugar e os efeitos das transformações históricas e existenciais na vida dos meus amigos emergiram como elementos importantes ao longo de ações cotidianas e extraordinárias relacionadas ao trabalho, à casa, à família, às celebrações públicas e às atividades associativas.

Ao descrever as diferentes maneiras de perceber, organizar e conceber o tempo por meus interlocutores, das quais em larga medida eu mesma compartilho, coloco em relevo alguns dos seus efeitos nos vários engajamentos políticos e existenciais que eles experenciam. Como destaco a seguir, diversas temporalidades marcam as lutas políticas nas quais meus amigos estão envolvidos e, conjuntamente, são instituídas como resultados de ações passadas. O tempo não só é evocado por meio de uma memória histórica, povoada de cronologias e personagens, mas também vivenciado por meio de novas inscrições cronológicas, temporais e existenciais e do relevo e efeito político de novos acontecimentos. É, desse modo, que heróis, antepassados, passado, cotidiano e ativistas aparecem em constante diálogo em caminhadas, festejos, reuniões e rebeliões.

<sup>12</sup> Cf. Braudel (1970, 1978, 1984, 1995), Lévi-Strauss (1952, 1967, 1990) e Koselleck (1997, 1999, 2011).

<sup>13</sup> Cf. Bourdieu (1977, 1980), Connerton (1989), Lambek (2002) e Scott (2008).

<sup>14</sup> Cf. Nora (1984), Herzfeld (1991), Shaw (1997, 2002), Schramm (2011), Trouillot (1995, 2000), Palmié (2006, 2010, 2011) e Chivallon (2012).

### ***Tempo lento-acelerado, tempo das estações, tempo de festas***

Com frequência, meus interlocutores observavam que, no passado, o modo de viver e a percepção de tempo nas ilhas eram outros. Eram mais lentos, mais tranquilos, ligados à vida típica do campo e do interior, ao ritmo do mar e das marés, que, embora ainda marcasse as ilhas em grande parte, cada vez mais se aproximava do compasso das grandes cidades do mundo “ocidental capitalista”, como certa vez me disse Biab’s.

A constatação de que houve alterações nas formas de se viver no arquipélago já foi objeto de atenção dos cientistas sociais. Em meados dos anos 1950, pesquisadores observaram um claro contraste entre o que chiamavam de ‘tempo social lento’, que parecia não ter se alterado desde o pós-abolição, e o denominado ‘tempo social acelerado’ e ‘precipitado’ (Leiris, 1955; Guerin, 1956; Sainton, 2012). O historiador Jean-Pierre Sainton (2012, p. 180) afirma que todos os antilhanistas do período observaram essas variações. O ‘tempo lento’ seria aquele vivenciado no campo, atrelado ao modo de vida nas *habitations*<sup>15</sup> que ainda persistiam. Apesar das mudanças na economia, na educação e nas políticas sociais, a vida no campo parecia a mesma que fora vivida no início do século XX – para meus interlocutores, a mesma desde o momento imediato do pós-abolição, com concentração fundiária majoritariamente nas mãos de famílias e sociedades metropolitanas ou de *békés* e *blanc pays*.<sup>16</sup> Durante uma das caminhadas que fizemos por

<sup>15</sup> Propriedades de exploração agrícola durante a colonização, modelo da *plantation*.

<sup>16</sup> O conceito de *béké* refere-se, de forma mais precisa, à realidade martinicana, aos brancos cuja ascendência está diretamente relacionada aos primeiros colonizadores europeus e que se perpetuaram ao longo da história como famílias grandes, poderosas e ricas. Até hoje, formam grupos mais ou menos isolados, fechados, que atestam sua ascendência com longas genealogias, prezando pela pureza e sendo contra qualquer tipo de mistura ou mestiçagem, como eles próprios afirmam publicamente. Muitos *békés* martinicanos detêm as principais fortunas da França e também monopolizam muitos negócios e setores da economia em Guadalupe, notadamente no setor de hipermercados, comércio e distribuição de produtos. Os *blanc pays*, por sua vez, são também brancos guadalupenses, de famílias antigas, filiados aos colonizadores e senhores de escravizados da época moderna. Contudo, devido à história específica do arquipélago, os *blanc pays* não conseguiram manter o mesmo *status* que os

Saint Claude, Celestin e Biab's, da Moose Art, contaram-me que, quando eram crianças, eles e suas famílias deviam se dirigir aos proprietários das terras com atitudes de subordinação, além de receberem salários muito baixos e viverem no entorno e na dependência desses proprietários: “É muito difícil pensarmos que, de fato, não vivíamos mais na escravidão. É claro que muita coisa tinha mudado, mas havia essa cultura escravocrata ainda muito presente”. As próprias mobilizações feitas por organizações de trabalhadores rurais eram, na forma, nas reivindicações e no tratamento, muito parecidas entre si durante toda a primeira metade do século XX. O fato de serem tratadas com extrema violência e repressão gerou muitas mortes, tanto em Guadalupe quanto na Martinica (Sainton, 2012, p. 181).

Em contrapartida, as mudanças e o ‘tempo acelerado’ estavam sendo vividos no seio da classe média – entre o funcionalismo público que crescia –, concentrados nos centros urbanos, que conheciam uma progressiva e rápida transformação. A mudança no ritmo de vida e a percepção, divisão e organização do tempo tornar-se-iam ainda mais efetivas nos anos 1960, quando Guadalupe entrou na era do consumo de massas. Observava-se um processo acelerado de urbanização, crescimento demográfico nas ilhas e êxodo rural, com o fechamento das usinas de açúcar e mudanças em direção à cultura bananeira. As cidades começaram a receber as populações mais pobres, que traziam suas *casés*<sup>17</sup> de madeira e metal para formar futuros *bidonvilles* (favelas) (Sainton, 2012). Isso parece ter sido bem evidente em Pointe-à-Pitre, conforme relatos de meus interlocutores. Apesar de Basse-Terre ser a capital e concentrar o funcionalismo público, foi ao

*békés*, sendo por estes até menosprezados e discriminados, como me revelou Biab's. Ainda assim, constituem prósperas famílias locais, donas de importantes empreendimentos econômicos, principalmente nos setores de rum e café. Além disso, a partir de suas próprias reivindicações de ascendência e de *status* específico ligados à história local, assumem significados complexos e importantes quando se trata das relações sociais e raciais do arquipélago. Eventualmente, um *blanc créole*, branco guadalupense sem ligação com o passado colonial, é referido como *blanc pays*, que, numa tradução literal, significa “branco da terra”; contudo, a depender de sua posição social e econômica, as diferenciações logo são especificadas.

<sup>17</sup> Casas populares tradicionais de Guadalupe, com apenas um cômodo, feitas integralmente em madeira, podendo ser transportadas em grandes caminhões.

redor de Pointe-à-Pitre – comuna, por muito tempo, mais dinâmica – que se instalaram as indústrias, atraindo a população vinda do campo. Para Biab's, essa dualidade do tempo – um lento, ligado ao campo, e outro acelerado – ainda era perceptível, mesmo que fosse cada vez mais matizada e imbricada. Algumas comunas e regiões – dizia-me – mantinham um ritmo de vida tranquilo: o tempo das pessoas era o tempo da natureza; elas dormiam quando anoitecia, acordavam quando amanhecia, trabalhavam de acordo com as culturas agrícolas e a criação de animais. Outras regiões – ele também pontuava – funcionavam como grandes cidades, quando na verdade eram (ou deveriam ser) como o campo.

Afora as distinções entre um tempo lento (associado ao campo, ao passado e a determinadas regiões) e um tempo acelerado (efeito da residência, do trabalho e das relações interpessoais na cidade), as estações e variações climáticas também influíam no dia a dia das pessoas, determinando a passagem do tempo e outras vivências da transformação. Para meus interlocutores, o ano se divide em dois períodos: a *carême* (período seco) e a *hivernage* (período úmido, chuvoso e com maior risco de furacões e tempestades severas – o período ciclônico). Além de influir na agricultura, pesca e criação de animais, o tempo das estações também está relacionado com a frequência maior ou menor de turistas, com a chegada de cruzeiros e transatlânticos e, por conseguinte, com a organização da economia local, dos trabalhos temporários, do dia a dia e das atividades laborais em geral ao longo do ano.

Calendários e datas importantes ligadas a períodos religiosos e/ou a fatos da história local ou mundial também determinam modos de conceber o tempo vivido. Ao longo das minhas viagens de campo, pude acompanhar cinco períodos importantes na vida de meus interlocutores: o Carnaval, a Quaresma, a Páscoa, o Natal e o mês de maio, período que chamarei ‘dos Ancestrais’ – tema explorado detalhadamente no decorrer deste capítulo.

Os quatro primeiros períodos eram marcados por mudanças nos hábitos, no ritmo de vida, nas atividades, na organização e nos usos dos espaços das comunas. Também eram marcados por sons, cores, odores, artefatos, enfim, pela própria transformação na vida cotidiana das pessoas, que se dividiam entre as tarefas habituais e aquelas típicas do tempo. Todo o

arquipélago parecia viver ou ser afetado de algum modo, em maior ou menor medida, por cada um desses tempos específicos. Contudo, embora esses períodos se baseassem nas histórias, nos preceitos e nos ritos do calendário cristão católico, boa parte das pessoas lhes conferia sentidos e lógicas bastante variados. O caso do Maio dos Ancestrais era diferente, pois, para meus interlocutores, apesar de isso já ter mudado bastante ao longo do tempo, faltava ainda compreensão e engajamento efetivo de boa parte dos guadalupenses em relação a esse período, que, para a rede de associações e para os *camaradas*, era um dos mais importantes do ano. Em meio às atividades e ações oficiais promovidas pelas administrações públicas, tais coletivos faziam seus próprios movimentos e, a cada ano, arregimentando o máximo de pessoas possível, construíam esse tempo, que concorria de maneira importante para suas “autorreparações”, encontros e recriações de si.

### ***Maio dos Ancestrais***

Chamo de ‘período dos ancestrais’ o mês de maio, que é marcado por uma série de comemorações relacionadas ao passado, à memória da escravidão e às lutas do pós-abolição. É o momento em que são estabelecidos vínculos com os antepassados e ancestrais, uma genealogia não necessariamente ligada ao sangue, mas ao tipo de ação e atuação – descrito como de “luta e resistência” – que aqueles desempenharam no mundo de seus descendentes. Ao fazer referência às celebrações do mês de maio como ‘período dos ancestrais’, dou ênfase ao calendário de atividades das associações que acompanhei e das que a elas se relacionavam. Sem exceção, todas – e cada vez mais – definiam o momento como aquele em que era necessário lembrar os antepassados e os ancestrais, atualizá-los e presentificá-los por meios originais e específicos, evidenciando uma historicidade particular. As expressões “*Mai de Aïeux*”<sup>18</sup> e “*Mai des Ancêtrés*”<sup>19</sup> podiam

<sup>18</sup> Maio dos Antepassados.

<sup>19</sup> Maio dos Ancestrais.

ser escutadas com frequência nas programações, nas falas e nos convites produzidos por meus amigos e seus interlocutores.

As celebrações do mês de maio compreendem uma cronologia diversificada, marcada por datas que comemoram ou relembram determinados fatos e heróis do passado e por dias que foram escolhidos como datas memoriais. A seguir, para efeito de análise, considerarei a articulação entre duas datas fundamentais comemoradas por meus interlocutores: maio de 1802 e março e maio de 1967. Na primeira inscrição cronológica, são celebrados os “ancestrais” Joseph Ignace, Louis Delgrès, Mulatrêsse Solitude<sup>20</sup> e seus companheiros, heróis da guerra contra o restabelecimento da escravidão. Na segunda, são prestadas homenagens aos “antepassados” e mártires de 1967, como é o caso de Jacques Nestor. Essas duas inscrições produzem desvios e oferecem leituras críticas à cronologia oficial, que elege o 27 de maio de 1848 a data definitiva da abolição em Guadalupe<sup>21</sup> e escolhe o 10 de maio, dia da aprovação e adoção da Lei Taubira, como dia nacional da memória do tráfico, da escravidão e suas abolições. Nesse caso, o principal personagem e herói nacional celebrado é Victor Schoelcher.<sup>22</sup> Ao escolher

**20** Para mais detalhes sobre questões relacionadas a Louis Delgrès e Mulatrêsse Solitude, ver Dubois (2000, 2006).

**21** O decreto da abolição definitiva é de 27 de abril de 1848. Contudo, havia que se esperar que o decreto chegassem oficialmente, fosse proclamado e cumprido nas colônias. A partir de rumores de que a abolição já havia sido aprovada, houve uma revolta na Martinica, que obtém a proclamação no dia 22 de maio. O governador de Guadalupe, para evitar sublevações, proclama a abolição no dia 27 de maio. As duas ilhas, portanto, comemoram o dia da abolição definitiva em datas diferentes, anteriores à chegada oficial do decreto.

**22** ‘Schoelcherismo’ refere-se ao sistema de representação que se articula em torno da figura de Victor Schoelcher, um dos responsáveis pela aprovação da lei de abolição definitiva da escravidão em 1848. A partir desse momento, ele passa a ser apresentado como o ‘grande e generoso libertador’, tornando-se uma figura altamente valorizada e até cultuada nas Antilhas francesas. A nação francesa relacionada à Schoelcher operou uma fusão entre abolicionismo e república, dando início a um processo de assimilação. A escravidão passava a ser atribuída ao Antigo Regime, e a revolução, ao marco do nascimento da nova nação francesa sobre as bases da igualdade e da liberdade, surgindo ao mesmo tempo que a abolição. Para Christine Chivallon, o ‘schoelcherismo’ se estabelece a partir da abolição,

Ignace, Delgrès e Solitude como ancestrais, meus interlocutores de diferentes associações recusam o culto a *papa* Schoelcher.

### **1802**

Quando se trata de 1802, há uma espécie de cronologia interna com momentos-chave frisados, tanto por historiadores e cientistas sociais quanto por meus interlocutores das associações, e pela população guadalupense em geral. São eles: (i) 1794: a escravidão é abolida em Guadalupe; (ii) 21 de outubro de 1801: os homens de cor tomam o poder no arquipélago; (iii) 6 de maio de 1802: o general Richepanse chega a Guadalupe para restabelecer a ordem; (iv) 10 de maio de 1802: Louis Delgrès e Joseph Ignace, entre outros militares, insurgem-se, dando início à Guerra de Guadalupe; (v) 27 e 28 de maio de 1802: as tropas de Ignace e Delgrès, respectivamente, são derrotadas e sacrificadas, sob o grito “Vivre libre ou mourrir!”.<sup>23</sup>

Importante destacar que não há consenso na compreensão dos fatos que antecederam e motivaram os eventos de 1802 nem de suas consequências, seja entre os historiadores e os membros das associações, seja entre representantes da opinião pública, os quais já travaram vários debates e dissonâncias. Porém, com pequenas diferenças, um relato quase hegemônico, que trago a seguir, atravessa tanto os conhecimentos produzidos e veiculados nos círculos acadêmicos quanto os discursos, textos, cartilhas, jornais e panfletos confeccionados por associações e grupos de ativistas locais. Feitas de datas, lugares, atos de bravura e, sobretudo, heróis, essas narrativas também despertam interesse e controvérsia acerca de sua precisão factual e autenticidade. Apesar do dissenso, é inegável que sejam responsáveis pelo nascimento de Delgrès, Ignace e Solitude como ancestrais. Antes do culto, da celebração, da feitura artefactual e de outros modos de

consolida-se na Terceira República e começa a ser questionado nos anos 1970, o que resulta na transformação das comemorações em torno do passado escravista a partir de 1998, ao menos nas esferas não oficiais. Alguns autores afirmam que o ‘schoelcherismo’ caracterizou os atos, ao menos públicos e/ou expressos publicamente, de lembrar o passado escravista, que perdurou por um longo tempo na França (Chivallon, 2012; Jolivet, 1987).

**23** “Viver livre ou morrer!”

presença dos ancestrais na temporalidade e nos territórios, coletivos e existenciais, das associações e seus membros, há a circulação de textos e informações em escolas, universidades, sindicatos e ruas. Para que os leitores compreendam o significado conferido a esses ‘actantes’ no cotidiano das associações e em seus calendários de celebração, na seção seguinte sumarizo alguns acontecimentos e suas interpretações dissonantes sublinhados nessas narrativas históricas.

*A Guerra de Guadalupe: sobre guerras, bandeiras, fortes e mártires<sup>24</sup>*

Cumprindo ordens da Convenção,<sup>25</sup> Victor Hugues foi o portador do decreto de abolição da escravidão, de 4 de fevereiro de 1794. Chegando ao arquipélago em junho, proclamou a abolição; após seis meses de batalha, expulsou, com tropas recrutadas entre os antigos escravizados, os ingleses que ocupavam Guadalupe desde abril daquele ano. Em seguida, instaurou um governo de acordo com as diretrizes e determinações revolucionárias. Ao longo do tempo, contudo, Guadalupe parecia um Estado independente; a esperança do governo metropolitano de que Hugues recuperasse Martinica e outras ilhas do poder dos ingleses possibilitava essa situação particular. O cenário econômico e social do arquipélago, no entanto, era complicado. Havia uma grande ameaça de fome, e as medidas autoritárias que buscavam fazer com que os ex-escravizados voltassem a trabalhar nos campos não foram suficientes, uma vez que eles se recusavam a fazer qualquer trabalho que se assemelhasse ao que viveram na escravidão. As relações com a Inglaterra eram hostis, incluindo ataques mútuos e bloqueios

**24** Para construir essa narrativa, utilizei como base, além dos discursos e conversas com meus interlocutores, uma diversidade de materiais produzidos pelas associações e por historiadores que concordam com certa sequência de acontecimentos. Os historiadores Frédéric Régent, Réne Bélénus, Claude Hoton e Jean-Pierre Sainton, entre outros, estão em diálogo constante com as associações – os dois últimos mantêm, inclusive, relações de amizade com meus interlocutores. Esses sujeitos produzem seus discursos a partir dos debates que travam, nos quais é possível observar algumas dissonâncias.

**25** Período da Revolução Francesa que vai de 1792 a 1795. Esse período foi sucedido pelo Diretório, que vigorou até 1799, quando deu lugar ao Consulado.

sistemáticos. Tendo em vista as duras críticas que Victor Hugues começou a endereçar ao Diretório, em 5 de junho de 1798 o general Desfourneaux foi nomeado agente particular do regime em Guadalupe, e Hugues, reenviado à França. A instabilidade política, reforçada pela disputa entre moderados e jacobinos, fez com que uma série de administradores se sucedessem (Bélénus, 2002a).

Segundo Frédéric Régent, no final do século XVIII, a população de Guadalupe se dividia em três classes jurídicas: os escravizados, os brancos e os livres de cor.<sup>26</sup> Os últimos não tinham os mesmos direitos que os brancos e aproveitaram a Revolução Francesa para exigir cidadania. Com a Proclamação da República em Guadalupe, em 1793, adquiriram esse *status* e passaram a ter uma vida política ativa.<sup>27</sup> Segundo Régent (2002), porém, somente os antigos escravizados e os livres de cor das forças armadas gozavam efetivamente de liberdade. Victor Hugues implementou medidas para obrigar os antigos escravizados a continuarem trabalhando para seus antigos senhores com uma promessa de remuneração, nem sempre cumprida. René Bélénus e Régent reforçam que a situação da população de ex-escravizados praticamente se manteve inalterada: eles permaneceram trabalhando em suas antigas *habitations*, ao menos em um momento inicial, e o trabalho forçado teria substituído a escravidão. Entretanto, com o engajamento massivo nas forças armadas, a população das *habitations* tornou-se progressivamente feminina – daí as medidas que forçavam o trabalho no campo indicadas pelos autores (Régent, 2004). Com a substituição de Hugues em 1798, o exército participou do reenvio de dois agentes metropolitanos para sucedê-lo no cargo, Desfourneaux e Laveaux. Em novembro de 1799, Napoleão Bonaparte tornou-se primeiro cônsul. Um

<sup>26</sup> Negros e mestiços – estes em evidente maioria – nascidos livres ou que haviam conseguido a liberdade antes da abolição.

<sup>27</sup> O ‘preconceito de cor’ foi suprimido oficialmente em março de 1792, quando os livres de cor tornaram-se cidadãos. A conquista foi resultado das lutas conduzidas pelos livres de cor em Paris e em Santo Domingo e da rebelião servil de agosto de 1791 em Santo Domingo (Régent, 2004, p. 436).

de seus objetivos era restaurar a ordem nas colônias, notadamente em Santo Domingo e em Guadalupe, limitando a atuação dos livres de cor. Assim, em maio de 1801, Lacrosse é enviado a Guadalupe, incumbido de retomar o exército de cor e deportar os jacobinos. Ele empreendeu uma política vexatória em relação aos militares de cor (Régent, 2002), com prisões, deportações e execuções, sob o pretexto de que eram uma ameaça ao regime (CIPN, 2001).

A missão de Lacrosse era restabelecer a autoridade dentro da colônia com medidas contra os livres de cor, que iam desde deportações e reorganização do oficialato até execuções. Em 21 de outubro de 1801, os capitães Joseph Ignace e Pierre Gédéon e o chefe de brigada Magloire Pélage, todos oficiais de cor, rebelaram-se em Pointe-à-Pitre contra a ameaça de novas apreensões. Após alguns dias, e pela ação decisiva de Ignace, os rebeldes capturaram Lacrosse e cooptaram alguns de seus apoiadores, como Louis Delgrès. Era o início de um governo autônomo, o qual duraria sete meses. Pela primeira vez, após conquistarem a cidadania, os homens de cor ocuparam cargos de alta responsabilidade administrativa e militar, dividindo o poder com brancos, em sua maioria jacobinos (CIPN, 2001; Régent, 2002).

À frente do governo, Pélage instaurou um poder autoritário, a favor dos notáveis, e, mesmo pagando salários à massa de ex-escravizados, utilizou-se da repressão com frequência. Pélage demonstrou fidelidade à França e fez inúmeras tentativas de restaurar a autoridade francesa no arquipélago, submetendo-se a representantes de Napoleão Bonaparte. Lacrosse, que conseguira escapar para Dominica, começou a incitar a repressão aos rebeldes. Massoteau e Delgrès eram os responsáveis pelo comando militar do arquipélago. Em fevereiro de 1802, Leclerc é enviado a Santo Domingo para derrubar Toussaint Louverture.<sup>28</sup> Em 6 de maio de 1802, Toussaint Louverture se submeteu a Leclerc após meses de luta. No mesmo dia,

---

**28** Negro liberto, nomeado comandante em chefe do exército de Santo Domingo em 1797; tornou-se um de seus mais importantes dirigentes e liderou a resistência contra Leclerc e os projetos de Napoleão.

Pélage se rendeu ao general Richepance, chefe da expedição encarregada de lutar contra os rebeldes guadalupenses. Richepance desarmou e embarcou os soldados rendidos. Ignace e vários outros de seus companheiros, como Massoteau, Palerme e Delgrès, decidiram resistir e lutar contra Richepance. Iniciou-se, assim, a Guerra de Guadalupe.

Batalhas entre os rebeldes e os exércitos metropolitanos foram travadas. Em 10 de maio de 1802, Delgrès pregou nas paredes das ruas de Basse-Terre, onde se organizava a resistência, uma proclamação que exprimia seu intento de combater até a morte e defender os princípios da justiça e da humanidade. Os fatos mais destacados de toda a Guerra de 1802 são as mortes de Delgrès e Ignace. Segundo a narrativa mais consensual, replicada por toda parte no arquipélago, em 22 de maio de 1802 os dois líderes do movimento, após uma série de acontecimentos, encontravam-se no Forte Saint Charles, em Basse-Terre. Na noite daquele dia, deixaram a fortificação, junto com seus companheiros, homens, mulheres e crianças, carregando armamentos e toda sorte de objetos. Marcharam juntos no meio da noite até a região que hoje pertence à comuna de Gourbeyre, e lá os líderes se separaram. Delgrès partiu com seus homens em direção a Matouba, na comuna de Saint Claude, aos pés do vulcão La Soufrière, realizando um trajeto bastante difícil, essencialmente de subida na densa mata tropical. Ignace, acompanhado de cerca de duzentas pessoas, tomou o caminho de Pointe-à-Pitre. Esse percurso, de cerca de 70 quilômetros, foi feito sob perseguição das tropas francesas, e nele o líder ganhou apoio e adesões ao longo do trajeto. No dia 24, na comuna de Baie-Mahault, o grupo de Ignace embarcou em canoas que trazia desde Petit Bourg. Normalmente, eles deveriam atravessar o canal que separa as duas ilhas principais, a Rivière Salée, na distância mais curta, entre Baie-Mahault e Abymes. Na época, a travessia era feita por uma embarcação chamada *gabarre*, substituída pelo Pont de La Gabarre em 1806. As tropas francesas, contudo, estavam à espera no local. Ignace simulou um ataque, mas se direcionou para mais ao norte, desembarcando em Perrin, entre Abymes e Morne-à-l'Eau. Ali o grupo passou a noite em uma *habitation*.

Na manhã do dia 25 de maio, Ignace e sua tropa se instalaram na região de Baimbridge, local fortificado próximo a Pointe-à-Pitre, com o intuito de

conquistar essa cidade. No local, içaram uma bandeira vermelha, símbolo da resistência. Não tardou para que o combate contra as tropas francesas tivesse lugar. Após o dia inteiro de batalha, as tropas de Ignace não conseguiram mais resistir, e ele declarou, rodeado de oito soldados: “Vous n'aurez pas l'honneur de me prendre la vie...” (CIPN, 2001),<sup>29</sup> ateando fogo em si próprio. No combate, 675 insurgentes morreram, 250 foram executados e vários corpos, inclusive o de Ignace, foram pendurados e expostos na Place de la Victoire. Cerca de duzentas pessoas das forças coloniais também morreram.

Em Basse-Terre, na comuna de Saint Claude, Delgrès e mais 250 pessoas chegaram à região estratégica de Matouba nas primeiras horas do dia 23 de maio. A ideia era a de que eles aguardassem o desenrolar dos acontecimentos em Pointe-à-Pitre para, então, começarem o ataque. Com a queda de Ignace em Baimbridge, as forças coloniais se voltaram para as tropas de Delgrès, que tomou conhecimento da derrota do companheiro no dia 27 de maio. Delgrès teve certeza de que tinha pouquíssimas chances de sucesso, por isso decidiu explodir a *habitation* D'Anglemont, onde se encontrava, em Matouba. Avisou aos companheiros, deixando-lhes a escolha de ficar ou partir. Na tarde do dia 28, as tropas francesas chegaram ao local. Houve um pequeno combate antes do grito de Delgrès, “Vivre libres ou morrir!”, seguido da explosão da *habitation* e da morte dos insurgentes e dos soldados das tropas coloniais. Após a morte dos dois líderes, o movimento foi completamente sufocado; os grupos que ainda resistiam foram capturados e mortos. Insurgentes confirmados e/ou suspeitos foram presos e executados; outros, considerados suspeitos, exilados ou mortos. Terminou, assim, a Guerra de Guadalupe de 1802.

Para meus interlocutores, portanto, o ano de 1802 é emblemático para a história do pequeno arquipélago de Guadalupe. Apesar das diversas narrativas contemporâneas que relatam a chegada das tropas do general Richepanse naquele ano, a versão mais consensual destaca que o que teria motivado a presença do general e o desenrolar dos acontecimentos era o

---

<sup>29</sup> “Vocês não terão a honra de me tomar a vida...”

fato de Richepanse ter como missão, sob as ordens de Napoleão Bonaparte, o restabelecimento da escravidão. Contra isso, o coronel mestiço Louis Delgrès e o comandante mulato<sup>30</sup> Joseph Ignace lideraram uma rebelião, marcando o mês de maio de 1802 com a chamada Guerra de Guadalupe. Boa parte dos historiadores contemporâneos, contudo, tem problematizado essa explicação, reforçando que o conflito teria sido muito mais de caráter militar – protagonizado por militares livres de cor descontentes – do que propriamente em defesa da liberdade conquistada pelos escravizados. Aqueles que haviam realmente se beneficiado da revolução teriam se rebelado ante a ameaça de Lacrosse de restabelecer a ordem antiga. As ideias de liberdade e igualdade que se popularizaram não correspondiam, sob essa perspectiva, a um questionamento profundo do sistema colonial, mas à tentativa de garantir direitos e benefícios adquiridos pelos livres de cor (Régent, 2004).

Bélénus (2002a) argumenta que, desde o advento do Consulado, a hipótese de um retorno à ordem escravista parecia concreta e constantemente temida. Porém, a nova situação jurídica pouco havia significado em termos de transformação da situação real da massa de ex-escravizados, exceto dos que conseguiram ingressar nas forças armadas. A intenção de Napoleão Bonaparte ao enviar Richepanse a Guadalupe, assim como Leclerc a Santo Domingo, era restabelecer o controle das ilhas, restituir a ordem e reconstituir o potencial marítimo francês, abalado desde a Guerra dos Sete Anos (1756-1763) (Bélénus, 2002a). A agressão aos livres de cor, que encabeçavam boa parte das mudanças mais concretas dos últimos anos do século XVIII e início do XIX, era crucial nesse projeto, o que gerou respostas efetivas

---

**30** “Mestiço” e “mulato” são categorias classificatórias utilizadas por meus interlocutores e também por acadêmicos e que dizem respeito a diferenciações feitas no período escravista e no pós-abolição. Segundo essas categorias, os mulatos são aqueles gerados da mistura direta entre brancos e negros, e os mestiços, da mistura entre mulatos e brancos. Nas biografias de Delgrès e Ignace, o fato de serem, respectivamente, mestiço e mulato é bastante evidenciado, sobretudo, a partir do momento em que a figura de Ignace passa a ser mais importante entre associações e grupos de militantes – portanto, mais comemorada – pela sua maior proximidade com a realidade negra e escravizada.

por parte das lideranças, atacadas com o descumprimento das próprias leis militares. Mais recentemente, Frédéric Régent (2014) afirmou que, se antes pensava que a rebelião não tinha um caráter antiescravista, por seus líderes terem sido donos de escravizados, agora estava revendo essa posição. Contudo, ele defendia que o restabelecimento da escravidão fora consequência e não causa da rebelião, e que, devido às medidas de exceção instauradas contra os livres de cor, às diferenciações de tratamento entre aqueles que agora deveriam ser considerados um conjunto de cidadãos, impostas por Napoleão Bonaparte, o evento teria tido um sentido de ‘manutenção das igualdades’. Revisitando seu posicionamento anterior, Régent sustenta que, apesar de não tratar especificamente da liberdade, a rebelião de 1802 tinha claras intenções de defender a igualdade e um humanismo em sentido amplo.

Por outro lado, a única dúvida que meus interlocutores pareciam não ter era a de que se tratava, de fato, de um conflito antiescravista fortemente marcado por diferenciações balizadas pela raça. Menos de um mês depois da Guerra de Guadalupe, a escravidão foi de fato restabelecida. Mesmo que ainda não oficialmente, isso aconteceu na prática e com orientação do próprio Napoleão. Além disso, a perseguição que os livres de cor sofreram no exército com Lacrosse e o apoio conquistado pelos rebeldes entre a população civil, de pescadores, cultivadores, artesãos e, sobretudo, ex-escravizados, demonstravam, por um lado, que a metrópole buscava restabelecer a ordem e a hierarquia baseada na cor; e, por outro, que, apesar de limitadas, a população queria manter as poucas conquistas do pós-abolição, notadamente o *status* de liberdade. Isso era mais do que suficiente para crer que o grupo de rebeldes lutava por uma causa, a qual tinha amplo apoio da população de ex-escravizados. Ainda que almejassem mudanças mais profundas na situação das ilhas, percebiam e sentiam que um passo importante já havia sido dado. Não havia dúvida, para meus amigos, de que a liberdade dos escravizados recém-conquistada representava uma grande ameaça e era alvo das incursões metropolitanas desde o princípio.

Outra questão que Biab's reforçava com frequência era o caso de Santo Domingo. Insurreições e movimentos da década de 1790 na ilha tinham sido decisivos para a abolição da escravidão pela Convenção de 1794. Para

Biab's, os processos históricos que se desenvolveram nos dois locais estavam profundamente interligados: se a escravidão foi abolida a partir dos eventos de Santo Domingo, um ataque contra a ilha significava retornar à antiga ordem escravista em todas as colônias. Em 1802, as lideranças de Santo Domingo e Guadalupe se comunicavam constantemente. Em fevereiro de 1802, Pélage pedia a Toussaint Louverture que se submetesse a Leclerc (Adélaïde-Merlande; Bélénus; Régent, 2002). A grande diferença entre os eventos nos dois locais foi a eclosão, após o processo de retorno à antiga ordem, de outra revolução em Santo Domingo, resultando na sua independência e no nascimento do Haiti. Em Guadalupe, isso não ocorreu. Ao contrário do que dizem os historiadores, para meus interlocutores, era clara a intenção de Napoleão Bonaparte de retomar a escravidão, uma vez que pretendia reordenar e restabelecer o controle sobre as colônias, cuja base fundamental era o regime escravista.

Deixando de lado as longas discussões historiográficas sobre 1802, seus episódios, atores, dissonâncias e desacordos,<sup>31</sup> o fato é que os eventos, as ações e a escolha de alguns de seus protagonistas têm permitido proliferar uma multiplicidade de práticas que caracterizam e constituem as associações que acompanhei, bem como seus integrantes, conferindo-lhes sentidos. Tendo essa narrativa e suas discussões no horizonte, o intuito aqui não é discorrer exaustivamente sobre o evento e todos os debates que o circundam, mas partir do fato de que os processos que o tornaram um acontecimento, referido como “1802”, circulam em textos, espaços, objetos, discursos e conversas públicas, além de estarem inscritos em monumentos e corpos e constituírem significativamente o ‘período ancestral’, sendo evocados em *performances* protagonizadas pelos grupos.

---

<sup>31</sup> Para uma historiografia do século XIX e início do século XX que analisa o evento, ver Lacour (1979 [1860]), Balet (1895), Danquin (1882, 1994) e Lara (1921). Para uma historiografia marxista e independentista, ver Bangou (1979, 1989), Saint-Ruf (1977) e Anduse (1989). Para uma literatura mais recente, com a qual meus interlocutores dialogam preferencialmente, ver Adélaïde-Merlande (1984, 1986, 1991, 1992), Dubois (1998, 2003, 2004a, 2004b), Régent (2004, 2012), Schnakenbourg (1982), Abenon e Cauna (1989), Martin e Yacou (1989, 1991), Negre (1987) e Adélaïde-Merlande, Bélénus e Régent (2002).

*Ancestrais e espíritos: agradecer, reconhecer, honrar e homenagear*

Em maio de 2013, segui a programação oficial organizada pelo Conseil Général e pela prefeitura da comuna de Saint Claude.<sup>32</sup> No primeiro dia, fui ao Fort Delgrès para o evento *Fò an Fanmi* [Forte em Família]. Era possível ver exposições sobre Delgrès, esquetes que retratavam momentos da Guerra de 1802 – com ênfase nas atuações de Solitude, Ignace e Delgrès –, variadas apresentações de música e dança, discursos de autoridades dos Conseils Général e Régional, entre outros. Celestin, que me acompanhava, surpreendia-se ao ver o quanto o evento de 1802 estava sendo comemorado. Observava que aquilo era um fato muito recente, pois, durante vários anos, essa passagem da história local era sequer mencionada. Ressaltava ainda que a única menção que se fazia era à abolição definitiva em 1848, com o protagonismo decisivo de Victor Schoelcher. A partir de então, a nação francesa teria nascido, balizada na igualdade e indistinção de todos os seus cidadãos, como o famoso *slogan* ministerial sugeria: “Tous né en 1848”,<sup>33</sup> que operava um evidente esquecimento e consequente desconhecimento de todo o passado escravista e suas consequências. Celestin avaliava que ali se tratava de algo muito direcionado à diversão e confraternização entre as pessoas e, em última análise, de propaganda dos políticos e das estruturas oficiais; ainda assim, servia para informar e expor partes da história que durante muito tempo não haviam sido abordadas. Ademais, parecia configurar, para várias pessoas que se envolviam nas atividades, algo de fato significativo. Se era um tipo de resposta a demandas históricas de grupos militantes, era curioso, contudo, que as questões mais centrais não fossem debatidas, como a escravidão e a abolição. De todo modo,

---

<sup>32</sup> Aqui me refiro especialmente aos dias 26, 27 e 28 de maio, quando foram comemorados a abolição definitiva e o martírio de Delgrès e seus companheiros. Dias antes, eu havia participado da caminhada *Si chimen a Delgrès*, organizada pela comuna de Saint Claude, bem como de outras caminhadas realizadas em Bouillante e de debates promovidos pela Moose Art.

<sup>33</sup> “Todos nascidos em 1848” – lançado na ocasião do 150º aniversário da abolição da escravidão.

Celestin dizia que aquele era um período importante para a formação de Guadalupe e que a história não poderia ser esquecida para sempre. Para ele, pouco a pouco e de diferentes maneiras, os guadalupenses começavam a tomar aquilo que era deles e a vivenciar “1802”, mesmo que fosse nesses espaços ainda limitados.

No dia seguinte, fui à comuna Bouillante, com o prefeito e os funcionários da Secretaria de Comunicação de Saint Claude. Dias antes, com o mesmo grupo da prefeitura e ao lado de Celestin, Biab’s e outros membros da Moose Art, havia participado de uma caminhada que reconstituía os passos de Delgrès. No dia 27 de maio, contudo, meus amigos não quiseram me acompanhar a Bouillante. Não era o tipo de comemoração que queriam fazer naquela data, mas me disseram que seria importante que eu fosse. Era o dia da abolição definitiva da escravidão em Guadalupe (datada de 1848). As comemorações começaram com uma missa “típica”: as pessoas estavam vestidas com roupas tradicionais; as intervenções, a homilia e boa parte das canções eram feitas em *créole*; utilizava-se o *gwoka* como instrumento principal; e os textos bíblicos tratavam do tema da liberdade, fazendo um paralelo, em várias passagens, com a data da abolição. Em seguida, dirigimo-nos até uma estela: no início do caminho, uma cruz e uma bandeira francesa; no meio, um busto de Delgrès. A estela era de um homem negro que vestia somente calças dobradas sob os calcanhares e empunhava uma espécie de espada numa das mãos e o casco de *lambi*<sup>34</sup> na outra, em posição de movimento. Era um *nèg mawon*. Abaixo avistavam-se

<sup>34</sup> *Lambi* é um fruto do mar muito popular na ilha, conhecido no Brasil como concha-rainha, cujo casco é usado como instrumento de sopro. Além de presente nos *group a po*, é constantemente referido como instrumento de comunicação dos escravizados durante as fugas e dos negros no pós-abolição, quando passou a ser utilizado para avisar parentes e amigos das proximidades sobre mortes, enfermidades, festas, comemorações e reuniões. Segundo meu interlocutor Patrick, do Voukoum, o *lambi* era uma arma de luta e resistência, não apenas para garantir a comunicação, como também para atacar oponentes, em função de seu peso e formato espinhoso, que podia causar sérios ferimentos numa situação de confronto direto. Era presença constante nas mobilizações e eventos das associações que acompanhei.

as inscrições: “L’homme libre” e “Libète on non’m sé prèmié richés ay: pounou sonjé tout moun ki mó é ki ka kontinyé lité pou libète. Toupatu asi la té”.<sup>35</sup> A obra, realizada em 27 de maio de 2012, tinha o nome de *L’homme libre* e de *Memorial de la Liberté*,<sup>36</sup> e se localizava bem no centro da comuna.

Para o evento, havia sido instalada uma série de painéis com a biografia de várias personalidades que contribuíram para determinadas causas ao longo da história, sobretudo aquelas relacionadas à conquista da liberdade e dos direitos das populações afrodescendentes e não europeias. Todos os participantes se reuniram no memorial, e alguns, em pequenos grupos, depositaram belos arranjos de plantas e flores aos pés do *nèg mawon*, ao som do *ka* e do *lambi*. Na sequência, ouviram-se os discursos das autoridades presentes, que abriram o dia de atividades. “An nou sonjé yo té, é swannyé Mémwa pou nou sé”<sup>37</sup> incluiu jogos de conhecimentos sobre história – em especial sobre escravidão e abolição –, cultura e geografia locais, bem como competições para a identificação de símbolos e lugares do arquipélago relacionados à história da escravidão e de personalidades que lutaram por liberdades e direitos das populações africanas e afrodescendentes no mundo e em Guadalupe.

Finalmente, o dia 28 era destinado a homenagens a Louis Delgrès. Na parte da tarde, todos se dirigiram à estela de Delgrès em Matouba, para mais discursos, leituras de poesias e textos e uma cerimônia, em que se ofereceram plantas e flores, depositadas aos pés do monumento. O dia se encerrou com palestras e debates sobre 1802 e 1848 e com apresentações culturais no Centro Cultural de Saint Claude, especificamente de *gwoka*. A palavra de ordem dos últimos dias era “liberte”.

No ano seguinte, 2014, acompanhando os eventos organizados pelo CIPN, notei que essas comemorações tomaram outra dimensão. Ainda

<sup>35</sup> “O homem livre” e “Liberdade do homem é a primeira riqueza que possui: para nos lembarmos de todos que morreram e continuaram a lutar por liberdade. Em todos os cantos da Terra”.

<sup>36</sup> “O homem livre” e “Memorial da Liberdade”.

<sup>37</sup> “Temos que nos lembrar e curar a memória para sermos”.

que os prefeitos de Saint Claude e Bouillante fossem velhos conhecidos de Biab's, Celestin, Luc, Jaklin e demais *camaradas* do CIPN, e que tivessem sido membros de associações daquele tipo, as comemorações pareciam ter sido muito oficiais e formais; por isso, com exceção das caminhadas, foram pouco vivenciadas íntima e significativamente pelas pessoas. Jaklin, presidente do CIPN, dizia que as associações haviam lutado muito para garantir o feriado no dia 27 de maio. Ela e outros *camaradas* tinham ido às ruas para protestar e, depois de muitas lutas e manifestações, conseguiram aprovar a data. Oficialmente, a abolição remontava ao ano de 1848, mas, para meus amigos, tratava-se de 1802, marco da resistência, da luta e do sacrifício contra o restabelecimento da escravidão. Antes, o que se comemorava era Schoelcher, no dia de Saint Victor; agora era Ignace, Solitude, Delgrès e seus companheiros.

Foi em 27 de maio de 2014 que encontrei os *camaradas* do CIPN e membros do Voukoum, do Nwar Dea e de outras associações na estátua de Ignace, em Pointe-à-Pitre. Nos dias anteriores, havíamos feito a Grande Marcha, que reconstituía os passos de Ignace em seus momentos finais. Ainda sob os efeitos, físicos inclusive, daquela grande caminhada, dirigimo-nos até o monumento de Solitude. Andávamos em silêncio, e sempre havia alguém que segurava a bandeira vermelha, abrindo os cortejos. Chegamos ao monumento e depositamos plantas e flores em sua base, oferecidas a Solitude. Marie Gwadloup, do MIR, tomou a palavra e destacou como era importante pensar que mulheres e homens sempre lutaram lado a lado: “É importante lembrar as mulheres, com frequência esquecidas, e Solitude era uma dessas, jovem e grávida, que lutou e morreu por seus ideais”. Finalizou dizendo: “Neste dia, na nossa memória, vamos ver o que eles fizeram e tentar fazer o melhor. Não estamos aqui por acaso, e se estamos aqui é porque essas pessoas representaram muito para todos nós. Isso aqui é a garantia da continuação”.

Luc, por sua vez, ressaltou que aquela era a ocasião de saudar uma grande mulher, importante para a história mundial e que, como tantas outras, se levantou contra o que estava estabelecido. Frisou que havia um grande debate sobre sua real existência e se ela deveria ou não entrar no panteão dos heróis franceses, mas dizia que isso pouco importava; que

o crucial era que seu nome atravessara as fronteiras e se tornara universal. Destacou ainda que havia indícios e documentações que atestavam sua existência e sua atuação na insurgência contra o Estado francês, em várias batalhas, embora vivesse os últimos meses de gravidez. Capturada após a vitória de Richepane, em sua fuga com outros rebeldes, pariu e foi executada, sob o grito de “Vivre libre ou morrir!”. Luc finalizou dizendo que, embora não houvesse informações mais precisas sobre o destino de Solitude após sua execução, como era o caso dos outros combatentes, “todos naquele país sentiam de algum modo Solitude”.

O som dos *lambi* saudaram a fala, e Marie Gwadloup pediu que repetíssemos: “Viv yo, viv nou y viv les reparasyons”.<sup>38</sup> Caminhamos de volta até Ignace. Novamente, os *lambi* introduziram a fala de Marie Gwadloup, que lembrava o espírito dos *nèg mawon* no espírito dos combatentes guadalupenses. ‘1802’ marcou o país, marcou o que os guadalupenses são íntima e profundamente, mas que lhes foi negado e que, na perspectiva dos meus interlocutores, eles buscam/devem urgentemente resgatar e se tornar. Lembrar o exemplo de Ignace, dar continuidade àquele percurso, era o objetivo, e é por isso que a cada ano rememoram e visitam o ancestral.

Jaklin tomou a palavra e disse que Ignace lhes mostrou uma série de coisas: que os *afro-guadalupenses* não deviam se intimidar, seja qual fosse o desafio; que as pessoas são iguais e devem ser vistas do mesmo modo, igualmente capazes e dignas; que era necessário ousar, assumir sua potencialidade e capacidade, ousar crer em si mesmos, ousar crer que podiam dirigir o país, ousar fazer o que quisessem e o que precisassem com todas as dificuldades. Dizia: “[Ignace] nos mostrou que devemos ter orgulho dos ancestrais, homens e mulheres livres, reduzidos à escravidão, mas sempre dignos. É necessário continuar o combate iniciado por Ignace, Delgrès, Palerme, Massoto, Solitude e outros”. Luc, Jaklin e Marie Gwadloup terminaram suas falas destacando a necessidade das reparações, em virtude de todas as injustiças e crimes cometidos, num caminho semelhante ao que estava sendo trilhado em todo o Caribe.

---

<sup>38</sup> “Um viva para eles, um viva para nós e um viva para as Reparações!”

Emocionados pelos momentos vividos, seguimos em um comboio de automóveis para Fouillole, onde, havia muitos anos, o CIPN instalara um afresco da Guerra de 1802. Caminhamos até um local à beira-mar, onde estava o professor Larwsonbody, junto com um sacerdote de Ifá do Benin. O soar do *lambi* novamente alertava as pessoas e introduzia o que seria feito. Luc havia explicado que ali teríamos um “momento simbólico” e Marie Gwadloup completou, dizendo que era a “*pati spiritualité*” (momento espiritual). Diante do que chamavam de “dificuldade” relacionada à espiritualidade, convocaram os especialistas, que explicariam o que seria feito. Larwsonbody disse que faria o convite, a invocação dos ancestrais, e o sacerdote conduziria a cerimônia de libação.<sup>39</sup> E começou:

Aos povos ameríndios da América do Norte, Caribe e América do Sul que recusaram, desde o século XV, a servidão nas minas e plantações espanholas e portuguesas. A todos os povos e nações da África subsaariana que combateram, de armas na mão, o mercantilismo e o tráfico negreiro que deveria lhes servir. Ao povo rebelde da África subsaariana que recusou o cativeiro e que se deixou morrer antes de chegar aos portos e embarcações negreiros. Aos rebeldes que preferiram o suicídio ao cativeiro e à escravidão durante a travessia. Aos rebeldes que foram atirados ao mar após revoltas nos navios negreiros. A todos os africanos mortos nos porões dos navios negreiros. Nossa propósito e reunião de hoje vai ainda aos boçais, *marrom* de toda a América, que nunca aceitaram o estatuto de escravos. Aos *nèg mawon* que disseram não à condição de escravos. Às mulheres escravas que preferiram o suicídio e o aborto à maternidade para

<sup>39</sup> Larwsonbody pontuou que, de acordo com o sacerdote, a libação a ser feita deveria abrir qualquer atividade e ser realizada bem cedo pela manhã, hora em que os ancestrais ainda não teriam se retirado. Contudo, como o grupo desconhecia esse detalhe, não se organizou para fazer o ritual mais cedo. Como o sacerdote havia feito uma cerimônia de libação no cemitério dos escravizados do Moule para todos os ancestrais de Guadalupe e além, então aquele ritual seria apenas simbólico. Larwsonbody explicava que o Sol estava muito alto e que, portanto, os ancestrais já haviam se retirado.

os senhores de escravos. A todos os escravos africanos ou *créoles* que nunca se resignaram e que multiplicaram os movimentos de resistência e revolta contra o regime desumanizante da escravidão mercantilista. A todos os libertos, negros e livres de cor que tomaram a causa pelos irmãos que continuaram escravos até a abolição final no século XIX. A todos os novos livres, em particular aos cultivadores sem terra, que continuaram, após as últimas abolições, a luta nas plantações e usinas por um salário decente, sem o qual seu nascimento à socialidade seria vã. A todos os libertos e novos livres que lutaram contra os plantadores para adquirir uma parcela de terra onde poderiam reagrupar sua parentela e produzir um homem livre à nova socialidade. Aos transplantados indianos e congoleses, estrangeiros absolutos, que assumimos como selvagens, após a abolição de 1848, para darmos prosseguimento à obra colonial. A todos os mártires e heróis de nossa história: a Jean Louis, na origem de importante revolta colonial, Solitude, Delgrès, Toto, Ignace, Massoto, Palerme, seus companheiros, e Gertrude, de Petit Bourg. A todos os sindicalistas do movimento operário agrícola e industrial que combateram para que os negros pudessem realizar seu nascimento à socialidade e humanidade. Aos operários agrícolas que morreram sob a repressão policial de 14 de fevereiro 1952. A Nestor e todas as vítimas da repressão colonial de maio de 1967 que continuaram anônimas. A Jacques Binno, militante da CGTG e LKP,<sup>40</sup> caído sob balas na noite de 18 de fevereiro de 2009. Permitam-me que eu associe nossos amigos *tanbouyè* aos *tanbouyès* que guardaram e transmitiram a grande tradição *ka*, cuja memória e obra o CIPN escolheu honrar através do espaço internacional do *ka* e de tambores do sul de Petit Cannal [...]. A todos dizemos: “Venham nos encontrar”.

---

**40** CGTG – Confédération Générale du Travail de la Guadelupe [Confederação Geral do Trabalho de Guadalupe]. LKP – Lyannaj Kont Pwofitasyon [Solidários contra a Exploração]; surgiu em 2009, na conjuntura da greve geral.

De joelhos e descalço, o sacerdote despejou água, água de coco, groselha, caldo de cana, rum e uma bebida alcoólica à base de dendê numa cabaça, à beira-mar. O álcool, nessas ocasiões, explicou-me Larwsonbody, é usado para dar força aos ancestrais contra os inimigos. Em seguida, olhando para o mar, o sacerdote declamou algumas palavras em yorubá, tomou a cabaça nas mãos e fez a libação. Larwsonbody também tirou os sapatos e se colocou de joelhos. Todos estavam dispostos num círculo em volta dele e do sacerdote. Larwsonbody fez nova mistura das substâncias e, de joelhos, tomou nas mãos uma segunda cabaça, erguendo-a em direção ao mar. Proferiu algumas palavras em sua língua materna, de um grupo étnico proveniente da Guiné-Bissau. Em seguida, o líquido foi despejado no chão aos poucos, em diferentes lugares e direções, realizando a libação. Os dois despejaram novamente os líquidos em três cabaças e tomaram um pouco de cada uma das misturas. Cada um levou a cabeça ao solo por um momento; em seguida, levantaram-se.

O sacerdote disse que quem quisesse poderia fazer os mesmos procedimentos. Alguns dos presentes, descalços e ajoelhados, pronunciaram palavras e fizeram libações. Todos agradeceram, pediram proteção, força e coragem aos ancestrais, destacando que “continuavam na luta” e “seguiam seus passos” para um futuro melhor aos descendentes, de modo que todos os ancestrais pudessem, enfim, descansar em paz e com tranquilidade. Lembravam, homenageavam e honravam os ancestrais naquele momento e os convocavam para que testemunhassem suas lutas e sofrimentos. Dessa forma, os presentes poderiam sentir na consciência, no corpo e na alma um pouco do que os ancestrais viveram. Marbeuf, Line, Jaklin, Marie Gwadloup e Josette fizeram o ritual. Todos estavam bastante emocionados e choravam muito.

Luc tomou a palavra e lembrou que, após a Batalha de Baimbridge, 150 resistentes foram fuzilados ali em Fouillole. Em homenagem aos mortos, perseguidos, deportados, executados, enfim, a todos os combatentes de 1802 e a “todos os ancestrais, que desde a África até hoje são desqualificados e sofrem”, em sinal de reconhecimento, o grupo lhes ofereceu um arranjo de flores e plantas locais. Dispostas em um barco de madeira e ao som do *lambi*, as oferendas foram depositadas nas águas por Marbeuf.

Após uma canção que pedia luz para os ancestrais e para os presentes, Jaklin tomou a palavra e explicou a iniciativa do CIPN de lutar para que, em cada cemitério do arquipélago, onde muitas pessoas passavam com frequência, fosse erguido um monumento em homenagem aos ancestrais, em grande parte enterrados de modo ou em local inadequado: “[...] para que os guadalupenses pudessem agradecê-los, reconhecê-los, honrá-los e homenageá-los finalmente”.

Os que haviam feito as libações estavam ainda muito emocionados, dizendo que tinham experienciado algo muito forte, significativo e sobrenatural. Diziam sentir que os ancestrais não só haviam recebido a homenagem como estavam presentes. Seguimos para o Parvis des Droits de l’Homme Guadeloupéen et des Réparations.<sup>41</sup> Luc explicou a iniciativa, concretizada ao final do Encontro pelas Reparações. Em nome dos ancestrais esquecidos – que, após conseguirem a liberdade, se viram diante de sua revogação –, ele apontava para a urgência e a necessidade das reparações. Outras intervenções foram feitas, seguidas de declamações de *slam*<sup>42</sup> e de um longo momento de *gwoka*. Line insistia para que, a cada momento finalizado, disséssemos três vezes “Axé”, o que foi seguido pelo grupo. À noite, dirigimo-nos ao cemitério para uma cerimônia no túmulo de Jacques Nestor – algo de que trataréi mais adiante.

No dia seguinte, o CIPN participou, junto com a Union populaire pour la Libération de la Guadeloupe (UPLG),<sup>43</sup> de uma cerimônia na estela de Louis Delgrès, em Matouba. A presidente da UPLG lembrou que algumas associações assinaram um pacto de continuar a luta de Delgrès e dos outros combatentes. Além da UPLG e do CIPN, a Fos pou Konstwui Nasion Gwadloup (FKNG),<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Átrio dos Direitos do Homem Guadalupense e das Reparações.

<sup>42</sup> Poesia falada de protesto que surgiu nos EUA nos anos 1980 a partir da comunidade negra e que se difundiu nas últimas décadas para outros países. Acontece, em geral, no formato de batalhas.

<sup>43</sup> União Popular pela Libertação de Guadalupe.

<sup>44</sup> Força para Construir a Nação Guadalupe.

o Collectif des Patriotes Guadeloupéens (Copagua),<sup>45</sup> o Parti Communiste Guadeloupéen (PCG)<sup>46</sup> e outros firmaram esse compromisso e continuaram na luta, apesar das dificuldades – ressaltou. Após as homenagens feitas pela prefeitura da comuna de Saint Claude, os *camaradas* presentes tiraram das flores e plantas depositadas as faixas que tinham a bandeira francesa e o nome dos conselhos e prefeituras, mantendo apenas as oferendas. Iniciamos então a cerimônia, cujo intuito era honrar os ancestrais de 1802, lembrar os crimes cometidos e reconhecer as diferenças e particularidades da nação Guadalupe, como assinalava um dos intervenientes. A cerimônia transcorreu com algumas falas. A estela ficava à beira de uma estrada com considerável tráfego de automóveis, na entrada da antiga *habitation* D'Anglemont. A circulação contínua de carros e os ruídos interferiam no momento de encontro com os ancestrais que os presentes buscavam realizar. O grupo dizia que era impressionante ver a quantidade de manifestações na estela e a mobilização de autoridades e de muitos guadalupenses. Um dos *camaradas* destacou que anos atrás eram militantes e “patriotas”, como Biab’s e Celestin, que mantinham a estela e que minimamente preservavam e tentavam resgatar o que a maioria ignorava e/ou condenava como “coisa de independentista”. Os oradores admitiam que houve um progressivo e intenso reconhecimento da cultura e história locais, mas que aquilo era bastante recente. Contudo, lembrando os fatos ocorridos, lendo falas de Delgrès e outros heróis de 1802, destacando as datas e fatos importantes, assinalavam o quanto ainda era preciso avançar e denunciavam a situação e os problemas de Guadalupe, bem como a necessidade de continuar a luta. Em seguida, ofereceram flores e plantas, que foram depositadas na base do monumento. Finalizaram com a canção que Jaklin e outros amigos me diziam ser o “hino de Guadalupe”, composta pelo famoso *tanbuyè*<sup>47</sup> Gerard Lockel.

---

<sup>45</sup> Coletivo de Patriotas Guadalupenses.

<sup>46</sup> Partido Comunista Guadalupense.

<sup>47</sup> Tocador de *ka*, músico especialista no *gwoka*.

**Chanté Nasyonal Gwadloup**

Gwadloupéyen, Gwadloupéyenn  
 Gwadloup an danjé  
 Nou pé pa rété konsa  
 Fo nou mèt tout' fòs an nou  
 Adan on sèl konba  
 Pou nou rézisté  
 Dè jou an jou  
 Lenmi ka anvayi nou  
 Fò nou fè atansyon  
 Tan ka pasé  
 Gwadloupéyen, Gwadloupéyenn'  
 Nou tout' ka doubout'  
 Tout' ansanm  
 Pou nou pé  
 Sové péyi la é gannyé libèté an nou  
 Sové péyi la é gannyé libèté an nou  
 É gannyé libèté an nou...  
 Gwadloupéyen, Gwadloupéyenn'  
 Gwadloup an danjé (2x)

**Canção Nacional Guadaloupe**

Guadalupenses, guadalupenses  
 Guadalupe em perigo  
 Não podemos permanecer assim  
 Temos que colocar nossas forças  
 Num só combate  
 Para resistirmos  
 A cada dia  
 O inimigo nos invade  
 Temos que tomar cuidado  
 O tempo está passando  
 Guadalupenses, guadalupenses  
 Todos nós de pé  
 Todos juntos  
 Para podermos  
 Salvar este país e ganhar nossa liberdade  
 Salvar este país e ganhar nossa liberdade  
 E ganhar nossa liberdade  
 Guadalupenses, guadalupenses  
 Guadalupe em perigo (2x)

**1967**

Conforme um dos *camaradas* observou na homenagem a Delgrès: “A história do nosso povo é uma corrente, uma cadeia contínua que deve ser conhecida”. Nessa espécie de espiral ou *continuum* histórico, outras lutas da população foram inscritas. No cemitério de Pointe-à-Pitre, o CIPN, o Nwar Dea, a UPLG e outras organizações se reuniram no túmulo de Jacques Nestor após as cerimônias aos mártires de 1802, naquele mesmo dia 27 de maio de 2014 – não por acaso, data da comemoração oficial da abolição de 1848 protagonizada por *papa Schoelcher*. Não eram incomuns manifestações e eventos no cemitério – participei, por exemplo, de pelo menos quatro ao longo do trabalho de campo, em homenagem e honra aos *konbatans* (combatentes) de Guadalupe, como o *tanbuyè Vélo* e o poeta e escritor nacionalista guadalupense Sonny Rupaire, que lutou na Guerra da Argélia ao lado dos argelinos. Diferente do caráter oficial e do sentido

de homenagem a Schoelcher, o encontro diante do túmulo de Nestor foi marcado por intensa emoção. Os presentes pareciam sentir a dor da perda de pessoas que nem mesmo tinham conhecido, revivendo suas trajetórias de luta e circunstâncias da morte. Era o momento de se conectar diretamente com esses antepassados, na certeza de que eles estavam presentes.

Na ocasião, os *camaradas* lembraram o enterro recente de um “companheiro patriota”. No momento em que se referiam às lutas passadas, era impossível não falar daquelas do presente. Luc dizia que a homenagem àqueles companheiros – Jacques, morto em 1967, ou Michel, que morrera havia poucos dias – era o momento de testemunhar à audiência o que os grupos estavam fazendo e de realizar uma avaliação. Perguntava se estava fazendo o suficiente, indo pelo “bom caminho”. Não tinha certeza das respostas, mas sabia e se satisfazia em saber

que, através de Jacques e Michel, e de outros *camaradas*, nós, os patriotas, nos encontramos, pois, no final das contas, mesmo com diferenças, todos estamos no mesmo combate: liberar o país, prestar homenagens ainda a todos aqueles que antes de nós lutaram pela liberdade. E acredito que o conceito de liberdade não está fora de moda. Mais do que nunca, a exigência é a liberdade, nos assumir, nos construir, ser o que somos e viver como povo livre no seio do Caribe.

A ideia de “liberdade”, agenciadora de múltiplos significados e associada a diferentes temporalidades e atores, ganhava um sentido específico. A liberdade que reivindicavam – de encontrar-se, de reconstruir-se como descendentes – incluía a presença desses sujeitos, os antepassados, os ancestrais e suas lutas. Por intermédio deles, meus interlocutores se reconheciam e se constituíam como pessoas, como *afro-guadalupenses*, e se tornavam ativistas. A cada relato e intervenção, a inscrição “1967” se fazia presente.

### *Camaradas*

As variadas narrativas de maio de 1967 feitas pelas associações, população, historiadores, cientistas sociais e até pela imprensa e autoridades

combinam diferentes modos de compreender os sentidos, o contexto e os efeitos daqueles acontecimentos. Os envolvidos e o número de mortos são, além disso, matéria de controvérsias.<sup>48</sup>

‘Maio de 1967’ começou em março. Na ocasião, Snrsky, um tcheco naturalizado francês e dono de uma sapataria em Basse-Terre, ordenou que seu pastor-alemão atacasse um deficiente físico. “Dis bonjour au nègre”,<sup>49</sup> teria dito o comerciante. Balzinc, um negro guadalupense que trabalhava como sapateiro ambulante próximo à sapataria de Snrsky, ficou gravemente ferido. Snrsky não escondia seu já declarado racismo contra os guadalupenses. O incidente deu início a uma revolta popular. A sapataria foi destruída e os carros de Snrsky foram incendiados, enquanto a população o procurava. As forças da ordem pública não conseguiam conter os manifestantes. Mesmo não tendo havido mortos e feridos graves conhecidos, foram três dias de reações ininterruptas, manifestações e ameaça frontal à autoridade, durante as quais a população passou a reivindicar não apenas punição ao racista, mas também direitos sociais, trabalho para a juventude, entre outras demandas.

Reivindicações bem formuladas e de caráter político demostravam que militantes comunistas, nacionalistas e anticolonialistas, alguns bastante conhecidos na cena política local, faziam parte do movimento. As autoridades identificaram alguns protagonistas, em especial aqueles ligados ao Groupe d’Organisation Nationale de la Guadalupe (Gong).<sup>50</sup> Há versões do incidente em que o próprio Balzinc aparece como “simpatizante comunista”. Para restabelecer a ordem, as autoridades locais convocaram reforços da França e da Martinica, mas, quando essas forças chegaram ao local, não tiveram tempo de atuar, pois as manifestações já haviam

**48** Sobre maio de 1967, uma literatura variada foi produzida, abrangendo desde a reunião de testemunhos e documentos até tentativas de estudo com vários recortes disciplinares e teórico-metodológicos. Ver Gama e Sainton (1985), Cogasod (1981), Copagua (2003), Diviale (2007) e Farrugia (1968). Para a história política do pós-Segunda Guerra Mundial em Guadalupe, com atenção ao evento de 1967, ver Sainton (2012).

**49** “Diga bom-dia ao negro.”

**50** Grupo de Organização Nacional de Guadalupe.

cessado. Os *Puma* franceses, esquadrão especializado da polícia móvel, ou *képis rouges* (quepes vermelhos), como eram denominados pelos integrantes do Voukoum, permaneceram no território, já que as autoridades locais temiam novos eventos.

A situação permaneceu aparentemente tranquila, ainda que se percebessem perseguições, controle e processos contra militantes e até membros presunidos do Gong. A população estava descontente com a situação econômica a qual vivia e com seu *status* político e social, e as ações estatais não eram suficientes. O Estado, ao contrário, ignorava as reivindicações, além de proteger Snrsky e perseguir os manifestantes. Em maio de 1967, uma greve dos trabalhadores da construção civil se estendeu por mais de uma semana. No dia 26, em Pointe-à-Pitre, uma tentativa de negociação entre o sindicato de trabalhadores e representantes dos patrões – todos de empresas metropolitanas que realizariam renovações urbanas – não teve sucesso.

A tensão e o conflito entre os trabalhadores descontentes e as forças da ordem somaram-se aos rumores em torno do caso Balzinc. Um representante patronal teria dito durante a reunião a seguinte frase: “Lorques les nègres auront faim, ils reprendront le travail”.<sup>51</sup> Assim que o representante saiu do prédio onde transcorriam as negociações, uma confusão deu início a uma grande manifestação e revolta. Os confrontos foram violentos: trabalhadores jogavam pedras, garrafas e cascos de *lambis* contra os policiais que tentavam conter, reprimir e repreender os manifestantes. As patrulhas armadas, com autorização dos políticos locais, não demoraram a responder com rajadas de tiros. A notícia dos primeiros mortos e feridos fez com que o movimento se ampliasse e se estendesse por várias regiões de Pointe-à-Pitre. Os *Puma* foram convocados: a noite do dia 26 de maio e o dia 27 de maio de 1967 são descritos como um verdadeiro massacre.

<sup>51</sup> “Quando os negros tiverem fome, eles retornarão ao trabalho.” Alguns historiadores dizem que a frase nunca foi pronunciada, ao menos não nesses termos (Sainton, 2012, p. 360). Meus interlocutores, contudo, afirmam, com base no testemunho de *camaradas* que estiveram presentes no evento, que ela foi dita claramente – se não nessas exatas palavras, algo similar e com o mesmo conteúdo. O representante patronal, ao perceber o que tinha feito, começou a negar a declaração.

As forças da ordem atiraram indiscriminadamente contra a população de manifestantes e não manifestantes, com confrontos, perseguições e ataques nas ruas e nos campos, invasões de prédios e casas, fuzilamentos e execuções sumárias. Há relatos de mortos encontrados na subprefeitura de Pointe-à-Pitre, nas ruas, nas casas, nos hospitais, nas casernas após tortura militar, nos campos próximos e até nos velórios das primeiras vítimas, já que a força policial alvejara indiscriminadamente as cerimônias fúnebres.

Existe muita polêmica e grande discrepância em torno do número de mortos. Os arquivos relativos ao evento são sigilosos e ainda não podem ser abertos. Segundo Sainton (2012), as estimativas oficiais, publicadas na imprensa da época e retiradas de telegramas de autoridades, indicam apenas cinco ou sete mortos declarados e, mais ou menos, sessenta feridos (pouco mais de dez declarados oficialmente). A maior parte dos guadalupenses, contudo, em especial meus interlocutores, reivindica muito mais que isso, contabilizando até duzentos mortos. Na ocasião, os movimentos nacionalistas estimaram cerca de quarenta mortos e centenas de feridos entre manifestantes e não manifestantes. Em 1985, o socialista e então secretário de Estado responsável pelos Départements d'outre-mer e Territoires d'outre-mer (DOM-TOM),<sup>52</sup> Georges Lemoine, declarou 87 mortos. Esse é o número que o CIPN reivindica (CIPN, 2014), embora outros militantes e testemunhas do fato ainda o considerem subestimado. Ao menos oito vítimas fatais foram identificadas pelas associações nos últimos anos, sendo Nestor o único que era comprovadamente um manifestante presente desde os primeiros momentos da revolta e do conflito, o qual foi morto com um tiro nas costas, na Place de la Victoire.

Além de estar inscrito em monumentos que o CIPN ergueu na Place de la Victoire, o evento de maio de 1967 deixou marcas nos corpos de alguns dos *camaradas* das associações. Um dos membros mais velhos, e que retornara ao CIPN em 2015, havia sido ferido no conflito e, desde então, tido a mobilidade de uma das pernas comprometida. Ele se lembrava do acontecimento com muito sofrimento e emoção. Reclamava das dores

---

<sup>52</sup> Departamentos de Ultramar e Territórios de Ultramar.

contínuas e das limitações que os ferimentos lhe causavam. Ao mesmo tempo, externava certo orgulho de ter feito parte da manifestação em prol dos direitos dos trabalhadores, uma manifestação, de sua perspectiva, com caráter antirracista e contra as injustiças do Estado.

Diante do túmulo de Nestor, todos os presentes nas celebrações de maio sentiam a necessidade de falar algo, oferecer detalhes sobre os acontecimentos, suas experiências pessoais e relações com o fato, mesmo que fossem apenas crianças na ocasião. De diferentes modos, todos reforçavam que eram a continuidade do movimento de 1967, que mantinham o combate e as lutas e que o evento de celebração os conformava substancialmente. Havia ainda o esforço não apenas de identificação, mas também de traçar uma afiliação política. Citavam pessoas que tiveram papel preponderante em suas escolhas de participar das associações e da militância, apresentando a si mesmos como seus herdeiros diretos. Ao lado dessa ‘afiliação política’ havia também, muitas vezes, uma relação consanguínea e de parentesco relacional ou biológico envolvida. Durante meu campo, não demorou para que as pessoas se lembressem de parentes e traçassem genealogias que ligavam suas famílias aos mártires e participantes do movimento. Esse tipo de genealogia e identificação foi recorrente ao longo dos meus encontros com membros das associações. Christian, com frequência, assinalava as relações de parentesco de membros de várias associações, grupos e movimentos de Guadalupe: “Somos todos uma grande família”.

Havia, é claro, dissenso. Para as autoridades da época, os eventos foram de responsabilidade dos movimentos e militantes nacionalistas e anticolonialistas, que, a partir de março daquele ano, foram considerados a principal ameaça contra a integridade do Estado. Desde então, uma organização contra possíveis insurreições começou a ser elaborada e orientada por uma lógica de guerra (Sainton, 2012). Nos dias que se seguiram aos eventos de maio, repressões, violências e prisões foram realizadas, sobretudo contra os militantes do Gong, considerados supostamente responsáveis. Os primeiros processos judiciais contra os chamados “arruaceiros” e “rebeldes” tiveram início. Para o historiador Jean-Pierre Sainton (2012), o conflito não foi racial ou resultado de um embate social específico, mas consequência de uma sociedade bloqueada e de uma situação social e política

explosiva. As tensões materiais e emocionais da sociedade guadalupense do período, a ineficácia das respostas políticas e o inesperado nível de reatividade dos jovens resultaram numa reação popular violenta diante de um Estado que buscava (e se estruturava para) combater insurreições armadas com conteúdos de transformação e ruptura permanentes, e que, desde março, já tinha escolhido o Gong como responsável pelos acontecimentos e como ameaça concreta ao sistema. O Estado respondeu aos problemas específicos de Guadalupe, aos descontentamentos da população contra as injustiças, com sua cultura de repressão às guerras de libertação que enfrentava, querendo combater supostas rebeliões armadas e reprimir a população que as apoiava, quando, na prática, não se tratava disso. As próprias investigações sobre o Gong chegaram à conclusão de que, se havia essa intenção, não havia a capacidade para colocá-la em prática. Não foram encontrados culpados, mas os processos contra os nacionalistas, instaurados depois de março, continuaram (Sainton, 2012, p. 364-367).

Para meus interlocutores, contudo, o colonialismo estava sendo atacado, mesmo que não houvesse possibilidade concreta de ruptura e de transformação. Os movimentos, tanto em março como em maio, poderiam ter surgido de reações espontâneas da população, indignada com o tipo de tratamento que recebia, com a diferenciação que enfrentava em termos de direitos, com o racismo evidente que sofria no cotidiano e com a situação econômica e social do arquipélago. Entretanto, ela contou, de modo especial, com a participação de associações, as quais eram qualificadas de nacionalistas, independentistas e anticoloniais, por seus planos de ruptura com o Estado francês – que, vale dizer, não eram homogêneos ou consensuais e implicavam diversos projetos e diferentes maneiras de reconstruir as relações entre os territórios.<sup>53</sup> Mesmo não sendo responsáveis diretas pelo desenrolar dos acontecimentos de 1967, como são julgadas pelo Estado francês, que ignora a conjuntura específica e sua própria responsabilidade nos episódios, as associações tomaram parte nos movimentos: colocaram

---

**53** Os projetos contemplavam desde a ruptura total com a França e a formação de um Estado Nacional Independente até a permanência do arquipélago sob a tutela francesa, com concessão de autonomia de diversos níveis.

em pauta suas reivindicações, representando as necessidades, questionamentos e desejos da população. Tornaram-se, assim, expressão de projetos políticos libertadores.

### ***Tempos encadeados***

É possível fazer alguns apontamentos a partir do que observei entre as associações, em especial acompanhando o CIPN e o MIR, bem como a Moose Art e o Voukoum. Havia uma forte preocupação em recuperar e recontar as histórias do arquipélago, para que a população tomasse conhecimento de um passado esquecido e apagado, se orgulhasse dele, tomasse o que era seu, se redescobrisse, se recompusesse e criasse modos de existência específicos. No limite, o objetivo era que as pessoas deixassem de ser e de se tornar “assimiladas” – como definiam aqueles que aderiam aos padrões, modos de vida, pensamentos e cultura branca-europeia-ocidental –, para que de fato se tornassem *afro-guadalupenses*. Nesse processo, era importante reconstruir as relações com os ancestrais – ‘actantes’ importantes que se tornaram presentes –, reconhecê-los, valorizá-los e honrá-los como homens e mulheres, não como escravizados. Assim, foi possível observar dois movimentos distintos. No primeiro, descrito aqui, os atores lembram determinados fatos passados, presentificam e homenageiam antepassados e ancestrais. No segundo, sobre o qual não entrarei em detalhes, fatos passados são vividos e revividos. Por meio desses dois movimentos, ocorrem sobreposições temporais e de composição ontológica, bem como processos de tornar-se ‘ancestral’.

Parece claro que há um encadeamento de inscrições temporais e eventos localizados em diferentes momentos, conformando uma espécie de temporalidade e historicidade em espiral, cíclica. No contínuo histórico-temporal evocado por meus interlocutores, a referência primordial são as lutas e resistências que se repetem continuamente ao longo do tempo. A história das resistências se repetia, e meus interlocutores se identificavam com elas, comparavam-se, colocavam-se como descendência e herdeiros daqueles antepassados e traçavam uma continuidade entre as lutas; por vezes, até se inscreviam nelas, pondo em operação uma fusão de tempos,

rebeldes, causas. Era quando diziam ser os ancestrais do passado, isto é, sentiam ter estado no passado e no presente, vivenciando as várias inscrições temporais.

Enquanto boa parte das associações que acompanhei e com que tive contato reivindicava a África como o início, a raiz e a fonte primordial, criticando inclusive parte da população local que não se reconhecia como descendente de africanos ou que sequer traçava algum paralelo ou relação com o continente, tudo começava a acontecer e a fazer sentido no Caribe, uma vez que a vinda forçada da África figura como um ponto de ruptura fundamental. Sobre histórias passadas comemoradas, recontadas e revividas, havia, portanto, como primeira referência as lutas e resistências escravizadas, a *mawonage*.<sup>54</sup>

Nos diálogos com meus interlocutores, a utilização desse termo abarcava múltiplos sentidos. Designava o simples ato de os africanos e seus descendentes escravizados fugirem das *habitations* e/ou da esfera de domínio de seus senhores. Referia-se aos escravizados em fuga, aos “*esclave en marronnage*”, “*les nègre marron*” ou “*nèg mawon*”, cujas razões, objetivos e intenções eram vários. O termo denotava também a construção de comunidades às margens do sistema escravista, o que, devido ao tamanho do arquipélago, não foi muito frequente ou pelo menos não teve longa duração e/ou dimensão significativa. E, como me dizia Sonia, a expressão também designava a resistência cotidiana, discreta, negociada ou escondida, na preservação, recriação e invenção de costumes e tradições que dessem sentido à vida de africanos e seus descendentes. Eram atos de *mawonage* tudo que significasse algum tipo de alternativa e subversão às leis, às lógicas e à ordem estabelecidas, quaisquer atos de resistência no

<sup>54</sup> O conceito é utilizado por vários autores das ciências sociais para descrever práticas e concepções ligadas à resistência, às recriações e às invenções relacionadas a várias dinâmicas no contexto das Antilhas (Burton, 1995). As visões sobre o *nègre marron*, símbolo importante no imaginário caribenho, variaram ao longo do tempo de acordo com os grupos sociais que o reivindicavam e seus objetivos (Reinhardt, 2006). Desse modo, vários significados lhe são atribuídos, segundo a conjuntura e a discussão em que é acionado (Jolivet, 1987, 1989, 2002; Price, 1973).

cotidiano de modo a preservar e recriar aspectos fundamentais dos modos de existência daqueles em posição subalterna, quaisquer territórios alternativos aos lugares da ordem e da disciplina aos quais estavam submetidos. *Mawonage* é, ainda, um conceito utilizado para se referir às lutas e às resistências contemporâneas. Luc me explicava que, ao escapar da prisão após ser capturado por sua atuação na luta pela independência do arquipélago, estava em *mawonage*. Quando os amigos surinameses de meus interlocutores negavam que no passado a *mawonage* tivesse existido em Guadalupe, estes retorquiam que ela não apenas existiu, como ainda existia.

Bonilla (2012) analisa as maneiras pelas quais as relações, conceitos e categorias do passado de exploração e resistência, em especial a *marronagem*, são invocadas e reimaginadas no seio do movimento dos trabalhadores de Guadalupe. O passado é um plano epistemológico através do qual formas contemporâneas de mobilização política são compreendidas e reinterpretadas, ao mesmo tempo que o movimento dos trabalhadores é um lugar de produção de conhecimento histórico. Para a autora, a *marronagem* não é apenas um modelo de resistência, mas uma maneira particular de pensar soberania e autonomia em Guadalupe. Acompanhando meus interlocutores, contudo, percebi que, ao acionarem e inscreverem a *marronagem* em ocasiões como as descritas, o que emergia era mais do que lembranças, construção de memórias coletivas, conhecimento histórico, elaboração de projeto político (Bonilla, 2011) ou recursos explicativos; eram momentos de, a partir de discursos, artefatos, espaços, corpos e *performances*, sobrepor tempos, vivenciar outras historicidades, presentificar e sentir os ancestrais e, assim, direcionar novas lutas e existências.

Evocavam-se, igualmente, 1802 e a Guerra de Guadalupe, seguidos pela reescravização e, após mais de quarenta anos, pela abolição definitiva. A partir de então, a sociedade pós-escravista das *habitations* parece ter perdurado até o fim da primeira metade do século XX, sem grandes rupturas. O fato mais marcante é o progressivo processo de assimilação, cujo ano-chave é 1946, com a lei da assimilação.<sup>55</sup> As resistências cotidianas

<sup>55</sup> Aimé Césaire, relator da lei, reconhecendo a violência e a polissemia do termo ‘assimilação’, substituiu-o por ‘departamentalização’. Jean-Pierre Sainton (2012) argumenta que a

persistiram, contudo, e a figura dos *vyé nèg* (negros anciões), símbolo de tradições recuperadas, criadas, recriadas e resguardadas, o qual não se (re)configura diante das orientações europeias, é fundamental. É o lugar do tempo antigo, da tradição, *d'an tan lontan*.<sup>56</sup> Os anos 1950 e 1960 são de transformações e de intensificação das lutas sociais. Imediatamente no pós-guerra e nos anos 1950, segundo meus interlocutores, houve uma mobilização importante dos comunistas em Guadalupe, além da formação de partidos que, com essa orientação política, adotaram o programa anticolonialista. Esses partidos, inclusive, começaram a denunciar os apagamentos e esquecimentos que os proclamados universalismo, igualdade e cidadania franceses perpetravam e a reivindicar uma história local.

Os anos 1950 e início dos 1960 foram de grande efervescência, crescimento e politização das organizações estudantis, de alunos antilhanos, guianenses e africanos em Paris, como a Association Générale des Étudiants de la Guadalupe (Ageg). A movimentação também foi intensa nas ilhas, e o grupo que aparecia de maneira mais forte no relato de meus interlocutores era o Gong, criado em junho de 1963 na capital francesa. Ele foi fundado por estudantes guadalupenses e alguns trabalhadores que haviam feito parte do Le Front des Antilles et des Guyanais pour l'autonomie,<sup>57</sup> associação oriunda do movimento estudantil antilo-guianense que funcionou entre 1960 e 1961. O Front tinha como membros fundadores Édouard Glissant e Albert Béville. Findou em 1962, após a queda de um avião na comuna de Deshaies, em Guadalupe, com suas principais lideranças, notamment, Béville.

lei foi apenas a conclusão legislativa e institucional de um processo muito anterior, apesar de sua promulgação ter marcado uma espécie de ano *alpha* da assimilação. O autor, que procura oferecer uma explicação historiográfica para a norma, também destaca que são várias as explicações que a envolvem, abrangendo desde a unanimidade e a adesão popular até o seu caráter anticolonial. São muitas as discussões sobre a lei, suas características e causas, bem como sobre seus efeitos, sobretudo para as relações entre a França e os territórios de ultramar e para o debate sobre nação e nacionalismos.

<sup>56</sup> Expressão créole que significa “no tempo antigo”, “antigamente”.

<sup>57</sup> Frente das Antilhas e Guianas pela Autonomia.

O Gong buscava articular os meios e formular projetos para a independência de Guadalupe. Sua atuação aparecia em destaque nos relatos de meus interlocutores em meio a outras organizações independentistas. Suas lideranças eram vistas como prosseguidoras da luta que assumiriam. Alguns dos primeiros eventos de que o Gong participou e que marcaram sua fundação em Guadalupe foram justamente as homenagens a Delgrès na estela de Matouba. Esta havia sido erigida por Remy Nainsouta, prefeito nacionalista de Saint Claude entre 1945 e 1965, que nos anos 1950 se aproximou do partido comunista. Após maio de 1967, o Gong continuou funcionando, mas se desarticulou no início dos anos 1970 pela repressão oficial e outras questões internas. A partir de então, os movimentos sindicais e trabalhistas passaram a conduzir o debate sobre a independência e as questões concernentes ao arquipélago. Foi o movimento sindical, segundo me contavam, que reivindicou o uso do *créole* em instâncias oficiais e exigiu que o *gwoka* e outros elementos e aspectos da cultura local fossem exibidos e valorizados.

Assim, muitas vezes articulada a essas organizações, mobilizações e militância política, destacava-se, nas narrativas que ouvia, a luta dos trabalhadores. Como relatava Rosan Mounien, membro do LKP, militante e sindicalista histórico, com a abolição da escravidão, os senhores foram indenizados pela perda de mão de obra e mantiveram suas terras intactas, suas *habitations*. A partir de concessões do Estado, poucas terras (e de má qualidade) foram disponibilizadas aos ex-escravizados que se tornaram camponeses. Houve aqueles que se mantiveram na esfera das *habitations*, como colonos parciais, recebendo uma pequena casa para morar com suas famílias e lotes de terra onde deviam plantar majoritariamente culturas para o comércio, sobretudo cana-de-açúcar – sendo que 15% da produção pertencia ao proprietário, justamente a margem de lucro que os ex-escravizados poderiam obter com o cultivo. Apenas uma mínima parte das terras era utilizada para plantações e criações de subsistência. Esses colonos eram ainda obrigados a trabalhar nas plantações da *habitation* como operários agrícolas ou nas usinas como operários industriais, recebendo salários baixíssimos.

As lutas sociais dos anos 1950, sob liderança comunista principalmente, começaram a tentar mudar esse sistema. O Estado colonial e os grandes proprietários, nos primeiros anos da década de 1960, na tentativa de oferecer uma solução para as reivindicações, empreenderam uma reforma agrária. Nesse processo, foram distribuídos pequenos lotes de terra aos camponeses, mas o acesso às propriedades só era possível por meio de financiamentos a partir de empréstimos, a serem pagos em longo prazo. Esse campesinato foi pouco a pouco se encontrando numa situação ainda mais difícil, levando usineiros e proprietários a venderem suas piores terras a preços altíssimos e investirem esse capital na França hexagonal.

Esse sistema econômico, portanto, era baseado na superexploração da mão de obra – diziam os militantes –, aquilo que os economistas chamavam de modelo econômico de *plantation* que sobrevivera à abolição. Nos anos 1970, surgiram, então, sindicatos de trabalhadores e organizações de luta independentistas; com isso, uma série de greves e mobilizações passou a marcar a década. Esses movimentos sociais, atuantes principalmente no setor da cana, abalaram os fundamentos da sociedade pós-colonial, permitindo a “tomada de consciência de classe, identitária e nacional”, como afirmavam meus interlocutores. A estratégia dos grandes proprietários foi causar o desmonte da indústria do açúcar e gerar desemprego em massa. Eles ainda exigiram subvenções do Estado – não para modernizar seus empreendimentos, mas para transferi-los ao setor de distribuição – e fizeram articulações com a classe política para aproveitar ao máximo a venda de suas terras. No fim dos anos 1970, segundo meus interlocutores, 70% das terras e usinas açucareiras pertenciam a duas grandes sociedades francesas, e 30% a dois *békés* martinicanos. Diante da dupla estratégia dos proprietários – desmantelamento e especulação fundiária –, o movimento de camponeses guadalupenses, de uma posição defensiva em que a palavra de ordem era “a terra aos que trabalham”, passaram à fase “tè Gwadloup se tan nous”.<sup>58</sup> Em abril de 1980, iniciou-se um vasto movimento de ocupação de terra no setor da indústria açucareira, culminando com uma

---

<sup>58</sup> “A terra de Guadalupe é nossa.”

distribuição de terras a camponeses, operários agrícolas, pequenos colonos e operários industriais. Esse movimento criou pânico entre políticos, usineiros e o Estado francês. Tais elites rapidamente se rearticularam, e o Estado comprou milhares de hectares de terras das usinas de açúcar, sem nenhum estudo, dando início a uma reforma agrária.

Os proprietários esperavam que a reestruturação ocorresse como as precedentes, porém o movimento agrícola estava mais forte e lutou para conduzir essa reforma. Assim, o ponto de vista dos camponeses prevaleceu: terras do tamanho que achavam necessário foram distribuídas a antigos e novos camponeses e a trabalhadores agrícolas; o sistema de colonos teve seu fim. Para Rosan Mounien, finalmente se assiste à derrocada da economia de *plantation* e à emergência de um campesinato guadalupense. Este se organiza em coletivos para explorar a terra e encontrar subvenções, num movimento de investimentos produtivos e de não exploração fundiária. Dessa maneira, grande parte das terras de Guadalupe passou às mãos dos camponeses guadalupenses, que tinham como compromisso o desenvolvimento e a produção.

A questão da terra é fundamental para todas as associações que acompanhei, já que historicamente foi o que moveu a economia e a vida locais, mesmo que hoje não seja mais assim – Biab's me contou essa história diversas vezes. Comparando Guadalupe ao caso da Martinica, onde as terras continuavam concentradas nas mãos das mesmas elites proprietárias, ele reforçava que, em Guadalupe, como resultado das lutas de que participara ativamente, conseguiram não uma reforma agrária qualquer, mas aquela que de fato fora interessante para os camponeses. A luta atual é fazer com que a população guadalupense possa consumir produtos predominantemente locais e garantir a plena subsistência desses camponeses, que têm competido com os conglomerados e importados.

Nos anos 1970, com o recuo do movimento político independentista, as associações trabalhistas e culturais pareciam predominar, mobilizando-se pela questão nacional e pelos principais problemas locais. Somente nos anos 1980 é que grupos armados – liderados por Luc, Marbeuf e boa parte dos *camaradas* do CIPN – foram criados com o objetivo de alcançar finalmente a liberdade e a independência do arquipélago. A partir dos anos

1990 há uma proliferação de associações políticas e culturais conduzindo os debates e as lutas contemporâneas do arquipélago; elas ainda falam de “liberdade”, mas nem sempre de independência. O projeto de emancipação e independência de Guadalupe em relação à França não é unânime, exceto em associações como FKNG. Contudo, ainda há o acionamento do conceito de “liberdade” com novas formas e conteúdos intimamente relacionados às noções de “reparação” e “autorreparação”.

A cada mês de maio, assim, não apenas se comemorava ou rememorava ‘1802’ e ‘1967’. Entre meus interlocutores e suas redes era possível observar o acionamento, a vivência e o encadeamento destes eventos e processos históricos específicos: *mawons*; 1802; 1967; independentistas; movimento de trabalhadores; associações políticas e culturais contemporâneas. A luta parecia, mais do que continuar, sempre recomeçar, com a mobilização e a inscrição dos eventos anteriores, dos conteúdos, dos artefatos e dos ancestrais numa espécie de espiral e de tempo cíclico. Além disso, no Maio dos Ancestrais, os ‘artefatos de história’ – elementos polissêmicos que acionam e contêm tempos diversos e se fazem presentes em todos esses períodos (como o *gwoka*, o *lambi*, o termo *liberté* e a bandeira vermelha, símbolo das lutas e da resistência, imagem do sangue dos mártires, da busca por liberdade e transformação) – somavam-se aos discursos, *performances*, espaços, monumentos e concorriam para trazer, atualizar e sobrepor esses diversos tempos passados. Estes, assim como informavam os ancestrais e outros elementos, compunham as ações políticas contemporâneas e os processos de encontro e reconstrução das “autorreparações”. Com isso, meus interlocutores diziam que se reencontravam e se reconstruíam como *afro-guadalupenses*.

A narrativa destacava atores e eventos que, continuamente e ao longo da história, estavam em luta e reivindicavam uma pauta de questões em um constante, incessante e contínuo processo. A história contada não era apenas uma maneira de filiar-se e de construir um discurso que balizasse, explicasse e legitimasse seus projetos políticos; ao elegerem determinados eventos e antepassados, ao comemorá-los de maneiras específicas, meus amigos viviam, sentiam e concebiam a história de modo particular. Era de fato uma historicidade que passava pelo sentir, pela experiência corporal

e sensorial, emocional e afetiva. Naquele presente, além disso, vivia-se a história de duas maneiras: continuando e retomando constantemente as lutas no tempo atual, cujas referências eram aquelas passadas, ou empreendendo exercícios de reviver efetivamente o tempo passado.

Apesar de também conceberem a história de modo muito próximo ao dos historiadores – observando as cronologias, os personagens, a historicidade e os artefatos que devem ser considerados em sua construção –, meus interlocutores demonstravam ter uma maneira específica de fazer, conceber e vivenciar a história. Apoiando-me em pistas de pesquisas, como as de Michael Lambek (2002), é possível, de modo análogo, expandir os sentidos da história feita em Guadalupe por não especialistas – Lambek analisa a maneira local dos Sakalava, em Madagascar, de fazer a história, de imaginar continuidades, de inscrever e engajar(-se com) a passagem do tempo e de formular experiências históricas, o que constitui, enfim, a historicidade específica desse grupo. Se meus interlocutores operam na maior parte do tempo com modos conhecidos de pensar a história, em algumas de suas práticas, isso se transforma, sendo preciso, portanto, observar como a relação de um passado e um presente é formulada e compreendida na atualidade, como eles são articulados em um regime de temporalidade específico. Similar ao caso dos Sakalava analisado por Lambek, ainda que em contexto bastante diferente, o passado histórico aqui não é completo; trata-se de um *continuum* entre diferentes tempos.

Assim, embora estejam informados pelas concepções de tempo e historicidade dos historiadores com os quais dialogam, meus interlocutores de Guadalupe também realizam movimentos em que outras concepções de tempo (não linear) e outras historicidades (não limitadas aos marcos cronológicos nem a determinadas lógicas específicas) podem ser observadas.

## REFERÊNCIAS

- ABENON, Lucien-René; CAUNA, Jacques. *Antilles 1789: la Révolution aux Caraïbes*. Paris: Nathan, 1989.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. A propos de 1802, date brûlante de l'histoire guadeloupéenne: de Delgrès et quelques autres questions. *Revue du CERC*, n. 1, p. 68-81, 1984.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. *Delgrès: la Guadeloupe en 1802*. Paris: Karthala, 1986.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. *La Guadeloupe, les Antilles et la Révolution Française: itinéraires*. Pointe-à-Pitre: Office Régional du Patrimoine Guadeloupéen, 1991.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. *La Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution et de l'Empire, 1789-1804*. Paris: Karthala, 1992.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. *Les Antilles française de leur découverte à nous jours*. Paris: Editions Désormeaux, 2001.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. *Colóquio 1802 en Guadeloupe et à Saint-Domingue: réalités et mémoires*. Actes du Colloque de Saint Claude, 2-3 mai 2002. Gourbeyre: Société d'Histoire de la Guadeloupe, 2002.

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques; BÉLÉNUS, René; RÉGENT, F. *La Rébellion de la Guadeloupe, 1801-1802*. Gourbeyre: Société d'Histoire de la Guadeloupe, 2002.

ANDUSE, Roland. *Joseph Ignace, le premier rebelle: 1802, la révolution antiesclavagiste guadeloupéenne*. Pointe à Pitre: Editions Jasor, 1989.

BALET, Jules. *La Guadeloupe, renseignements sur l'histoire: la flore, la faune, la géologie, la minéralogie, l'agriculture, le commerce, l'industrie, la législation, l'administration*. Basse-Terre: Imprimerie du Gouvernement, 1895.

BANGOU, Henri. *La période révolutionnaire à la Guadeloupe*. Pointe à Pitre: Office Municipal de la Culture, 1979.

BANGOU, Henri. *La révolution et l'esclavage à la Guadeloupe: 1789-1802*. Paris: Messidor/Editions Sociales, 1989.

BÉLÉNUS, René. 6 mai 1802: le général Richépanche arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre. In: LAMECA (ed.). *1802: la rébellion en Guadeloupe*. [S. l.; s. n.], 2002a. Disponível em: [http://www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802\\_05\\_06.htm](http://www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm). Acesso em: 20 jan. 2017.

BÉLÉNUS, René. L'Agitation politique en Guadeloupe entre 1794 et 1802. In: LAMECA (ed.). *1802: la rébellion en Guadeloupe*. [S. l.; s. n.], 2002b. Disponível

em: <http://www.lameca.org/dossiers/1802/articles/agitation.htm>. Acesso em: 20 jan. 2017.

BONILLA, Yarimar. The past is made by walking: labor activism and historical production in postcolonial Guadeloupe. *Cultural Anthropology*, v. 26, n. 3, p. 313-339, 2011.

BONILLA, Yarimar. Le syndicalisme comme marronage: épistémologies du travail et de l'histoire en Guadeloupe. In: WILLIAM, Jean-Claude; RENO, Fred; ALVAREZ, Fabienne (ed.). *Mobilisations sociales aux Antilles: les événements de 2009 dans tous leurs sens*. Paris: Karthala, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

BRAUDEL, Fernand. Civilização material e capitalismo, séculos XV-XVIII. Lisboa: Cosmos, 1970.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico*. São Paulo: Martins Fontes, 1984. 2 v.

BRAUDEL, Fernand. Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 3 v.

BURTON, Richard D. E.; RENO, Fred. (org.). *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe, and French Guiana today*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1995.

CALIMIA-DINANE, Nathalie. Chronologie. In: BONNIOL, Jean-Luc. *La Guadeloupe en bouleverse: 20 janvier 2009-4 mars 2009*. Pointe-à-Pitre: Éditions Jasor, 2009.

CHIVALLON, Christine. *L'esclavage, du souvenir à la mémoire: contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris: Karthala-Ciresc, 2012.

CIPN. *La Guerre de Guadeloupe et la révolution anti-esclavagiste: maio 1802*. Guadeloupe: CIPN, 2001.

CIPN. Comité International des Peuples Noirs. Guadeloupe: CIPN, 2014.

COGASOD. *Le proces des guadeloupeens: 18 patriotes devant la Cour de Sûreté de l'Etat français (19 février-1er mars 1968)*. Paris: Editions L'Harmattan, 1981.

CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

COPAGUA, le collectif des patriotes guadeloupéens. *Mai 1967: pour servir l'histoire et la mémoire Guadeloupéenne*. Burat: Copagua, 2003.

DANQUIN, Léon-Rameaux. Contributions à une étude sur l'insurrection anti-esclavagiste de mai 1802. Basse-Terre: Conseil Départemental de la Guadeloupe, 1882.

DANQUIN, Léon-Rameaux. Delgrès: figure du tragique. *Études Guadeloupéennes*, n. 6, p. 67-130, 1994.

DANQUIN, Léon-Rameaux. La Guadeloupe: un pays malade de son passé. In: SERVA, Cyril (ed.). *De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation*. Pointe-à-Pitre: Editions Jasor, 2001. p. 65-108.

DIVIALLE, Céline. *Les événements de 1967 en Guadeloupe à travers la presse, mémoire de master 2 d'histoire*. Saint-Claude, Guadeloupe: Université des Antilles et de la Guyane, juin 2007. Sous la direction di Pr. Danielle Bègot.

DUBOIS, Laurent. *Les esclaves de la République*: l'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

DUBOIS, Laurent. Haunting Delgrès. *Radical History Review*, n. 78, p. 166-177, 2000.

DUBOIS, Laurent. "Citoyens et Amis!" Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l'époque révolutionnaire. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, v. 58, n. 2, p. 281-303, 2003.

DUBOIS, Laurent. La restauration de l'esclavage à la Guadeloupe, 1802-1802. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 53/54, p. 149-161, 2004a.

DUBOIS, Laurent. *A colony of citizens*: revolution and slave emancipation in the French Caribbean, 1787-1804. Williamsburg; Chapel Hill: Omohundro Institute for Early American History and Culture; University of North Carolina Press, 2004b.

DUBOIS, Laurent. Solitude's statue: confronting the past in the French Caribbean. *Outre-Mers*, Saint-Denis, n. 94, p. 27-38, 2006.

FARRUGIA, Laurent. *Le fait national guadeloupéen*. Paris: Camus & Cie, 1968.

FRANÇOIS, Hartog. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

- GAMA, Raymond; SAINTON, Jean Pierre. *MÉ 67: mémoire d'un évènement*. Pointe-à-Pitre: Société Guadeloupéenne d'Edition et de Diffusion, 1985.
- GELL, Alfred. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg, 1992. (Explorations in Anthropology).
- GUERIN, Daniel. *Les Antilles décolonisées*. Paris: Présence Africaine, 1956.
- HERZFELD, Michael. *A place in history: social and monumental time in a Cretan town*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- HERZFELD, Michael. *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- JOLIVET, Marie-José. La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schoelchérisme au marronisme. *Cahiers d'Études Africaines*, n. 107-108, p. 287-309, 1987.
- JOLIVET, Marie-José. La démarche comparative dans l'approche des processus identitaires caribéens: contraintes et exigences d'un projet scientifique. In: JOLIVET, Marie-José (ed.). *Questions d'identités comparées*. Paris: Orstom, 1989.
- JOLIVET, Marie-José. Mémoire caraïbe, mémoire caribéenne et histoire coloniale. *Ethnologie Française*, v. XXXII, n. 4, p. 734-740, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard; Le Seuil, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2011.
- LACOUR, Auguste. *Histoire de la Guadeloupe*. Basse-Terre: Société d'Histoire de la Guadeloupe, 1979. [1860]. 4 tomos.
- LAMBEK, Michael. The past imperfect: remembering as moral practice. In: ANTZE, Paul; LAMBREK, Michael. *Tense past: cultural essays in trauma and memory*. Londres: Routledge, 1996.
- LAMBEK, Michael. *The weight of the past: living with history in Mahajanga*. Madagascar: Palgrave Macmillan, 2002.
- LARA, Oruno. *La Guadeloupe physique, économique, agricole, commerciale, financière, politique et sociale de la découverte à nos jours (1492-1900)*. Paris: Nouvelle Librairie Universelle, 1921.

- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Changer de société*: refaire de la sociologie. Paris: La Découverte, 2006.
- LAUMUNO, Marie-Hélène. *Gwoka et politique en Guadeloupe*: 1960-2003, 40 ans de construction du ‘pays’. Paris: L’Harmattan, 2011.
- LAUMUNO, Marie-Hélène. *Et le Gwoka s'est enraciné en Guadeloupe*: chronologie d'un patrimoine culturel immatériel sensible. Pointe-à-Pitre: Editions Nestor, 2012.
- LEIRIS, Michel. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris: Unesco-Galimard, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: Unesco, 1952.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: La Haye, Mouton & Co., 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Pocket, 1990.
- MARTIN, Michel Louis; YACOU, Alain. *De la Révolution Française aux révolutions créoles et nègres*. Paris: Editions Caribéennes, 1989.
- MARTIN, Michel Louis; YACOU, Alain. *Mourir pour les Antilles*: indépendance nègre ou esclavage: 1802-1804. Paris: Editions Caribéennes, 1991.
- NEGRE, Henri. *La rebellion à la Guadeloupe*: 1801-1802. Paris: Editions Caribéennes, 1987.
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. Tome 1: la République.
- PALMIÉ, Stephan. Thinking with Ngangas: reflections on embodiment and limits of “Objectively Necessary Appearances”. *Comparative Studies in Society and History*, v. 48, n. 4, p. 852-886, 2006.
- PALMIÉ, Stephan. Slavery, historicism, and the poverty of memorialization. In: RADSTONE, Susannah; SCHWARZ, Bill (ed.). *Memory*: histories, theories, debates. Nova York: Fordham University Press, 2010.
- PALMIÉ, Stephan. Escravidão, historicismo e a miséria da memorialização. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da (org.). *Outras ilhas*: temporalidades, espaços e transformações no Caribe. Rio de Janeiro: Faperj; Aeroplano, 2011.

PRICE, Richard (ed.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas.* Nova York: Anchor Books, 1973.

RÉGENT, Frédéric. 21 octobre 1801: les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe. In: LAMECA (ed.). 1802: la rébellion en Guadeloupe. [S. l.; s. n.], 2002. Disponível em: [http://www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801\\_10\\_21.htm](http://www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm). Acesso em: 20 jan. 2017.

RÉGENT, Frédéric. *Esclavage, métissage, liberté: la Révolution Française en Guadeloupe (1789-1802).* Paris: Grasset, 2004.

RÉGENT, Frédéric. *La France et ses esclaves, de la colonisation aux abolitions, 1620-1848.* Paris: Fayard-Pluriel, 2012.

RÉGENT, Frédéric. La rébellion de mai 1802 peut-elle être considérée comme un acte de résistance antiesclavagiste?. In: GRAND séminaire d'histoire des Outre mers: résistances, rébellions, révoltes et révolutions, Océan Indien, Antilles, France (1750-1850), 3-8 fev. 2014, Pointe-à-Pitre. Anais... Pointe-à-Pitre: Université des Antilles et de la Guyane, 2014. Disponível em: <http://www.manioc.org/fichiers/V15039>. Acesso em: 20 jan. 2017.

REINHARDT, Catherine A. *Claims to memory: beyond slavery and emancipation in the French Caribbean.* Nova York; Oxford: Berghahn Books, 2006.

SAINTON, Jean-Pierre. *Les nègres en politique: couleur, identités et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle.* Tese (Doctorate en Histoire). Université de Provence, Marseille, 1997. 2 v.

SAINTON, Jean-Pierre. *Couleur et société en contexte post-esclavagiste: la Guadeloupe à la fin du XIXe siècle: contribution à l'anthropologie historique de l'aire afro-caraïbe.* Pointe-à-Pitre: Éditions Jasor, 2009.

SAINTON, Jean-Pierre. *La décolonisation improbable: cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967).* Pointe-à-Pitre: Éditions Jasor, 2012.

SAINTON, Sadi. La grève générale en Guadeloupe vécu de l'intérieur. In: BONNIOL, Jean-Luc. *La Guadeloupe en bouleverse: 20 janvier 2009-4 mars 2009.* Pointe-à-Pitre: Éditions Jasor, 2009.

SAINT-RUF, Germain. *L'épopée Delgrès: la Guadeloupe sous la Révolution Française: 1789-1802.* Paris: L'Harmattan, 1977.

- SCHNAKENBOURG, Christian. 1802, questions sur une date brûlante de l'histoire guadeloupéenne. In: ANNALES DU CENTRE UNIVERSITAIRE ANTILLES-GUYANE. Pointe-à-Pitre: Centre Universitaire Antilles-Guyane, 1982.
- SCHRAMM, Katharina. The slaves of Pikworo: local histories, transatlantic perspectives. *History & Memory*, v. 23, n. 1, p. 96-130, 2011.
- SCOTT, David. Introduction: on the archaeologies of black memory. *Anthurium, a Caribbean Studies Journal*, v. 6, n. 1, article 2, 2008.
- SHAW, Rosalind. The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity and the slave trade in Sierra Leone. *American Ethnologist*, v. 24, n. 4, p. 856-876, nov. 1997.
- SHAW, Rosalind. *Memories of the slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- STRATHERN, Marilyn. Artifacts of history: events and the interpretation of images. In: STRATHERN, Marilyn. *Learning to see in Melanesia*. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory, 2013. Masterclass Series 2.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Abortive rituals: historical apologies in the global era. *Interventions* 2, n. 2, p. 171-186, 2000.
- VILLELA, Jorge Mattar. Memória: violência, política e parentesco no sertão de Pernambuco. In: Encontro Anual da Anpocs, 24., 2005, Petrópolis. *Anais... Petrópolis: Anpocs, 2005. Comunicação GT 27: Violência, Conflitos e Práticas Culturais.*
- WILLIAM Jean-Claude; RENO, Fred; ALVAREZ, Fabienne (org). *Mobilisations sociales aux Antilles: les événements de 2009 dans tous leurs sens*. Paris: Karthala, 2012.



10

# **“MINHA SAIA CHEIA DE FLORES ME LIGA COM MEU TERRITÓRIO”: O JONGO NA PERSPECTIVA DOS ESTUDOS DE CULTURA MATERIAL<sup>1</sup>**

Carla Guerrón Montero

Para nós, tudo está conectado. Queremos preservar nossa dança de jongo não só porque queremos manter uma prática dos nossos ancestrais ou mostrá-la aos turistas, mas porque ela nos conecta a nossa terra. O tambor de que se necessita para tocar o jongo é feito de madeira do nosso bosque, e as saias de algodão que usam as jongueiras estão cheias de flores. Estamos praticando a agroecologia quando dançamos o jongo [...]. O trabalho tem de continuar, senão todo o trabalho pode se perder [...]. Mas temos a força da ancestralidade.<sup>2</sup>

Uma saia nas cores laranja, amarelo e verde, cheia de flores estampadas, foi o primeiro objeto que chamou a minha atenção quando presenciei pela primeira vez, em 2012, uma dança de jongo no Brasil, como parte de uma visita prospectiva ao quilombo Campinho da Independência na municipalidade de Paraty (RJ). O jongo, caxambu ou tambor, é uma dança

---

<sup>1</sup> A pesquisa que originou este capítulo foi realizada graças a uma bolsa Core Fulbright e a bolsas concedidas pelo Institute for Global Studies e pelo Center for Global and Area Studies da Universidade de Delaware (EUA). Agradeço ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ) por sua generosa acolhida e aos organizadores desta coletânea pelo convite. Agradeço também ao Institut des Hautes Études d’Amérique Latine (Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3) e à Bibliothèque François-Mitterrand pela colaboração. Sou particularmente grata aos membros do quilombo Campinho da Independência pelas calorosas boas-vindas, especialmente Sinei Barreiro Martins, Laura Maria dos Santos, Ana Claudia Marins, Daniele Santos e Vaguinho do Nascimento.

<sup>2</sup> Laura dos Santos, em entrevista de 25 de abril de 2015.

semirreligiosa de origem bantu, praticada por escravizados da região sul-sudeste do Rio de Janeiro desde a época colonial. O jongo cumpriu vários propósitos, incluindo o planejamento de revoltas e fugas e o estabelecimento de celebrações importantes. No século XXI, ele continua sendo praticado no Vale do Paraíba e na região fluminense.

Essa saia colorida desperta também grande interesse nos turistas, que começaram a visitar Campinho a partir de meados dos anos 2000. Ali o jongo foi revitalizado por meio de oficinas patrocinadas pelo governo federal entre 2003 e 2006 e tem se tornado um indicador cultural icônico da busca de soberania quilombola, além de ser um dos atrativos mais valorizados da oferta de turismo étnico de base comunitária na região.

Durante a minha segunda visita a Campinho, em 2014, participei novamente dessa dança. Em 2015, no decorrer do meu trabalho de campo e como parte do acompanhamento do processo turístico em Campinho e Paraty, participei de dez oficinas de jongo, além de quatro *workshops* de cestaria. Tomando emprestadas as palavras de Sherry Turkle (2009) – “os objetos inspiram” – e com base em minha própria fascinação por objetos (vivo cercada de ícones religiosos e laicos, desde Santo Antônio até Frida Kahlo), adquiri – entre uma série de pulseiras e colares feitos de sementes do bosque, cestos e bonequinhas de papel machê – uma florzinha de pano e uma saia colorida cheia de flores como lembranças da minha experiência em Campinho. Conhecendo minha aproximação pessoal ao processo etnográfico, tinha certeza de que esses objetos me serviriam também como mecanismos convidativos para invocar essa experiência, atualizá-la e analisá-la.

A florzinha de pano e a saia cheia de flores me acompanham desde então, e as tenho ao meu lado enquanto escrevo estas linhas. O presente capítulo visa a analisar as complexas conexões entre turismo e cultura material por meio de um olhar crítico da prática artística do jongo. Ofereço uma análise do jongo como realização da cultura material, partindo da perspectiva proposta por Jonathan Culler (1988), segundo a qual os objetos na indústria do turismo são culturalmente codificados e considerados signos de si mesmos. Baseio-me em trabalho etnográfico realizado entre janeiro e julho de 2015, no quilombo Campinho da Independência, e em

três visitas adicionais – duas prospectivas, em 2012 e 2014, e uma de acompanhamento, em 2016. O trabalho de campo abrangeu observação participante em atividades direta ou indiretamente relacionadas à indústria do turismo, bem como em eventos, cerimônias, festivais, foros, reuniões administrativas e em doze *tours* guiados em Campinho. Além disso, foram feitas vinte entrevistas em profundidade com quilombolas (doze mulheres e oito homens) e cinco entrevistas semiestruturadas com guias de turismo de Paraty. Durante as oficinas de jongo de que pude participar, em certas ocasiões, pediram-me que filmasse algumas das danças e logo as compartilhasse com as jongueiras; em outras ocasiões, solicitaram-me, com urgência, que vestisse minha saia cheia de flores e me juntasse à dança do jongo com o grupo e os turistas presentes.

### ***O tecido e os fios***

A literatura sobre cultura material é vasta e analisa a materialidade a partir de vários ângulos. Fiona Candlin e Raiford Guins (2009, p. 4) propõem que, sobretudo desde os anos 1990 até a atualidade, quatro áreas têm se distinguido em particular por suas contribuições às análises dos objetos: a antropologia e os estudos de cultura material; as pesquisas de ciência e tecnologia; os estudos de tecnocultura e mídias digitais; e as investigações de teoria crítica e filosofia. Neste capítulo, concentro-me em uma abordagem geral (de modo algum exaustiva) sobre a cultura material a partir da antropologia.

Desde suas origens como disciplina no século XIX, a antropologia tem se preocupado com a cultura material. Uma dessas preocupações reside no fato de, sem importar a aparente estabilidade material desses objetos, eles se tornarem algo diferente (outras coisas) em cenários diversos (Brown, 2009, p. 141). Por essa razão, já no final do século XIX, o pai da antropologia norte-americana, Franz Boas, e seu colaborador mais próximo, o linguista e etnólogo da etnia tlingit George Hunt, evidenciaram sua inconformidade com o resultado final de uma obra que hoje é considerada emblemática, *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians* [A organização social e as sociedades secretas dos índios Kwakiutl], publicada

em 1897. A insatisfação provinha do fato de que, embora uma das premissas importantes fosse o dinamismo das culturas indígenas, nessa obra, a cultura material dos kwakwaka'wakw (previamente conhecidos como Kwakiutl) foi apresentada fora do contexto cultural e histórico no qual a coleta de dados havia se realizado (Bard Graduate Center Gallery, 2019).

Contudo, ainda que essa preocupação tenha sempre estado presente na antropologia e que o trabalho do antropólogo esteja cimentado na materialidade, existem limitações na forma pela qual a disciplina tem se conectado com a cultura material. Daniel Miller (2005, p. 5) sugere que é a própria qualidade de dissipaçāo dos objetos – de se tornarem invisíveis e, ao mesmo tempo, de determinarem nosso comportamento, o que ele denomina “a humildade das coisas” – aquilo que tem gerado essa posição periférica da cultura material na antropologia. Os objetos são importantes na nossa vida precisamente porque não são evidentes – porque em muitas ocasiões nem sequer os vemos (p. 5). As análises de Pierre Bourdieu (1977) e Arjun Appadurai (1986) contribuíram para evidenciar alguns desses papéis invisíveis dos objetos, ao compreenderem, por um lado, o lugar dos objetos cotidianos no processo de socialização (Bourdieu, 1977) e, por outro, as trajetórias ou “vidas sociais” das coisas em seu constante movimento entre mercadoria e não mercadoria (Appadurai, 1986). Dito de outra forma, ambos os autores reforçaram a importância de se reconhecer que “as coisas são importantes” (Candlin; Guins, 2009, p. 4).

Fred Myers discute três dimensões ideológicas diferentes a propósito da materialidade: a primeira se relaciona aos alicerces da conceptualização convencional da arte; a segunda tem a ver com a lei de propriedade privada; já a terceira está ligada ao fato de que, para todas as sociedades do mundo, alguns objetos são mais materiais que outros. Alguns são sólidos, enquanto outros são porosos; alguns são poderosos, já que nos conectam com o ritual e a identidade, enquanto outros são superficiais (Miller, 2005, p. 18-19). Em outras palavras, em todas as sociedades, algumas coisas têm maior relevância que outras. Para Miller, o estudo da cultura material é justamente o estudo das relações de poder, em que qualquer um desses três pontos de sustentação prevalece sobre os outros em distintos momentos históricos (p. 19). Para Candlin e Guins (2009, p. 2), a categoria “objeto” não

divide de forma convincente “o mundo natural do mundo artificial, o material do imaterial, o animado do inanimado, o humano do não humano”:<sup>3</sup>

Christopher Pinney argumenta que a antropologia tem tido a tendência de se preocupar com os objetos e sua materialidade, porém de um modo em que eles são colonizados pelo sujeito e pelo social, quando, de fato, “contêm seu próprio contexto prévio” (Pinney *apud* Candlin; Guins, 2009, p. 4). Com relação a essa proposta, Lorraine Daston sustenta que os estudos contextuais e antropológicos tendem a se referir à avaliação social e à interpretação dos objetos, mas sem reconhecerem a “coisificação das coisas”. Ela propõe, então, compreender como a matéria limita o significado, e o significado limita a matéria nas coisas em um processo de negociação do cultural e do material, e não de separação entre eles ou de favorecimento de um sobre o outro (Daston *apud* Candlin; Guins, 2009, p. 6). De igual forma, Bruno Latour (2009, p. 155) convida-nos a reconhecer “as matérias que importam” (*the matters that matter*), as mesmas coisas que são “representadas, autorizadas e legitimadas” no processo social.

Tim Ingold (2009, p. 4) afirma que as discussões antropológicas e arqueológicas sobre a cultura material têm prestado muito pouca atenção aos materiais e a suas propriedades, enfocando, ao contrário, o significado e a forma, isto é, a cultura – e não a *materialidade*. Contudo, o autor postula que a cultura e a materialidade (entendida como substância) são inseparáveis. Para ele, é problemático que os antropólogos e arqueólogos privilegiem a forma dos objetos, e não a sua substância; o objeto terminado, e não a propriedade dos materiais. A forma é atribuída à cultura, portanto, um objeto feito de plástico não é mais cultural que um feito de madeira (p. 82). Mas existe uma diferença entre um objeto plástico e um de madeira, mesmo que ambos sejam objetos culturais. Ao se enfatizar a cultura como “oposta à materialidade” (p. 82), descuida-se da importância dos materiais e de suas propriedades. Como resposta, Ingold (2012) sugere desenvolver o que chama de “ecologia dos materiais”, destacando a participação destes nos processos criadores de formas.

---

<sup>3</sup> Essa e outras traduções do inglês para o português são de minha responsabilidade.

Sem deixar de lado essas limitações, é importante notar também que a antropologia tem permitido reconhecer que as culturas não ocidentais valorizam mais a habilidade de compreender a *agência* dos objetos, que é extremamente difícil de assimilar nas sociedades ocidentais (Miller, 2005, p. 30). Para estas últimas, é complicado entender que a imaterialidade – como objetivo final dos projetos das principais religiões do mundo e de parte da filosofia ocidental – não pode ser assumida como superior à materialidade, porque ela – a imaterialidade – só pode ser expressa por meio da materialidade. Por exemplo, quanto mais acreditamos que uma obra de arte transcende o material, mais esse aspecto é valorizado em termos de dinheiro (p. 28).

Miller lembra também que as relações sociais existem em e através de nossos mundos materiais, “os quais com frequência agem de formas completamente inesperadas, que não podem ser rastreadas por meio de um certo sentido claro da vontade ou da intenção” (Miller, 2005, p. 32). Alinhada com a proposta do autor, centro-me na experiência etnográfica do mundano e ordinário, no “encontro constante com as justaposições na vida da gente, as mesmas que, para os teóricos culturais, devem ser incomensuráveis e contraditórias, mas que parecem ser vividas [pelos seus protagonistas] só com um simples encolhimento de ombros” (p. 41). Discuto, adiante, algumas dessas justaposições na prática cultural do jongo como ato sagrado e profano na vida dos quilombolas do Campinho da Independência, como objeto reverenciado por ser expressão de constante resistência e, ao mesmo tempo, como atrativo turístico pragmático. Antes disso, é necessário oferecer uma breve discussão sobre o jongo no Brasil.

### ***Puxando os pontos***

O jongo, também conhecido como caxambu ou tambor, é uma expressão de canto, verso e dança de origem bantu, praticada sobretudo na região central e sul da África. Presume-se que a palavra “jongo” provenha do quimbundu “*jihungu*”, que se traduz ao português como “uma dança divertida”. O jongo ocupa uma categoria intermediária entre uma cerimônia religiosa e uma diversão laica (Fryer, 2000, p. 105). Stanley Stein (1985,

p. 298) o define como uma ação de trabalho composta por “versos rimados em uma composição improvisada”.

No Brasil, o jongo surge no vale do café do rio Paraíba do Sul, nas províncias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, mas também na província do Espírito Santo. Durante a época colonial, o jongo era também conhecido como *batuque* (Abreu, 2017), *bendenguê*, no Rio de Janeiro, e *tambu* e *corimá* em São Paulo. Em termos gerais, era descrito como uma “dança da África” (Abreu, 2017). Era uma dança noturna que se realizava perto de uma grande fogueira e que podia durar a noite toda. Quase sempre era acompanhada de quatro (ou menos) tambores cônicos, dos quais três eram tambores de pé: o *candongueiro* (som agudo), o *caxambu* (som grave) e o *angoma puíta* (som médio)<sup>4</sup> (Simonard, 2011, p. 50); o quarto (*guzunga*) ficava pendurado no ombro do músico.<sup>5</sup> Os tambores maiores levavam os apelidos de Pai Tôco, Pai João ou Guanazambu. Por vezes, havia também um quinto tambor (de fricção) conhecido como *cuíca*, uma maraca *guaiá* e um chocalho denominado *angoía* (Stein, 1985, p. 163-164).

O jongo tem sido definido como um convite a um desafio ou um “ponto de demanda”. Nos tempos coloniais, ele começava com uma invocação aos santos locais, seguida pelo desafio de responder a uma espécie de enigma. Os participantes dançavam em volta dos músicos, enquanto se repetia o refrão de cada música ou “ponto”, uma e outra vez. O jongueiro que queria adivinhar o enigma – “desatar o ponto” – podia entrar no círculo e oferecer a sua resposta. A característica do enigma “permitia muito bem que os escravizados exprimissem as suas reações, já que, como em todos os enigmas, o propósito era esconder seus verdadeiros significados com palavras, expressões ou situações que podiam ser interpretadas de mais de um jeito” (Stein, 1985, p. 207). Quanto menos palavras, mais obscuro era o significado, melhor era o jongo e maior era a dificuldade de o enigma

<sup>4</sup> Stein (1985, p. 163-164) denomina esses tambores de *tambu*, *angona* ou *candongueiro*, e *júnior* ou *cadete*, respectivamente.

<sup>5</sup> Ainda que os tambores fossem os instrumentos essenciais para essa dança, alguns jongos eram acompanhados por violão.

ser decifrado pelos jongueiros participantes ou de poder ser usado com propósito em mais de uma situação (p. 207).

Os pontos do jongo eram improvisados; aqueles que incluíam palavras em línguas bantu eram chamados *quimzumba*, e os cantados em português, *visaríá* (Stein, 1985, p. 163). O uso de palavras em línguas bantu permitia que os pontos servissem para organizar reuniões, revoltas e fugas, além de criticar os amos. Depois da emancipação, eles foram usados como mecanismos de comentário social e político e de determinação de celebrações importantes (Fryer, 2000, p. 104). O jongo era assumido também como uma prática dotada de poder, em que os “jongueiros maiores”, ou *macotás*, geralmente provenientes da África, eram vistos como feiticeiros cujos poderes mágicos tinham sido recebidos dos seus ancestrais e cujas danças eram consideradas sobrenaturais (Stein, 1985; Fryer, 2000).

Homens, mulheres e crianças participavam da dança do jongo. O vestuário incluía calças brancas e uma camisa – provavelmente listrada – para os homens e blusas largas com saias compridas para as mulheres, além de uma bandana na cabeça. Embora a sociedade escravagista associasse o jongo ao erotismo e ao descontrole, a prática não incluía nenhum contato físico. Para entrar ou sair da roda, era necessário convidar outro bailarino (geralmente do mesmo sexo), para que houvesse a substituição. Em consequência, os dançarinos realizavam o gesto coreográfico da “umbigada”, que consistia na simulação de encostar-se no umbigo da pessoa que iria substituí-los (Stein, 1985, p. 206).

Para terminar um ponto e começar outro, o cantor colocava uma mão sobre o tambor maior e cantava um verso – esse processo era denominado “puxar o ponto”. O tambor menor encontrava o ritmo apropriado para os versos e marcava a pauta, seguido dos tambores maiores (Stein, 1985, p. 207-208). Quando o jongo era praticado nas plantações como canção de trabalho, o mestre-cantor de cada quadrilha batia no chão com a sua enxada e liderava o canto (p. 163).

O jongo já era um atrativo musical para um público branco durante o século XIX, mas, ao mesmo tempo, a sua prática nas ruas era proibida em várias regiões do Brasil. Contudo, já nos anos 1940, passou a ser considerado parte do folclore nacional (Stein, 1985, p. 205), da mesma maneira

que aconteceu com uma série de práticas culturais afro-brasileiras que se tornaram símbolos oficiais do Estado-nação (Dawson, 2014). Martha Abreu (2017) nota que uma versão racista do jongo e do batuque de espetáculo era apresentada em uma série de estabelecimentos na cidade do Rio de Janeiro em fins do século XIX. No início do século XX, usava-se o jongo como referente para introduzir gêneros de danças afro-americanas provenientes dos Estados Unidos, o que significa que existia certa intimidade da população liberta com os batuques dos escravizados. O público estava familiarizado com um repertório afro-brasileiro que incluía o jongo, os batuques e outros tipos de dança, como os *lundos*, “por todas as cidades e cantos do Brasil” pelo menos desde 1870 (Abreu, 2017). Também estava familiarizado com versões eruditas de “batuques” e “danças de negros”. Tanto as danças afro-brasileiras como as afro-americanas encaixavam-se em uma visão geral das “danças de africanos” nas Américas. Os espetáculos realizados nas praças públicas do Rio de Janeiro reservavam uma versão do batuque e do jongo para o final da apresentação, um recurso muito utilizado para atrair o público. De fato, na segunda metade do século XIX, “a canção escrava por excelência parecia mesmo ser o jongo” (Abreu, 2017).

### **Puxando o ponto em Campinho da Independência**

Mary Lorena Kenny (2011) pontua que o patrimônio é comumente considerado algo “natural”, baseado em fatos históricos e compartilhado por uma população. É assumido que o patrimônio tem o mesmo significado para todos aqueles que partilham uma identidade que a ele se liga. Apesar disso, o significado das experiências e as memórias relacionadas com o passado, manifestos no patrimônio tangível e intangível, sempre são diversos, construídos e passíveis de serem impugnados: “Ao invés de refletir o passado, algo se torna patrimônio por meio de uma produção cultural e política. Em outras palavras, o passado sempre está imbuído de significados contemporâneos políticos, sociais e discursivos” (Kenny, 2011, p. 93).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ver também Lowenthal (1998) e Kirshenblatt-Gimblett (2006).

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 216, inciso 5º e parágrafo 5º, reconheceu as comunidades quilombolas e suas práticas culturais como patrimônio nacional. O jongo do Sudeste, em particular, foi declarado patrimônio intangível pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2005 – a raiz de uma série de políticas públicas iniciadas em 2000, com o decreto nº 3.551, que instituiu o “registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro” (Brasil, 2000; Abreu, 2017). De fato, o jongo do Sudeste transformou-se em uma expressão artística emblemática, em um sinal cultural icônico da busca de soberania das populações quilombolas. Todavia, é importante ressaltar que, embora existam certos padrões gerais no jongo, ele apresenta variações importantes com relação aos toques e toadas, aos pontos, às danças e ao figurino escolhido, dependendo do quilombo onde seja realizado.<sup>7</sup>

Algumas comunidades quilombolas vêm mantendo essa prática cultural emblemática desde a época colonial, enquanto outras deixaram de fazê-lo. Outras ainda abandonaram a prática para logo resgatá-la por meio de diferentes mecanismos, a exemplo do quilombo Campinho da Independência, onde tenho realizado pesquisas antropológicas desde 2015. Campinho é composto de 120 famílias e 550 membros organizados em 13 núcleos familiares com um padrão matrilinear de parentesco. Localiza-se a 14 quilômetros da cidade de Paraty, no Rio de Janeiro.

Esse quilombo provê um contexto importante para a nossa análise, porque é a primeira comunidade do estado do Rio de Janeiro a ser reconhecida legalmente como quilombo. Em 1994, um grupo de residentes de Campinho criou a Associação de Moradores do Quilombo Campinho da Independência (Amoqc), com o intuito de receber reconhecimento oficial de sua condição de quilombo e propriedade coletiva de suas terras.<sup>8</sup> Suas lideranças trabalharam incansavelmente, amparadas pelas novas políticas

<sup>7</sup> Por exemplo, o Grupo Cultural Jongo da Serrinha incorpora diversos instrumentos, utiliza toques mais simples para facilitar o aprendizado e a transmissão do jongo e usa figurinos elaborados nos seus espetáculos (Simonard, 2011).

<sup>8</sup> A Amoqc é composta por um presidente, um vice-presidente, duas secretárias e dois tesoureiros.

multiculturalistas estabelecidas na Constituição Federal. Esse processo chegou a seu auge em 19 de março de 1999, quando o presidente Fernando Henrique Cardoso concedeu 287 hectares de território comunal à Amoqc. A partir desse momento, começou um processo de fortalecimento de cinco áreas de trabalho inter-relacionadas e consideradas essenciais para o avanço de um projeto comunitário: agroecologia, saúde, trabalho artesanal, turismo de base comunitária e educação diferenciada e cultural.

Em 2003, durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), Campinho foi reconhecido como “ponto de cultura Manoel Martins”<sup>9</sup>. Graças a essa designação, o governo federal concedeu fundos para a realização de oficinas de revitalização de práticas culturais representativas. Uma delas era o jongo, que tinha desaparecido em Campinho devido à pressão da maioria evangélica da população, que considerava essa prática inaceitável e perigosa. Para os membros da Amoqc, a inexistência do jongo era problemática não unicamente porque ele era uma das práticas culturais que dominavam a perspectiva popular do que significava ser afro-brasileiro e quilombola – tal ausência podia vir a debilitar argumentos relacionados com a sua legitimidade (Kenny, 2018, p. xiv) –, mas também porque nele se via um mecanismo para afiançar a nascente identidade quilombola na comunidade. Márcia, uma das *griots*<sup>10</sup> de Campinho, narra o processo assim:

Em 1999, tivemos o título. Eaí, e agora? Lutamos tanto para a comunidade ser titulada, muita gente já tinha saído com seu salário no final do mês. Agora, a gente vai fazer o que com a terra? Então a associação começou a pensar no que poderia fazer para que a comunidade fosse autossustentável, para que a gente ficasse na comunidade, para que não precisasse trabalhar fora. Então, um dos primeiros projetos foram os banheiros, que a comunidade não tinha; outro projeto foi o

<sup>9</sup> Ver Bernardo (2014), Santos (2008), Carvalho e Cirqueira (2019).

<sup>10</sup> *Griot* é um termo francês usado na África ocidental para se referir a sábios anciões (homens e mulheres) que transmitem oralmente a sua história. O termo foi adotado em Campinho no início dos anos 2000 no contexto das oficinas de aprendizagem.

Ponto de Cultura, do governo federal e da secretaria, e o resgate da cultura. E tivemos oficina de percussão; cestaria (que não tinha sido pedida, mas trouxeram pessoas para isso); cerâmica, que incluía a cerâmica mais artística e também a utilitária, como panelas, etc.; e o jongo, que a gente resgatou, que é uma dança afro-brasileira da época das senzalas. Desses opções que trouxeram para cá, ficou a cestaria, o artesanato, enfim, diversas oficinas, mas aqui o que ficou mesmo foi o jongo, um grupo de jongo que já tem dez anos de *shows*. E a cestaria se multiplicou, muitas mais pessoas fazem, muitos jovens. (Márcia, em entrevista de 21 de março de 2015)

Diana Taylor (2015) afirma que o pensamento ocidental cria uma dicotomia entre o arquivo e o repertório (*performance*). O ato de levar a cabo uma dança ou narrar uma história de forma oral não tem o mesmo valor que escrevê-la. Tanto o arquivo quanto o repertório se replicam por meio de suas próprias estruturas em códigos. O repertório tem um comportamento ritualizado, formalizado ou reiterativo. Isso é o que acontece com o jongo em Campinho.

A dimensão ritual das festas, a sacralidade das celebrações tradicionais “contam e escrevem” a história, a memória dos processos civilizatórios. O importante é perceber o legado africano nas linguagens da corporeidade, esses corpos dançando, tocando e cantando como pontes de passagem ao mundo numinoso no complexo entramado simbólico construído até hoje, em diálogo confronto com o imaginário cristão do conquistador-catequizador. (Vilas, 2005, p. 194; grifo no original)

Assim como os arquivos são mediados por uma série de atores, o repertório também é um ato mediado (Taylor, 2015, p. 57). O ressurgimento do jongo em Campinho tem sido mediado pelos governos federal e local (via Centro Cultural Sesc Paraty), pelos praticantes de outras comunidades, pelo trabalho de ativistas e de lideranças locais com experiência organizativa e, sem dúvida, pelo turismo. O jongo tinha desaparecido de

Campinho, visto que era considerado uma prática religiosa pagã pela maioria evangélica da população. A partir da conjuntura de acesso coletivo às terras e do plano de organização preparado pela Amoqc, a líder Laura dos Santos tomou as rédeas do processo de revitalização de práticas culturais quilombolas. Ela foi ativista do movimento social das favelas no Rio de Janeiro por vinte anos e conheceu o jongo logo depois, no bairro de Santa Teresa. Tinha conhecimento da existência da famosa Casa do Jongo da Serrinha, formada nos anos 1970 para manter viva a prática do jongo, a qual rapidamente se tornou uma referência cultural afro-brasileira no Rio de Janeiro e no país.<sup>11</sup> Conhecia também o trabalho do polêmico Mestre Darcy Monteiro, um dos fundadores do Jongo da Serrinha (junto de sua mãe, Vovó Maria Joana), admirado e criticado por espetacularizar o jongo (Simonard, 2011, p. 49). Essas influências repercutiram de várias maneiras, sobretudo em sua forma de dirigir o processo de recuperação do jongo em Campinho (segundo comunicação pessoal de 4 de junho de 2020).

A recuperação se fundamentou em oficinas dirigidas pelo jongueiro, jornalista, historiador e ativista do movimento negro Délcio José Bernardo, o qual provém de uma família de jongueiros do grupo de jongo Bindito Cruz, de Mambucaba, Angra dos Reis (RJ). Visto que esse era um esforço de resgate de uma prática que tinha sido reprimida, Laura preferiu assumir uma conduta conservadora para recuperar, fortalecer e consolidar o jongo, antes de experimentar inovações. Por exemplo, ainda que outros grupos de jongo tivessem testado o uso de instrumentos musicais da capoeira, ou de violão, saxofone, baixo e amplificadores, tal como era feito pelo Mestre Darcy (Simonard, 2011, p. 51), Laura optou simplesmente pelos tambores candongueiro, tambú e caxambu (segundo comunicação pessoal de 19 de junho de 2020).

A prática do jongo, assim como a do artesanato, a da medicina natural ou a da gastronomia, são apresentadas pelos quilombolas de Campinho como exercícios de resgate da cultura. Desse modo, aprender a usar um

---

<sup>11</sup> A Casa do Jongo da Serrinha criou uma ONG em 2000 para organizar os seus projetos, com o objetivo de “preservar o jongo através de ações de cultura, educação, desenvolvimento comunitário e trabalho e renda” (Jongo da Serrinha, 2020).

forno de lenha para preparar a comida no restaurante do quilombo é um exemplo de resgate cultural. Estes são considerados valores tradicionais de uma cultura quilombola que foi dizimada durante a escravidão e, depois, recuperada de várias formas, para logo ser reprimida novamente pela presença de duas igrejas evangélicas e de pessoas de diversas denominações religiosas no quilombo.

Em aparente contradição, um protocolo sumamente rígido quanto à ordem das atividades do jongo coexiste com a improvisação e a possibilidade de organizar uma roda de jongo em qualquer lugar. Com variações que dependem de uma série de fatores, como o clima, o ânimo dos jongueiros e o tipo e quantidade de grupos de turistas, uma oficina é organizada para os visitantes em Campinho. Entretanto, a oficina de jongo é a última atividade que os turistas realizam como parte do *tour*. Depois de ouvirem a história da comunidade pela boca das *griots*, acompanharem um guia local em um roteiro preestabelecido pela comunidade, visitarem a cooperativa de artesanato e almoçarem, os turistas são convidados a passar para uma esplanada ao lado do restaurante comunitário. Se o dia não for propício para realizar a oficina ao ar livre, ela é conduzida dentro do restaurante.

As mulheres do grupo de jongo usam suas saias cheias de flores sobre a roupa com que estão vestidas, além de uma blusa branca. Segundo Ana Cláudia, membro do grupo de jongo por dez anos, a saia de flores representa a natureza que rodeia Campinho, e a blusa branca, a pureza.<sup>12</sup> O passo seguinte é dividir as saias de flores entre as turistas interessadas em participar da dança. Os músicos estão prontos com seus tambores. Em alguns casos, apenas Merito, músico de *rap*, capoeirista e percussionista, está disponível para participar, usando o tambor maior ou candombeiro.

Depois é formada uma roda em que são explicados aos turistas os passos a serem seguidos durante a oficina. Eles são informados, por exemplo, de que a dança pode se estender pela noite toda, mas que, no caso da oficina, dura aproximadamente uma hora. Na realidade, as guias locais decidem de forma orgânica o tempo de duração da oficina, de acordo com a disponibilidade dos turistas e também do nível de entusiasmo e interesse

---

<sup>12</sup> A roupa apropriada para um bailarino de jongo é uma calça branca e um chapéu.

dos participantes em geral. Eles são convidados a formar um círculo bem fechado para manter a energia. As explicações sobre os distintos aspectos do jongo são mais elaboradas nas visitas turísticas de estudantes brasileiros; elas são mais reduzidas quando se trata de grupos de estrangeiros, em parte por causa da barreira linguística.<sup>13</sup> Ao primeiro toque do tambor, cada um dos membros do grupo gira em volta desse instrumento para cumprimentá-lo, e a oficina começa com um ponto de abertura. Os membros do grupo de jongo iniciam todas as danças modelando os passos e convidando as pessoas a ingressar no círculo para dançar. Da mesma forma que acontecia no século XIX, para sair da roda, é necessário convidar alguém para dançar, e esse convidado deve ficar dentro do círculo. Se a música terminar e uma pessoa estiver dentro da roda, ela deve permanecer ali até que comece um novo ponto e ela possa convidar alguém para dançar.

Segundo as normas de etiqueta do jongo, é aceitável que duas mulheres, um homem e uma mulher, uma criança (menina ou menino) e uma mulher, e uma criança (menina) e um homem formem um casal, mas é muito incomum que dois homens formem um par. O que, sim, é absolutamente inaceitável é que um menino ou homem vista a saia de flores, ainda que para fazer uma brincadeira. Em uma visita de um grupo de estudantes de uma escola privada de São Paulo, em abril de 2015, um menino tentou vestir uma das saias para brincar com os seus colegas e Laura esteve atenta para repreendê-lo energicamente.

Dois ou três membros do grupo são responsáveis por “puxar os pontos”, sendo que cada ponto dura de dois a três minutos. A cantora principal canta a primeira estrofe à capela, para logo dar passagem ao tambor e à resposta das mulheres; na sequência, as guias e membros do grupo convidam as pessoas a aplaudir e a acompanhar as músicas, repetindo o refrão. Mesmo que o aspecto de desafio com enigmas do século XIX não tenha sido reproduzido no jongo de Campinho, a prática continua mantendo um

---

<sup>13</sup> Durante as duas visitas que realizei com estudantes da universidade norte-americana onde trabalho, uma em janeiro de 2014 e outra em janeiro de 2016, as instruções com relação ao jongo eram realizadas através da observação dos movimentos, e não de explicações elaboradas.

formato de chamada e resposta. A ordem das músicas inclui um ponto de abertura ou saudação e, logo em seguida, uma série de pontos sobre temas diversos, tais como a juçara, a capivara, Angola e Moçambique, São Benedito, as deidades da umbanda ou do candomblé, as crianças, entre outros. Durante uma visita de estudantes de uma escola internacional localizada em São Paulo, Daniele comentou que um dos pontos era dedicado, pelos 550 membros do quilombo Campinho, especialmente às crianças que os visitavam e às do quilombo: “As crianças são o mais importante, e é para elas que nós estamos fazendo tudo. Então, vamos prestar homenagem a elas com uma música”. Da mesma forma, as guias locais usam os momentos de instrução do jongo para explicar aos turistas, sobretudo às crianças e adolescentes brasileiros, o significado de ser escravizado. Por exemplo, em uma oficina de jongo com estudantes de uma escola privada católica de São Paulo, Laura perguntou-lhes durante a roda: “O que vocês fazem quando não os deixam sair ou quando são castigados?”. Uns responderam que ficavam tristes, outros que refletiam sobre a causa do castigo. Laura não se mostrou demasiado entusiasmada com essas respostas e pediu outras opiniões. Finalmente, um estudante respondeu o que Laura esperava: “Quero escapar, quero ser livre!”. Foi então que Laura respondeu com enorme alegria: “Exato! Isso é o que os escravizados queriam fazer: ser livres”. A roda termina com um ponto de despedida. Essa ordem de pontos é considerada tradicional e é característica da prática do jongo nas zonas rurais do Sudeste brasileiro.

Ainda que o trabalho de divulgação do jongo seja realizado com verdadeiro amor e dedicação, é evidente que há grupos de turistas que são mais entusiasmados e que motivam o grupo de jongo em razão de seu interesse. Com base no meu trabalho de campo, os grupos recebidos com maior entusiasmo são os de escolas e colégios brasileiros, geralmente de instituições privadas do estado de São Paulo. Graças aos esforços colaborativos incansáveis dos movimentos negros e quilombolas brasileiros, a lei nº 10.639, de janeiro de 2003, alterou a lei nº 9.294/1996, ou Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Em 2004, o parecer CNE/CP nº 03/2004 e a resolução CNE/CP nº 01/2004 foram aprovados pelo Conselho Nacional de Educação para regulamentar e instituir as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação

das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Nilma Lino Gomes (2011) nota que essa transformação é parte essencial do trabalho do movimento negro para o reconhecimento do direito à educação da população negra, assim como do direito de acesso a um currículo escolar com materiais didáticos que apresentem imagens complexas e não estereotipadas da população negra do Brasil. A valorização desses “saberes em movimento” (p. 137) motivou várias instituições educativas, com fundos econômicos e contatos necessários, a realizar visitas presenciais a comunidades como Campinho e a conhecer de perto um quilombo no século XXI. Um aspecto dessa experiência inclui oficinas de jongo e de cestaria<sup>14</sup> como parte das ofertas do quilombo para os visitantes.

As dificuldades de manter práticas culturais como o jongo não se limitam a Campinho, uma vez que existe um nível de resistência em Paraty com relação ao reconhecimento da presença latente de práticas com matriz afro-brasileira, como o tambor de crioula, o candomblé, a umbanda, a capoeira e o maracatu. Algumas dessas práticas culturais são apropriadas para os numerosos eventos culturais e literários que acontecem em Paraty, mas não são consideradas *práticas vivas* que representam um legado afro-brasileiro (Guerrón-Montero, 2020). Os assistentes de um evento de maracatu realizado em 12 de maio de 2015, nas ruas de Paraty, que atraiu um numeroso e variado público, chegaram à conclusão de que era necessário agir para demonstrar aos paratienses que o corpo-repertório afro-brasileiro estava vivo na cidade. Campinho tem se tornado um espaço aberto para a diversidade de expressões afro-brasileiras, cultivando uma política de portas abertas para o grupo de maracatu de Paraty, Maracatu Palmeira Imperial, cuja rainha em 2015 era justamente uma quilombola sumamente ativa na Associação de Moradores.

Na atualidade, o Grupo de Jongo do Quilombo de Campinho já está consolidado e conta com trinta membros, entre homens, mulheres e crianças. Mesmo depois de quinze anos de trabalho, os jongueiros ainda se reúnem todas as quintas-feiras para praticar. O jongo de Campinho é considerado

---

<sup>14</sup> A maioria do artesanato em Campinho é feito com tábua, cipó e taquara.

um atrativo cultural essencial e está presente em muitos dos eventos do agitado calendário paratiense. O grupo tem realizado apresentações musicais em diversos eventos culturais de Paraty, incluindo a Festa do Divino (em maio), a festa de São Benedito (em novembro), festivais de gastronomia, cerâmica, arte e a famosa Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), que é celebrada todos os anos, geralmente em julho, e que atrai mais de 30 mil turistas nacionais e internacionais em um único fim de semana. Em 2014, o grupo de jongo (junto com o grupo de *rap* de Campinho, Realidade Negra) viajou pelo Rio de Janeiro e por São Paulo como parte da Caravana Paraty, organizada pelo músico paratiense Luís Perequê, fundador da organização Silo Cultural José Kléber.

### ***Costurando saberes***

Todo objeto é simultaneamente objeto e objetivado; portanto, não existem formas pré-objetivadas, assim como não existem culturas em que os objetos não sejam objetivados (Miller, 2005, p. 10). Os objetos têm funções práticas, simbólicas, bem como significados sociais: “São usados para afirmar *status* ou poder, circular valor, demarcar nosso *habitat* e nossos hábitos, e impor a lei, assim como para nos ligarmos e desligarmos de amigos, colegas ou estranhos” (Candlin; Guins, 2009, p. 1).

Há pessoas que têm o privilégio de viajar e visitar outras culturas; há pessoas que devem se deslocar forçada e abruptamente do seu local de origem. Porém, as culturas e objetos também viajam, e essa capacidade de mobilizar-se é codificada culturalmente (Lury, 2004). A saia cheia de flores das dançarinas de jongo de Campinho é um exemplo dessa mobilidade. Em Campinho, a saia do jongo é feita de tecido de chita. Uma exploração da ecologia dos materiais com os quais são feitos os objetos que estudamos nos traz uma fascinante história da mobilidade e ressignificação desse tecido. Willian Nassu (2016) sugere que a palavra “chita” precede a palavra “chintz”, que se relaciona a um tecido estampado de algodão acetinado originalmente feito na Índia, especificamente para o mercado inglês. Os portugueses que chegaram à Índia em 1498 deram nomes específicos aos têxteis de algodão que encontraram, oferecendo a designação de “chita” aos

tecidos de algodão coloridos com estampas de flores (p. 347) – os mesmos que foram consumidos em escala reduzida no mercado colonial brasileiro.

No Brasil, os grupos indígenas ameríndios, que já cultivavam o algodão, o urdiam e teciam antes da chegada dos primeiros portugueses em 1500. Mas a chita passou a fazer parte da vida das colônias portuguesas apenas a partir de 1700, quando os ateliês de impressão de algodão floresceram em Portugal, fazendo com que a chita pudesse ser consumida em grandes quantidades nas colônias. De fato, as chitas serviram como moeda para a troca de escravizados entre o Brasil e a África no século XVIII (Nassu, 2016, p. 348). As primeiras fábricas de algodão do Brasil surgiram por volta de 1705 em Minas Gerais. Quando a rainha Maria I de Portugal proibiu todas as atividades têxteis na colônia entre 1785 e 1808, houve uma transformação marcada pelo consumo de tecidos de algodão. Enquanto fazendeiros ricos só usavam têxteis que chegavam da Europa para mostrar a sua distinção social, sem importar o peso do tecido e o clima tropical do Brasil, os trabalhadores rurais e os escravizados, pelo contrário, usavam algodão simples e chitas preparadas na colônia – “Foi assim que nasceu a associação entre a chita e as pessoas comuns” (p. 349).

Durante o século XIX, a indústria têxtil no Brasil continuou de forma reduzida e não mecanizada. A primeira grande fábrica de chita na colônia surgiu em 1872; a norma nessas fábricas era emular os desenhos das chitas portuguesas e das *chintzes* inglesas. As coisas mudaram nos anos 1920, quando o Brasil atravessou uma segunda independência da Europa no âmbito político e cultural: “Essa emancipação requeria o surgimento de uma tradição autenticamente brasileira que servisse como base para uma arte brasileira autônoma. Foi o começo da busca da *brasilitude* em conjunção com a modernidade” (Nassu, 2016, p. 349; grifo no original). Essa busca se fortaleceu durante os anos 1930 com o governo Getúlio Vargas, que oficializou a busca da brasilitude ligando a construção de uma nação independente com a construção de uma cultura independente. Contudo, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, a indústria nacional têxtil não incluiu a chita no rol de representantes do Brasil moderno, devido à sua qualidade e associação com as classes sociais populares. Mesmo com melhorias na produção de chita (maior número de cores, maior largura da tela, maiores

possibilidades de ser experimentada dentro de uma estética assumida como distintivamente brasileira), seu consumo diminuiu ostensivamente, porque essa associação com as classes socioeconômicas marginalizadas se manteve. Ao mesmo tempo, em virtude dessa conexão, o tecido se tornou um ícone da identidade nacional brasileira.

Hoje a chita é um dos materiais mais comumente utilizados para a confecção de roupas tradicionais de festas juninas e parte integral do artesanato popular brasileiro. A conexão entre a chita e o mundo rural, a marginalização e o passado escravagista se mantém (Nassu, 2016, p. 350-352). Na atualidade, o tecido é estampado com flores de cores vibrantes e contrastantes, que embelezam a peça e escondem qualquer tipo de irregularidade ou imperfeição. Reconhecem-se dois tipos de chita: o *chitão*, com largura de 120 centímetros, cores primárias e secundárias brilhantes, contorno em volta dos desenhos e cor predominante; e a *chitinha*, com flores menores (p. 350). A antropologia, convém sublinhar mais uma vez, assevera que todo objeto pode se tornar algo diferente em um cenário diverso (Brown, 2009). Nesse sentido, a chita tem sido também material da “alta cultura”, já que desde 1960 artistas e *designers* a usam ou a incorporaram em suas produções ou decorações em galerias de arte, vitrines de moda e passarelas. É esse o material de preferência dos grupos de jongo rurais para desenhar e confeccionar a saia do jongo.

Miller (2005, p. 42) sugere que nós, humanos, não só vestimos roupa, mas também somos constituídos por ela. A saia cheia de flores que as mulheres jongueiras utilizam exemplifica essa assertão. No jongo, essa saia se transforma figurativamente em um campo cheio de flores, onde as jongueiras exprimem a sua conexão com a natureza, o meio ambiente e o espaço. Para Laura, essa transformação é literal, e a conexão com a natureza é vital: “Se quer me matar, me deixa em um espaço fechado sem janelas”. De fato, não é incomum que as borboletas de cores esvoacem em volta das mulheres jongueiras do Campinho durante uma de suas danças, geralmente realizadas em campo aberto. Assim, um objeto, um artefato, cobra vida e se transforma.

Cada grupo de jongo tem uma relação diferente com as saias. Laura afirma:

Sobre o significado, o tempo, as pessoas que as usam vão ressignificando de acordo com a conjuntura em que vivem, a época e o preconceito que sofrem. Antigamente havia grupos que não tinham roupa certa; era a saia que tivessem. Então, dependendo da região, da pressão que havia, se criava a necessidade do uso da roupa. Como no caso do Campinho. Ao chegar, já encontrei saias de chita do grupo de dança (não do jongo). Mas nem por isso foi fácil a aceitação; a discriminação era muito grande. Mas vencemos! (Laura, em comunicação pessoal de 5 de junho de 2020)

Em Campinho, o uso de um tecido associado às classes populares confere à saia de flores um caráter de exclusão que é impugnado ativamente pelas jongueiras. Da mesma forma, a confecção da peça em ateliês dirigidos por arte-educadores confere um caráter coletivo à produção desse objeto. Durante essas oficinas, o processo de confecção da saia do jongo se realiza com extremo cuidado e seriedade, pois não se trata de uma roupa qualquer. Mulheres e meninas cantam pontos enquanto aprendem a cortar o tecido, preparar um molde e costurar as suas saias. Para Laura, todo esse processo faz com que as quilombolas de Campinho revalorizem os seus saberes tradicionais.

Quando o processo de revitalização do jongo se desenvolveu entre 2003 e 2006, priorizava-se a confecção de saias de distintos desenhos e cores para se criar uma atração entre crianças, jovens e adultos com relação à dança:

As [saias] daqui eu comecei a trocar anualmente, porque nossa festa maior é em novembro [Encontro da Cultura Negra], e era importante para o grupo se apresentar com uma indumentária nova. Isso valorizava e fortalecia a identidade. Tanto é que, no início, as crianças pediam insistente mente às mães que fizessem saias rodadas e floridas para elas – a saia encanta –, e todos os dias, quando me viam passar, perguntavam se ia ter jongo. E isso me enchia de alegria. À medida que iam crescendo, iam perdendo a vergonha de vestirem a saia do jongo. (Laura, em comunicação pessoal de 4 de junho de 2020)

Essa necessidade de atrair os jovens era uma resposta à repressão exercida por grupos evangélicos do quilombo, que consideravam o jongo uma prática lasciva, uma “coisa do demônio”.<sup>15</sup> O trabalho do grupo de jongo se centrava em ajudar as pessoas a vencer o sentimento de vergonha de usar as saias cheias de flores e dançar o jongo (Bernardo, 2014): “Agora não sentimos mais a necessidade de trocar [as saias] tão rápido. Sinal de que alguns objetivos já foram cumpridos. Os cuidados são outros” (Laura, em comunicação pessoal de 4 de junho de 2020).

Ainda que a saia tenha um valor simbólico sagrado, também tem um valor pragmático. Escolher os tecidos de chita com muitas cores, flores grandes e vistosas ou flores pequenas e repletas de detalhes, além de invocar uma conexão com a natureza, também torna mais atrativa a participação de meninas e jovens na dança do jongo. Organizar uma oficina de costura para fazer as saias é outra forma pragmática de manter vivo o jongo na mente de todos os povoadores do quilombo. Por outro lado, o mesmo tecido de chita é usado para confeccionar cortinas, toalhas de mesa e artesanato em Campinho. Esse tecido, que marca um momento sagrado na prática do jongo, é também utilizado em uma das ações mais cotidianas: a de alimentar-se. O trabalho sacro coexiste com o pragmatismo.

Já se passaram quinze anos de experiência; agora, os membros do grupo de jongo estão orgulhosos de sua indumentária. O que fazer com as saias que já não utilizam? Elas são guardadas para serem usadas durante as oficinas de jongo oferecidas aos turistas: “Também pensamos em fazer saias para eles, mas os recursos são sempre escassos. E assim vamos revezando” (Laura, em comunicação pessoal de 4 de junho de 2020).

Como propus ao longo deste capítulo, não existem passados ou culturas pré-objetivados, mesmo em sociedades para as quais o processo de transcendência do material é primordial. O enfoque em Campinho está no processo criativo que dá lugar à dança do jongo. Como diz Ângela, uma de minhas interlocutoras no quilombo, para muitos quilombolas, o jongo era entretenimento; para outros, uma prática semirreligiosa. Mas,

<sup>15</sup> De fato, se um jongueiro se filia a uma religião evangélica, ele deixa de praticar o jongo imediatamente. Cf. Simonard (2011).

de repente, transformou-se em cultura por um ditame do governo federal. Dessa forma, a prática do jongo e os objetos utilizados nela se ressignificam, sem se reificar.

### ***O ponto de despedida***

Historicamente, os antropólogos encontraram arte nas atividades cotidianas de diferentes culturas antes de outros campos e disciplinas (Kisin; Myers, 2019, p. 320). Por exemplo, já em 1908, Boas preocupou-se com o virtuosismo da técnica e a experimentação com a forma nas práticas de dança e na produção de cerâmica ou cestaria das culturas indígenas, as mesmas que denominava “o coração da arte” (p. 319). Boas também reconhecia a existência da “etnoestética”, ou seja, a presença de variados tipos de “estética” em diferentes culturas (p. 318). Para Eugenia Kisin e Fred Myers (2019), a arte como categoria é complexa e contraditória, mas também é uma “categorização de produtos e atividades humanas que realiza um trabalho significativo na vida social” (p. 319). Taylor (2015) e Antonacci (2016) vão além ao estabelecer uma relação intrínseca entre o corpo e a memória. Taylor (2015, p. 54) propõe que práticas não verbais como a dança, o ritual e a cozinha preservaram o sentido da identidade comunal e a memória dos povos indígenas e afrodescendentes, mas não eram consideradas formas válidas de conhecimento pelo mundo colonial. Aquelas pessoas que dedicaram a vida a aperfeiçoar práticas culturais como a dança e a preparação de máscaras e de música não foram consideradas “especialistas” – qualidade atribuída unicamente aos que liam livros ou adquiriam conhecimentos através dos livros (p. 55). Essa excisão “não radica entre a palavra escrita e a oral, mas entre o arquivo de materiais supostamente duradouros (textos, documentos, edifícios, ossos) e o repertório mais efêmero de conhecimento/prática corporizada (linguagem falada, dança, esporte, ritual)” (p. 55). No caso dos quilombolas e outros povos considerados “tradicionais”, o repertório é um ato vital que permite manter vivos – literalmente, *não arquivados* – a memória e o patrimônio. Para os quilombolas, o repertório do jongo permite-lhes encarnar a sua afrodescendência, representando a luta permanente por soberania. Parte dessa ideia de “cultura” inclui a

capoeira e o artesanato, mas também o *hip hop* e o *rap*. Para Antonacci (2016), em povoações afrodescendentes e indígenas, o próprio corpo é o que age como arquivo das práticas culturais.

Nós, antropólogos, temos a responsabilidade de mostrar como os objetos que as pessoas fazem também fazem as pessoas. Como indica Miller,

isso não significa simplesmente que os objetos podem ser agentes, mas que as práticas e suas relações criam a aparência tanto de sujeitos quanto de objetos por meio da dialética da objetificação, e devemos documentar como as pessoas internalizam e logo externalizam o normativo. (Miller, 2005, p. 38)

Ao longo da minha trajetória de pesquisa, já trabalhei tangencialmente com a cultura material por anos, centrando-me em outras formas culturais incrustadas na materialidade cotidiana (música e gastronomia). Neste capítulo, especificamente, meu objetivo foi refletir, de forma mais detalhada, sobre os objetos em “seu próprio contexto prévio”, sobre os materiais que compõem esses objetos e sobre a materialidade como substância. Abordei a dança do jongo como cultura material, expressão de grande transcendência para os povos quilombolas brasileiros, ressaltando um de seus objetos essenciais: a saia colorida e cheia de flores.

Essa perspectiva busca também considerar o jongo uma arte. Retomando novamente o comentário de Ângela de que a prática se transformou de entretenimento em “cultura” nas mãos do Estado, é possível dizer que o jongo é uma arte, e a saia cheia de flores é um objeto artístico – ambos mais comumente presentes em museus etnográficos que em museus de arte (Clifford, 1988). Mas, para os quilombolas em Campinho, o seu trabalho se centra em evitar a reificação de suas culturas, inclusive a de ordem material.

Nessa discussão, é preciso considerar também os caminhos e descaminhos das cidades turísticas e de sua zona de influência. Na indústria do turismo, os objetos se apropriam como se fossem signos de si próprios. Os turistas viajam como um exército de especialistas em semiótica, navegando pelo mundo todo em busca de signos “de afrancesamento, de exemplos do

típico comportamento italiano, de cenas orientais exemplares, de típicas estradas norte-americanas, de *pubs* ingleses tradicionais” (Culler, 1988, p. 127). No caso do jongo, os turistas buscam signos de africanidade nas práticas dos quilombos, particularmente em relação à presença das religiões de matriz africana. De fato, alguns turistas que chegam a Campinho se perguntam se esse é na realidade um quilombo, visto que não apresenta características estereotipadas, como restos arqueológicos ou referências a um passado que remete automaticamente à África.<sup>16</sup> Na realidade, as categorias opacas – recordando Édouard Glissant (2006) – evidenciam uma temporalidade flexível e estão presentes nas narrativas dos *griots* e guias com relação ao que acontecia “antigamente” e ao que acontece “agora”. O mais “africano” que Campinho oferece para o consumo dos turistas se revela na discussão da história do quilombo apresentada pelos *griots*, no conhecimento das plantas medicinais e do meio ambiente que se compartilha durante o roteiro preestabelecido, em alguns dos artesanatos à venda e, sem dúvida, na oficina de jongo. Para Laura, o turismo de base comunitária tem sido de grande importância para fortalecer o jongo, porque as pessoas que vêm de fora o fazem especificamente para presenciar e aprender a dança: “Isso significa muita coisa... Jongo... muita história para contar... muito a se aprender”.<sup>17</sup>

Alguns dos guias locais que entrevistei durante o trabalho de campo afirmaram notar uma transformação nas pessoas depois que elas participam dessa experiência de turismo de base comunitária: “O jongo não é qualquer dança, e nosso roteiro não é qualquer roteiro – eles mudam as pessoas”.<sup>18</sup> A dança do jongo gera uma certa atitude diante da vida, isto é, não é simplesmente uma dança que resgata a cultura tradicional (usando os termos mobilizados pelos praticantes de jongo), mas algo que transforma a pessoa. Para Laura, “jongo” significa “flecha”: quando uma pessoa pratica o jongo, tudo aquilo que ela leva nas entradas sai como flecha em

<sup>16</sup> Ronaldo, em comunicação pessoal (12 abr. 2015), e Guerrón-Montero (2020).

<sup>17</sup> Laura, em comunicação pessoal (4 jun. 2020).

<sup>18</sup> Daniele, em comunicação pessoal (5 jun. 2015).

direção aos outros. Trata-se de um efeito parecido ao do trabalho ativista constante com movimentos sociais, o que caracteriza todas as lideranças da Amoqc. Para Laura, praticar o jongo confere estrutura às pessoas.<sup>19</sup>

A épica resistência à escravidão e a formação do Novo Mundo estão em permanente atualização (Hall, 1990). O jongo no século XXI cumpre propósitos múltiplos para as populações quilombolas no Brasil: estabelece celebrações importantes; reativa aspectos culturais fundamentais, mas sem reificá-los; serve de momento de expressão sagrada do corpo-arquivo e de ensinamento. O jongo também continua sendo um repertório atrativo para um público branco, seja nos eventos culturais em que as “danças da África” são bem acolhidas, seja nos roteiros turísticos organizados pelas próprias comunidades quilombolas. Em todos eles, o jongo e os seus objetos constituem a potência do vital em movimento, ligado à terra e à sobrevivência.

## **REFERÊNCIAS**

- ABREU, Martha. *Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas: 1870-1930*. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. Decolonialidad de cuerpos y saberes: ensayo sobre la diáspora de lo eurocentrado. In: SALGADO, José G. G. (ed.). *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. Madri: Akal Editorial, 2016. p. 471-520.
- APPADURAI, Arjun. *Social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BARD Graduate Center Gallery. *The story box: Franz Boas, George Hunt and the making of anthropology*. Nova York: Bard Graduate Center Gallery, 2019.
- BERNARDO, Délcio José. Jongo, espaço de construção de identidade: afinando os pontos com a escola. In: LIMA, Ivana S. L.; CARMO, Laura do. (org.). *História social da língua nacional 2: diáspora africana*. Rio de Janeiro: Nau Editora; Faperj, 2014.

---

<sup>19</sup> Laura, em comunicação pessoal (30 abr. 2015).

- BOAS, Franz. The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. [S.l.]: Elibron Classics, 2012. [1897].
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. *Diário Oficial da União*, Brasília, 7 ago. 2000. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm). Acesso em: 21 jun. 2020.
- BROWN, Bill. Thing theory. In: CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford (ed.). *The object reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2009. p. 139-154.
- CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford. Introducing objects. In: CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford (ed.). *The object reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2009. p. 1-18.
- CARVALHO, Ediléia; CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Quilombo Campinho da Independência, Paraty (RJ): território étnico e a luta por uma educação diferenciada. *Revista Interritórios*, v. 5, n. 8, p. 85-109, 2019.
- CLIFFORD, James. *The predicament of art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- CULLER, Jonathan. *Framing the sign: criticism and its institutions*. Oxford: Blackwell, 1988.
- DAWSON, Allan Charles. *In light of Africa: globalizing blackness in Northeast Brazil*. Toronto; Buffalo; Londres: University of Toronto Press, 2014.
- FRYER, Peter. *Rhythms of resistance: African musical heritage in Brazil*. Hanover: Wesleyan University Press, 2000.
- GLISSANT, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: Editorial El Cobre, 2006.
- GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. *Política & Sociedade*, v. 10, n. 18, p. 133-154, 2011.
- GUERRÓN-MONTERO, Carla. Legitimacy, authenticity and authority in Brazilian quilombo tourism: a critical view on practical reflexivity among cultural experts. *Tourism Culture & Communication*, v. 20, n. 2, p. 71-82, 2020.
- HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity, community, culture, difference*. Londres: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.

INGOLD, Tim. On weaving a basket. In: CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford (ed.). *The object reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2009.

INGOLD, Tim. Toward an ecology of materials. *Annual Review of Anthropology*, n. 41, p. 427-442, 2012.

JONGO DA SERRINHA. Grupo cultural Jongo da Serrinha. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <http://jongodaserrinha.org/>. Acesso em: 10 jun. 2020.

KEANE, Webb. Signs are not the garb of meaning: on the social analysis of material things. In: MILLER, Daniel (ed.). *Materiality*. Durham; Londres: Duke University Press, 2005. p. 182-205.

KENNY, Mary Lorena. Making heritage in Brazilian quilombos. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, n. 12, p. 91-111, 2011.

KENNY, Mary Lorena. *Deeply rooted in the present*: heritage, memory, and identity in Brazilian quilombos. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. World heritage and cultural economics. In: KARP, Ivan; KRATZ, Corinne; SZWAJA, Lynn; YBARRA-FAUSTO, Tomas (ed.). *Museum frictions*: public cultures/global transformations. Durham: Duke University Press, 2006. p. 164-202.

KISIN, Eugenia; MYERS, Fred R. The anthropology of art, after the end of art: contesting the art-culture system. *Annual Review of Anthropology*, n. 48, p. 317-334, 2019.

LATOUR, Bruno. From realpolitik to dingpolitik or how to make things public. In: CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford (ed.). *The object reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2009. p. 153-164.

LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LURY, Celia. *Brands: the logos of the global economy*. Londres; Nova York: Routledge, 2004.

MILLER, Daniel. Materiality: an introduction. In: MILLER, Daniel (ed.). *Materiality*. Durham; Londres: Duke University Press, 2005. p. 1-50.

NASSU, Willian. From Chintz to Chita: a Brazilian textile and the construction of national identity. *Textile Society of America Symposium Proceedings*, Savannah (Georgia), p. 345-354, 2016.

- SANTOS, Laura Maria dos (org.). *Vivência de saberes: projeto de educação do ponto de cultura Manoel Martins*. Paraty: Quilombo Campinho da Independência, 2008.
- SIMONARD, Pedro. Jongo e filme etnográfico: impressões de uma viagem etnográfica. In: PEIXOTO, Clarice E. *Antropologia e imagem: narrativas diversas*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2011. v. 1.
- STEIN, Stanley. *Vassouras: a Brazilian coffee country, 1850-1900: the role of planter and slave in a plantation society*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- TAYLOR, Diana. *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- TURKLE, Sherry. Objects inspire. In: CANDLIN, Fiona; GUINS, Raiford (ed.). *The object reader*. Londres; Nova York: Routledge, 2009. p. 297-304.
- VILAS, Paula Cristina. A voz do quilombo: na senda das vocalidades afro-brasileiras. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 24, p. 185-197, 2005.



**PARTE III**

**CORPOS QUE LEMBRAM**

11

# OS CORPOS, OS PANOS E OS SEUS REVERSOS<sup>1</sup>

Olívia Gomes da Cunha

Em um inspirador ensaio sobre a imagem fílmica e a *performance* de um dançante e do espírito que o arrebatava, Jean Rouch perguntou onde estaria o duplo, o par reverso, de um e de outro. O “mundo dos duplos” povoado por espíritos que toda pessoa fazia manifestar, ou o inverso, não se distinguia completamente do mundo “real”. Trata-se de um mundo de “espelhos frágeis”, diz Jean Rouch (1978, p. 5),<sup>2</sup> constatando a impossibilidade de encontrar o duplo, o um e o seu outro.

Foi após registrar com uma câmera uma apresentação do grupo de dança Okanisi Dansi (OD), dirigido por Bina,<sup>3</sup> em um comício do Petajah Luhur Partij (PL – Partido Javanês, em holandês) na cidade surinamesa de Albina, que percebi que as relações estabelecidas por mulheres e jovens *maroons* moradores do povoado de Moengo (costa leste do Suriname) com a prática de um estilo de dança tradicional ndyuka denominado *awasa* articulavam regimes ontológicos diversos. Os tambores, os corpos e as forças espirituais – do mesmo modo que os Songhay-Zarma que interagiram com Rouch admitiam – tornavam presentes outros actantes em distintas respostas às vibrações corporais e instrumentais. Quando iniciei o registro audiovisual dos dançantes cottica ndyuka, não me parecia claro onde, tampouco o quê, corpos e tambores reverberavam. Só depois

---

<sup>1</sup> A pesquisa que subsidia o material etnográfico aqui analisado teve o apoio do CNPq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa 1D e Edital Universal 2018) e da Faperj (Bolsa Cientista do Nossa Estado 2018).

<sup>2</sup> Todas as traduções são de minha responsabilidade.

<sup>3</sup> Para proteger meus interlocutores, os nomes das pessoas e dos grupos culturais citados são fictícios.

aprendi que os movimentos e os sons então performados estendiam o seu alcance em distintos tempos e espaços. A manifestação das pessoas e os demais actantes eram modos de instanciar a presença *maroon* recriada como imagem e reverso. Ali, onde o corpo parecia capturar o ritmo, tornando as canções expressivas, tinha lugar um singular encontro entre modos de existir parcialmente revelados: dançantes e músicos encarnavam e, principalmente, performavam, feixes de relações. Isso incluía aquelas que deveriam se manter oclusas e aquelas criadas como projeção estética e exterior – “forma reflexiva” (Viveiros de Castro, 2002, p. 183) e criação (Wagner, 1981) da existência *maroon*.



O grupo de Bina, composto por crianças e jovens, é bastante conhecido na região de Maroweijne e em Moengo, onde nasceu. É com frequência convidado para festividades promovidas por órgãos estatais, para inaugurações do comércio local, para encontros de famílias e vizinhos, para eventos de instalação e visita de chefias ndyuka em aldeias próximas. A participação no comício do PL visava claramente a uma exibição da *maroon kulturu* (“cultura *maroon*”) – expressão utilizada por não *maroons* para descrever um conjunto heterogêneo de práticas e conhecimentos.<sup>4</sup> Mas a *awasa* também mobilizava as crianças e os jovens do OD em cerimônias tradicionais: por exemplo, em rituais de nascimento, como o *Puu Pikin a doo*, e funerários, como o *Aiti Dei*, o *Puu Baaka* e o *Booko De*.

Naquele dia, essa primeira distinção entre contextos da prática – de um lado, a *awasa* recriada como cultura para plateias não *maroons*; de outro, o *dansi awasa* como expressão de afeto nos reencontros com os parentes e nas saudações aos ancestrais e aos seres que tornam a existência da pessoa *maroon* reconhecível no mundo dos vivos – parecia não fazer sentido. Não era o contexto o que diferenciava categoricamente os sentidos e o alcance das relações, tampouco o trabalho estético e a multiplicação das redes de

---

<sup>4</sup> Sobre os usos do termo *kulturu* no Suriname entre os crioulos (ou afro-surinameses) e os *maroons*, ver Pijl (2007, 2010) e Cunha (2020).

pessoas envolvidas na preparação e realização do evento. Essa constatação pode ser ampliada, quando percebida em outras ocasiões nas quais acompanhei ensaios e apresentações do OD. A dimensão performativa e comunicativa da *awasa* é produzida no encontro entre corpos e coisas – tecidos tradicionais *maroons* (*pangi*) e adornos – que, expressiva e esteticamente, desvelam conhecimentos. Quando o corpo vibra, movimenta-se num espaço ocupado por parentes e estranhos, lembra e torna aparente o que nem sempre é visível: a doença, o infortúnio, o ancestral, o parente morto, a solidariedade com a família enlutada. Os corpos dançantes são, desse modo, “percutidos”, porque afetados pelas forças responsáveis pela sua feitura (e suas histórias). Há, portanto, uma expressão poética que reorganiza, com o corpo e os panos que o diferenciam, a ocupação do espaço, a comunicação com aqueles que assistem e com outros que tocam e dançam, com os próximos e com os distantes.

O contexto do *dansi awasa* não antecede ou “emoldura” a *performance* dos corpos; é, em contrapartida, desenhado por cada corpo e com outros corpos que estendem no solo e no espaço o alcance dos conhecimentos performados. Não parece haver, portanto, fronteiras marcadas entre um interior/exterior ou um dentro/fora que singularizem cada corpo, ou mesmo, os corpos dançantes e os que os observam; que diferenciem, de antemão, a paisagem e o movimento. É no *dansi awasa* que se cria, por meio de movimentos e paisagens de memória evocadas pelas canções, uma expressão comunicativa na qual o avesso do corpo *maroon* se mostra como um outro corpo – um modo de existência recriado em um mundo hostil e cheio de perigos. Revelam-se outros modos de ser um corpo *maroon* afetados pela ação dos espíritos e pela proximidade dos *bakaa* (não *maroons*). A *awasa*, desse modo, encena uma poética da multiplicação de avessos, outros modos de ser gente – pessoa (*sama*) – em um mundo em transformação desde os tempos do *katibo* (cativeiro, escravidão).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Expressões e termos na língua crioula falada pelos Cottica Ndyuka, o ndyuka ou okanisitongo, estão grifados em itálico e seguirão as gramáticas de Huttar e Huttar (2003) e Goury e Migge (2004). Sempre que necessário, privilegiarei as palavras e os conceitos na língua nativa falada pelos Ndyuka (okanisi). Embora alguns autores, como Goury e Migge (2004), prefiram

No episódio em Albina e nas cerimônias tradicionais nas quais acompanhei o grupo de Bina, corpos e panos criam outros modos de ser *maroon* em paisagens sensíveis. Atenta a esses modos de fabricação dos corpos e da pessoa, procuro compreender a *awasa* como uma modalidade de criação e parte de movimentos de transformação nos modos de existência *cottica ndyuka*, pois ela é interpretada como uma dimensão, ao mesmo tempo, ontológica e em constante deslocamento, de ser *businengue* ante toda forma de captura.<sup>6</sup> Nas primeiras décadas do século XVIII, quando os *lowemen* (fugitivos) fundaram socialidades às margens dos rios Ndyuka e Tapanahoni (que marcam o território sagrado no sudeste do Suriname), eles deixaram para trás o território das *plantations*, abrigando-se em um mundo habitado por seres protetores e temidos. As alianças anteriormente construídas sob o domínio da sujeição e da violência permitiram o aparecimento de *lo(s)* – ou bandos (glosados por matrículas pela literatura antropológica) – que abrigavam *bee(s)* ou ventres (tomados como matrinhagens) aos quais se vinculavam os fugitivos e seus descendentes,

usar *businenge(e)* e *nenge(e)* para marcar a sua distinta pronúncia, para facilitar a leitura, manterei *businenge* e *nenge* (Huttar; Huttar, 2003). Em okanisi, a forma plural é indicada por meio da adição do artigo definido *den* (os/as), ou pela repetição do artigo indefinido – por exemplo, *wan* (um), *wan wan* (uns) (Goury; Migge, 2004, p. 64-67).

<sup>6</sup> A generalização do termo *maroon* após o fim da escravidão substituiu a terminologia colonial na qual escravizados fugitivos aldeados ou escondidos na floresta eram chamados *bosnegers* e *boschnegers* (“negros do mato”). Entre populações *maroons* e não *maroons* no Suriname e na Guiana Francesa, termos como *bushinengue*, *maroon* e *businenge*, usados como autodesignativos que os diferencia dos *nengue* (como os *maroons* se referem aos crioulos afro-surinameses ou afro-guianenses), são empregados em alternância com os etnônimos adotados por cada um dos seis grupos *maroons* – os Aluku, os Saamaka, os Ndyuka (também Aucaners ou Okanisi), os Paamaka, os Kwinti e os Matawai. *Maroon* e *businenge* são os termos correntemente utilizados para diferenciar pessoas, parentes e clãs. A junção da referência ao mato (*busi*), para adjetivar a floresta que abriga os territórios tradicionais das aldeias (*busikonde*) onde os ancestrais viveram, e aos *businengue* que nelas habitam tem variantes nas diferentes línguas (ndyukanenge, saamakanenge, paamakanengue). É a relação entre a pessoa e o mato o que diferencia os *businenge* dos demais *nengue* e *bakaanengue* (“negro branco”) – termo pejorativo utilizado para sinalizar os hábitos dos afro-surinameses ou *créoles*, pessoas negras cujos ancestrais viveram nas plantações e na costa.

tornados parentes associados a uma ancestral apical no tempo da fuga.<sup>7</sup> O parentesco *maroon*, desse modo, é uma trilha, um movimento que plasma o terror e o medo ao longo da fuga, representando os pactos com os seres da floresta e o encontro e recriação de um território existencial marcado pelo temor de toda forma de captura. Abrir clareiras sob a copa das árvores sagradas, semear o terreno, fundar uma aldeia (*koti wan peesi*) e compartilhar os alimentos implicou toda forma de aliança entre os fugitivos do mesmo bando e os seres visíveis e invisíveis que habitam a floresta. Tecidas pelo sangue fundido no útero (*bee*) materno, as *bee* (matrissegmentos no interior das *lo*) reinscrevem as alianças dos *lowemen* no território da aldeia e da casa (*osu*). A *paansu osu* (núcleo familiar de mães e filhos de duas ou três gerações no interior da *bee*) reconecta as relações constitutivas de cada pessoa *maroon* com os *gaan saman* (os ancestrais) e os *lowemen*; ela enreda os pactos sagrados havidos no passado (entre os Ndyuka no *fesi ten*, os primeiros tempos) com as tribulações e tentativas de captura do presente.

Entre os Ndyuka que se autodesignam Cottica Ndyuka e cujos antepassados migraram para a costa e estabeleceram acampamentos e aldeias nas primeiras décadas do século XIX (Köbben, 1979), o nexo com a temporalidade do *katibo* produziu efeitos nas relações interpessoais e, entre elas, nas que envolvem mulheres de diferentes gerações, duas décadas depois que uma violenta guerra civil alterou a vida de milhares de famílias *maroons*. Trata-se de experiências de violência e exílio associadas à Guerra do Interior (*Binnelanden Orloog*, 1986-1992), bem como do “reencontro” com *óbia* – categoria mágica e sagrada, associada a um saber terapêutico, ritual, espiritual e religioso (Vernon, 1992, p. 62). O termo *óbia* também

<sup>7</sup> Ambos os termos vêm da língua crioula falada nas *plantations* até meados do século XIX, que os observadores da época chamavam *neger engels* ou *neger engelsche*. Nas *plantations* sediadas na Costa, pertencentes a famílias holandesas, francesas e dinamarquesas protestantes, bem como na capital, Paramaribo, o *neger engels* permaneceu como língua franca falada por pessoas livres e escravizadas, porém já substancialmente alterada pela presença do holandês. No final do século XIX, esse crioulo torna-se a base do sranantongo (língua do Suriname ou do Sranan) e objeto de estudos, publicações e dicionários. Para um resumo histórico acompanhado de referências da produção linguística, ver Natalie Zemon Davis (2009).

alude a agências de viventes que residem nas florestas, nas aldeias, nos rios, na memória dos ancestrais, nos corpos das pessoas e nos de seus parentes, e que podem ser mobilizados intencionalmente ou por meio de uma inadvertida ação (Thoden van Velzen, 1990, 1995; Polimé; Thoden van Velzen, 1988). A atuação da guerrilha protagonizada por jovens do Jungle Comando (JC) na região do Cottica, no final dos anos 1980, reinscreveu diferentes referências históricas associadas à resistência ao regime da *plantation* pelos *maroons* e ao reencontro de *óbia* capazes de protegê-los. Os acontecimentos lembrados por familiares de vítimas e refugiados da guerra estão atravessados por referências ao *katibo* e a toda sorte de violência e privação impingidas a aldeamentos e pessoas *maroons* pelas forças coloniais e escravistas há quase dois séculos. Para Bina, embora traumática, a Guerra do Interior representou o fim de mais uma tentativa de restaurar o tempo do *katibo*. Dançar *awasa*, exibir e adornar corpos, recompor conhecimentos tradicionais (*koni*) e “modernos” (*modeni fasí*) em incessantes derivas entre as aldeias e as cidades implicou não apenas recriar movimentos feitos pelos antigos e ancestrais, mas também um modo de viver e “ser livre” (*fii man*).

A seguir descreverei situações em que a *awasa* pode ser pensada como um dispositivo de fabricação da pessoa (Viveiros de Castro, 2002, p. 76) afetado por dois regimes ontológicos. O primeiro remete a um compósito de múltiplas afetações – não como expressão psicológica, mas performativa –, que associa os corpos das mulheres aos panos que os encobrem e decoram, bem como aos conhecimentos que esses corpos abrigam e lembram, sinalizando conexões entre a pessoa, seus ancestrais e outras agências não humanas. O segundo compreende movimentos cotidianos, não rituais: andar, comprar, vender, apresentar-se com panos confeccionados em casa através dos quais os corpos dialogam com o mundo *bakaa* – em suma, fazer a vida em territórios externos às aldeias. Tais movimentos, seguindo as observações de Ingold (2009), resultam em “rastros”, conformando trilhas, pegadas e memórias dos caminhos percorridos pelos ancestrais e dos seus legados. No caso dos Cottica Ndyuka, esses “rastros” consistem nos conhecimentos (*koni*) sobre os modos de existir no mundo *bakaa* produzidos ao longo dos processos de migração do interior para a costa leste do Suriname.

Em ambos os regimes, a *awasa* atualiza diferentes conexões nas quais os corpos que dançam são, também, objetos criados para distintas formas de memória e comunicação (Strathern, 2009). Para além de adorno e cobertura da pele (*sikin*), os panos (*pangi*)<sup>8</sup> transformam-se em extensões corporais que produzem relevos e plasticidade aos movimentos, ao lado de complementos como cabelos trançados e *kawai* – tornozeleiras tecidas em fios de algodão trançados com pedaços de cabaça (*Crescentia cujete* e *Lagenaria siceraria*). Os corpos também “decoram” os *pangi* e a eles adicionam singularidade e beleza, personalizando-os – isso ocorre, por exemplo, quando partes do corpo-carne são reveladas ou escondidas, ou quando se produzem relevo e efeitos sinestésicos nas dobras, nas costuras, nos bordados, nas tramas e nas cores dos tecidos. Se, no primeiro regime, as coisas sobre as quais os corpos falam com os *pangi* afetam outras corporalidades (parentes, espíritos e ancestrais) e substâncias (sangue menstrual, preparações utilizadas nas lavagens íntimas e de cura das mulheres), no segundo, os *pangi* facultam outras relações com seres que habitam os mundos *bakaa*. Isso porque, quando os *pangi* são recriados, virando saias, blusas, vestidos, com detalhes e artefatos de embelezamento pessoal, transformam-se em *roupa* (Allerton, 2007, p. 24) e inscrevem a presença *maroon* em outros universos de relações.

As experiências de mulheres como Bina com o acesso aos conhecimentos tradicionais e com os cuidados para com as crianças e as mulheres mais jovens envolvidas na prática da *awasa* colocam em relevo atualizações nos modos de fabricação da pessoa *maroon* e do gênero (Price, S., 1993; Strange, 2016a, 2016b; Vernon, 1992, 2018). Minhas observações sobre incidentes em Albina e sobre os contatos do OD com o aprendizado e a exibição da *awasa* tocarão transversalmente questões apontadas por outras autoras,

<sup>8</sup> *Pangi* são cortes de tecido de algodão com padronagem variada que perfazem formas geométricas superpostas. Por vezes, são adornados por bordados, apliques, pontas de crochê, lã e outros detalhes. Sobre as constantes inovações estéticas, a pluralidade de estilos para a fabricação de vestimentas, os objetos de decoração corporais e domésticos, bem como as relações sociais nas quais os *pangi* estão envolvidos, ver S. Price (2001, 2020) e Polimé e Stipriaan (2013).

em especial, por Sally Price (1993, 2020) e Diane Vernon (2018), ao considerarem os modos de fabricação do gênero e das relações entre homens e mulheres no contexto *maroon*,<sup>9</sup> e por Corinna Campbell (2012, 2018), em seu estudo sobre como grupos musicais e coreográficos *maroons* criam novas relações entre conhecimentos tradicionais e experiências cosmopolitas. Por meio de um partido estritamente etnográfico, procurarei colocar em relevo o que a *awasa* tem permitido fazer do ponto de vista das jovens mulheres e adolescentes *cottica ndyuka* moradoras de Moengo com as quais tenho interagido.<sup>10</sup>

### ***Dois incidentes em Albina***

Dois inesperados incidentes em Albina apontaram para um potencial perigo: tornar visíveis relações entre forças que animam toda pessoa *maroon*, isto é, suas relações com parentes, espíritos e ancestrais. Tocar e mover corpos é, em certo sentido, um modo de dar carne às relações constituídas como parentesco, de falar sobre elas. Bina sempre esteve ciente de que tais situações poderiam ocorrer e, por esse motivo, nos ensaios e encontros com as crianças e jovens do OD, mantinha-se vigilante para com os problemas que os afetavam: doenças, violência doméstica, abandono parental e escolar, gravidez precoce e infortúnios espirituais não tratados. Era de grande responsabilidade cuidar das crianças e jovens adolescentes do OD. Ela contava com a confiança das famílias, mas sabia que nem sempre com elas partilhava do entendimento acerca de como tratar as perturbações, os comportamentos considerados inadequados, a higiene corporal e os problemas de saúde que afetavam as jovens dançantes e os rapazes instrumentistas. Durante os ensaios, seu controle podia ser exercido por

**9** Entre os Ndyuka, ver Jolivet e Vernon (2007), Amoksi (2009) e Vernon (2018).

**10** Moengo é um povoado criado em 1916 por uma companhia norte-americana de exploração de bauxita (Aluminium of America – Alcoa, rebatizada como Suralco), às margens do rio Cottica no distrito de Marowijne. É a inscrição mais urbana de uma região ocupada por inúmeras aldeias *maroons* (*cottica ndyuka* e *paamaka*) e ameríndias (*lokono* e *galibi*).

meio de uma conversa, de uma repreensão pública ou, por vezes, de um impedimento à participação de jovens e crianças em atenção ao período menstrual e aos *kina* – tabus alimentares, ou de atividades laborais, ou relativos a lugares e a certos dias e horários, ou ainda alguma vulnerabilidade, que marcam as relações entre as pessoas e determinados espíritos (Vernon, 1992, p. 23).

No dia do comício, o OD foi contratado para dançar em um evento *bakaa* (não *maroon*). A seleção dos membros do grupo levou em consideração todas essas variáveis, além da permissão das famílias para que as crianças fossem para um outro povoado. Outras precauções foram tomadas no sentido de tornar o OD um artefato da *businengue kulturu* e de oferecer uma certa perspectivação da diferença entre os Cottica Ndyuka e seus vários outros. Para serem percebidos pelos *bakaa*, os conhecimentos tradicionais, como a *awasa*, precisaram ser criados como *kulturu*. Uma nova coreografia e algumas técnicas para estimular a participação da plateia foram ensaiadas. Bina cuidou da compra de tecidos para a confecção de *pangi* padronizados, as meninas ocuparam-se com tranças e adereços, e os rapazes recolheram os instrumentos. Os corpos dançantes e produtores de vibrações rítmicas e de comunicação com os ancestrais foram cuidadosamente criados.

Os preparativos para a apresentação no comício começaram cedo. No final da manhã, os rapazes já haviam reunido todos os *doon* (tambores), enquanto as meninas dedicavam-se à feitura de tranças variadas na casa de Bina, explorando umas nas outras desenhos adornados com contas e fitas coloridas. Trocavam roupas e conversavam sobre pulseiras, colares e outros enfeites comprados nas lojas dos chineses próximas dali. Sobrepondo camisetas brancas, *pangi* em padronagem quadriculada e nos tons vermelho e branco (as cores do PL) foram cuidadosamente amarrados e ajustados de diferentes formas na cintura de cerca de dez meninas com idades que variavam entre 7 e 15 anos. Eram *pangi* especialmente utilizados para um evento *bakaa*. Bina e sua assistente, Martina, únicas mulheres adultas, usavam um estilo ligeiramente diferente com a mesma combinação de cores. Ao lado das crianças e dos jovens, dos instrumentos e de um afianador paamaka, seguimos num ônibus contratado pelo PL em direção

a Albina, distrito de Marowijne.<sup>11</sup> Numa área coberta com uma grande tenda enfeitada com as cores do partido, estavam os javaneses – como são conhecidos no Suriname os indonésios que migraram como trabalhadores contratados no final do século XIX e os seus descendentes –, os ameríndios (*ingii*) das aldeias galibi, alguns afro-surinameses e poucos hindustanos. Javaneses de Moengo, Paramaribo e Albina, *maroons* ndyuka e funcionários do governo ligados ao PL organizaram o evento. Bina, Martina e o afinador paamaka mantiveram as crianças e os jovens tranquilos à espera das instruções. Entre discursos de representantes do partido e do governo em ano eleitoral, o OD subiu ao palco para a exibição de seu repertório coreográfico. Bina tomou o microfone e, com uma pequena introdução na qual alternava entre sranantongo e holandês,<sup>12</sup> explicou o que era a *marron cultuur* (do holandês “cultura maroon”) e as danças tradicionais que constavam do programa.

O grupo subiu ao palco e iniciou a apresentação, modulando movimentos em solos, duplas e sequências de percussão. Bina e Martina compartilhavam o microfone, cantando músicas que eram respondidas pelas dançarinas e instrumentistas. Além das sequências mais tradicionais em que duas jovens compartilhavam exibições à frente das demais e em que os movimentos eram reações – respostas ritmadas – ao convite e desafio de uma das dançarinas, o grupo apresentou uma coreografia especial. Criada por Bina e pelo OD e apresentada tanto em eventos quanto em cerimônias tradicionais, a coreografia se tornara uma marca do grupo de Moengo. A

<sup>11</sup> Marowijne é uma província ao nordeste do Suriname limitada pelo *Mawina* (nome em okanisi do rio Maroni), rio que a separa da Guiana Francesa. Trata-se de um território de muitas fronteiras, ocupado por aldeias *maroons* ndyuka e paamaka, e ameríndias lokono e galibi, bem como por dois povoados urbanizados: Moengo, onde reside Bina, e Albina, cidade ribeirinha e porta de acesso à Guiana Francesa e ao interior (*binnenland*), no qual estão localizadas as aldeias ndyuka sagradas e mais antigas.

<sup>12</sup> O sranantongo é uma das línguas crioulas do Suriname e, ao lado do holandês, é reconhecida como língua nacional. Apesar de falada por todas as comunidades étnicas e nacionais do país, é associada à linguagem das ruas, das classes populares, das interações informais e, principalmente, dos crioulos e afro-surinameses.

*awasa* de uma *modeni fasi* (jeito “moderno”, estilizado) consistia na alternância de passos em que o estilo *maroon* era dançado por hindustanos, crioulos, javaneses e ameríndios. Os corpos das jovens *maroons* simulavam outros corpos quando em contato com a *awasa*. Quando referidos aos hindustanos, os movimentos graciosos das meninas adicionavam um elaborado trabalho com os braços, mãos e olhos, como se danças tradicionais hindus tivessem sido transformadas em um novo estilo *maroon* – a “*hindustani awasa*”. O movimento de braços também simulava o uso de uma enxada, em referência ao trabalho dos escravizados nas *plantations* atribuído aos crioulos, bem como à caça atribuída aos indígenas. Os movimentos eram narrados em *okanisi*, mas culminavam com frases que os traduziam para um público não *maroon*. A coreografia encenava uma qualidade incorporativa dos Cottica Ndyuka: a capacidade de especular sobre os modos de ser dos *bakaa* “como se” ou quando em contato com a *marron cultuur*.

A apresentação retornara ao programa de temas e canções usuais do OD quando dois incidentes inesperados provocaram a indesejada interrupção dos tambores. Atuando como cantora, Martina projetou-se para a frente do palco, cantando e dançando em direção às jovens dançarinas, o que, inicialmente, foi estimulado por Bina. Mas, diante do entusiasmo progressivo da assistente, que parecia ofuscar as jovens e mover-se de forma quase descontrolada, com um gesto compreendido apenas pelos instrumentistas e dançarinos, Bina ordenou que os tambores cessassem. O ritmo foi lentamente interrompido, e Martina foi abraçada por Bina e sutilmente direcionada ao fundo do palco. Um segundo incidente, também imperceptível para a audiência, ocorreu ao final da derradeira sessão rítmica. Dessa vez, os tambores foram interrompidos abruptamente sem que Bina precisasse ordenar. Numa longa e intensa sequência coreográfica, na qual o presidente do PL e o representante distrital de Marowijne, convidados ao palco, ensaiavam desajeitados movimentos de *awasa*, uma jovem dançarina moveu-se na direção de um *doon*. Ao aproximar-se do instrumento, ela o tocou com o pé. Benu, *doonman* e filho de Bina, imediatamente exigiu que os outros tocadores interrompessem a percussão. Como o palco já havia sido quase tomado por convidados não *maroons*, tudo se passou como

se a interrupção fosse parte do encerramento da apresentação. O mal-estar de Bina e dos rapazes foi ofuscado pelos aplausos e pela movimentação do público que desconhecia o incidente.

Todos os integrantes do OD sabiam que a apresentação não tinha sido concluída da forma desejada. Mas a interrupção dos movimentos das mulheres e o cessar dos tambores percutidos pelos homens foram vistos como atitudes necessárias. Todos reconheciam e confiavam nos conhecimentos que Bina detinha sobre “como as coisas deveriam ser”. O que a maioria desconhecia eram os motivos que a levaram a suspender os passos intensos de Martina. O reconhecimento e o desconhecimento dos integrantes do OD nos sugerem, ao menos, cautela, pois a suspensão dos movimentos das mulheres e dos *doon* foi sobretudo um ato de cuidado e evitação. Para compreendê-lo, devemos explorar alguns dos possíveis efeitos que as atitudes de Martina e da jovem dançarina poderiam fazer irromper.

## **Paata awasa**

Nas páginas de *Rebel destiny*, Frances e Melville Herskovits (1934) descreveram rituais de sepultamento em uma aldeia ndyuka pontuados por uma dança descrita como “parcialmente sagrada” (“*half-sacred*”) e em meio a uma gama de práticas ceremoniais que visavam a confortar os parentes, acompanhar o espírito do morto, purificá-lo e prepará-lo para o enterro (Herskovits; Herskovits, 1934, p. 164). Na primeira noite de vigília ao corpo insepulto, gêneros coreográficos e de canções performadas, como a *awasa*, a *tuka* e a *susa*, aplacam a tristeza da família e celebram a memória do morto. Por meio da linguagem *apínti*, o acontecimento se faz saber em outras aldeias, e tem início uma nova obrigação ritual: é necessário que ao menos os parentes venham velar seus mortos e confortar seus familiares imediatos.<sup>13</sup> Na descrição algo genérica do casal Herskovits, a *awasa* não é apenas uma expressão de conforto e cuidado, mas figura como índice

---

**13** Foi também em contextos funerários que a etnografia das sociedades *maroons* descreveu a presença da *awasa* associada tanto ao perigo dos terríveis *kunu* – como são chamados os espíritos vingadores que revelam conflitos seculares entre clãs e matrissegmentos – quanto

das diferenças que opõem os crioulos da cidade e os *maroons*. O uso dos tambores e da dança em atividades ceremoniais pontua as etnografias sobre estes últimos.

A associação da *awasa* com as cerimônias mortuárias não foi extensivamente descrita pela literatura antropológica; a dança foi apenas arrolada entre os estilos coreográficos que incluíam a *susa*, o *songue*, a *papa* e a temida *tuka* – estilos rítmicos e canções direcionados a diferentes espíritos e divindades e executados com tambores –, acrescidos, nos anos 1970, de inovações sonoras, como o *aleke*, principalmente entre os Ndyuka.<sup>14</sup> Campbell (2012, p. 49), por exemplo, descreveu a *awasa* como um estilo “secular”, mas seu material etnográfico revela a ocorrência de complexas associações entre as dançarinas e os instrumentistas, envolvendo a possível ação de forças não humanas durante a execução do ritmo. A fronteira entre o caráter “ritual” ou “sagrado”, de um lado, e “secular”, de outro, não depende apenas da posicionalidade de observadores e daqueles que performam os passos de *awasa*. Ela está diretamente ligada a distintos entendimentos em torno dos limites sociocósmicos que separam e conectam corpos de e com diferentes mundos.

Em uma breve descrição, a *awasa* consiste em movimentos corporais performados, sobretudo, por mulheres e realizados ao som de *poku*, “sons” ritmados produzidos por instrumentos percussivos que são tocados exclusivamente pelos *doonman* – homens que sabem percutir (*naki*) e/ou que sabem fazer falar (*taki*) os *doon*. Quando performados no ciclo de cerimônias funerárias, dança, movimentos corporais, adornos, vestuário e música são manifestações que expressam apoio e condolências àqueles que perderam seus familiares. Não se trata, obviamente, da manifestação de regozijo e alegria, mas de profundo pesar e de desejo de comunicação com os

à reprodução da afinidade. Sobre a ação dos *kunu* entre os Saamaka, ver, por exemplo, R. Price (1975). Sobre sua ação entre os Ndyuka, ver Thoden van Velzen e Wetering (1988, 2001).

<sup>14</sup> Com formação instrumental diversa – que inclui grandes tambores cilíndricos conhecidos como *aleke doon*, um grande tambor metálico conhecido como *dyas*, chocalhos (*saka*) e uma espécie de sino (*bongo*) –, os grupos de *aleke* são populares em rituais funerários e também executam *awasa*. Ver Bilby (1990, 2001a, 2001b) e Bilby e Jaffe (2018).

ancestrais. Os dançantes oferecem conforto aos parentes. A fúnebre *tuka*, por exemplo, exprime a solidariedade e o conforto dos parentes diante da tristeza experimentada pela família do morto. Ritmos como a *awasa* e o tardio *aleke*, por sua vez, consumam e fazem cessar a tristeza (*puu a tyali*), bem como os tabus alimentares, sexuais e estéticos ao fim de um ciclo funerário (*Puu Baaka*).<sup>15</sup> Isso porque a *awasa* é performada ao final de uma série de outros estilos coreográficos associados às práticas rituais e a certos panteões de espíritos e deuses – como é o caso da *tuka*, da *susa*, do *songe* e da *umadagwe*. Contudo, a execução de ritmos considerados sagrados, tocados por tambores *agidas*, pode fazer com que a tênue fronteira entre a natureza “sagrada” e “secular” da dança seja repentinamente alterada.<sup>16</sup>

As interações entre sons, palavras e ritmos são também produzidas por objetos que adornam os corpos dos homens e das mulheres e, ao mesmo tempo, transformam-nos em um artefato para a comunicação com humanos e não humanos. A prática da *awasa*, como já antecipado, é acompanhada pela utilização de adornos corporais utilizados com essa finalidade – amplificar e reverberar os movimentos dos corpos. Durante sua execução, os dançantes devem portar *kawai* que produzem um som peculiar e estridente. Os movimentos da *awasa* caracterizam-se pela aproximação do corpo ao solo, pontuada pelos movimentos flexionados dos quadris e pelo ritmo dos pés adornados com *kawai*. Mas há outro elemento onipresente do vestuário, sobretudo quando a *awasa* é dançada nas aldeias, que já foi brevemente citado neste capítulo. Nas cerimônias funerárias, a circular entre nos corpos dos vivos e dos mortos, estão os *pangi*. Eles recobrem a

<sup>15</sup> Sobre a *tuka*, ver Pakosie (1995). Quanto aos padrões estéticos, as mulheres, mais frequentemente que os homens, vestem-se com *pangi* especialmente confeccionados para a ocasião. Nas cerimônias de que participei em diferentes aldeias no Cottica, os *pangi* tinham, em geral, a mesma tonalidade; os contrastes ficavam por conta de um bicromatismo preto-branco e azul marinho-branco utilizado pelas mulheres mais velhas das aldeias. Essa indicação de padronização e bicromatismo parece evidenciar uma espécie de interrupção no fluxo criativo que, segundo Sally Price (1993, 2001), caracteriza as formas artísticas das sociedades *maroons* das Guianas, em sua fascinação pelo contraste de tonalidades, cores e padrões figurativos.

<sup>16</sup> Ver Van Lier (1940, p. 246), Helman (1977, p. 362) e Campbell (2012, p. 229).

pele e as formas corporais dos vivos; adornam os parentes, os convidados, os dançantes, os instrumentistas e o morto. Para além das trocas de presentes ceremoniais que envolvem *pangi*, parentes e afins e convidados não *maroons* costumam adicioná-los como complementos de seus trajes em sinal de respeito. *Pangi* reafirmam antigas, mas também induzem novas, conexões e alianças.<sup>17</sup>

Se, entre os dançantes e participantes, os *pangi* ocultam, realçam ou mostram partes do corpo, no que diz respeito ao morto, tecidos que lhe pertenceram são utilizados para envolvê-lo em camadas especialmente dobradas por um oficiante. Por terem feito parte de sua riqueza em vida – na medida em que certos *pangi* são especialmente confeccionados em datas comemorativas, podendo ganhar inscrições ou desenhos alusivos ao nascimento de uma criança, à herança de um antepassado, a um encontro amoroso, além de marcarem a passagem da infância à puberdade entre as mulheres –, eles materializam certos eventos e se tornam parte da herança e da memória daquele que faleceu (Price, S., 1993; Polimé; Stirpriaan, 2013). Os *pangi* instanciam os movimentos, materializando as trilhas que perfazem a vida. Não apenas adornam ou decoram corpos vivos, mas são inscrições e índices de relações e eventos nos quais os próprios corpos são, de alguma forma, transformados.

Os sons de objetos utilizados e os movimentos produzidos pelos corpos estendem e intensificam as modulações rítmicas realizadas pelos tambores. Os corpos adornados, assim, não apenas respondem *aos*, mas produzem *os* sons. Do mesmo modo, produzem o gênero dos dançarinos. As mulheres devem portar seus *pangi* amarrados na cintura – segundo Bina, ele é o traje por meio do qual a beleza física das mulheres e a habilidade rítmica dos homens são reveladas e comunicadas. Não por acaso, nos populares concursos de *Cottica Uma* – realizados em Paramaribo, Moengo, Saint Laurent<sup>18</sup> e Cayenne (Guiana Francesa) –, todo o desfile é embalado

<sup>17</sup> Sobre a troca de presentes rituais em cerimônias funerárias entre os Ndyuka, ver Polimé (1998). Sobre essas mesmas trocas entre os Saamaka, ver Pires (2018).

<sup>18</sup> Cidade situada no território francês, à margem direita do rio Maroni e oposta a Albina.

por performances de *awasa* e pela exibição de *pangi* confeccionados e apresentados pelas jovens candidatas.<sup>19</sup> Entre os homens, *pangi* devem ser atraídos no tronco e entre as pernas, de modo a serem transformados em *kamisa* – um traje masculino. O dorso semidesnudo e o movimento das pernas comunicam força física e desvelam partes do corpo dos homens: o peito, as coxas e as mãos – que apontam com os dedos fechados e ríjos para o chão.

Além de *pangi*, homens e mulheres devem usar os *kawai* e fazer vibrar seu intenso e característico efeito sonoro. Os gestos realçarão o gênero, ao verter os olhares e ouvidos daqueles que assistem para as partes dos corpos que enunciam a presença das mulheres e o equilíbrio e destreza dos homens. Os quadris, entre as mulheres, e as mãos, entre os homens, marcarão uma espécie de perspectiva corporal na qual o feminino e o masculino ocuparão o espaço físico como movimento e relação. Pelas maneiras de “piscar” (*paata*) e pelos movimentos das mãos – e em coreografias mutuamente excludentes –, homens e mulheres participam e criam modos pessoais de dançar *awasa*. Deve-se, portanto, *paata awasa* como homem – ressaltando força e equilíbrio e simulando um desafio – ou como mulheres – movimentando os quadris, as pernas, as mãos e a cabeça por meio de gestos suaves. O movimento dos pés e o som produzido pelos *kawai* dialogam com a marcação rítmica dos *apínti*.<sup>20</sup> O gênero também é sinalizado quando as mulheres e os homens ocupam os espaços onde a performance é realizada. Há um círculo divisado por outros participantes que observam aqueles que dançam. Estes devem ser notados pela destreza

**19** Esses concursos são realizados em clubes e apresentados por um mestre (por vezes, um casal) de cerimônia, nos quais jovens *ndyuka* ricamente vestidas com *pangi* apresentam curtas sequências de *awasa* e são avaliadas por um corpo de jurados composto de *maroons* e *creoles* (Campbell, 2018).

**20** *Apínti* é um *doon* com o qual os espíritos podem ser acessados. Conforme Bina e meus interlocutores em Moengo fazem questão de frisar, embora o termo designe genericamente os tambores *maroons*, *apínti* é uma linguagem rítmica esotérica e conhecida por poucos e mais velhos (*gaan sama*). Em Moengo, raros são os jovens, por vezes exímios instrumentistas locais, que a conhecem.

com a qual produzem movimentos análogos aos dos humanos e dos animais, que podem envolver, por exemplo, o modo de caminhar e voar dos pássaros, e o de cozinhar, plantar e bailar dos humanos. Os movimentos da *awasa* serão denominados por meio dessas associações: andar como pássaros domésticos, como patos e galinhas, *paata awasa*; dançar simulando o modo como cozinham os humanos, *boli awasa*. O cozimento é representado pela fervura da água (*boli waata* – literalmente, “aquecer/ferver água” para a preparação do alimento).

A *awasa* é acompanhada por vozes, em particular femininas, que descrevem quase sempre situações cotidianas. Nesse conjunto de interações, as pessoas (dançarinos, instrumentistas e audiência), as coisas (trajes, instrumentos e adereços) e os conceitos relacionados às ações cotidianas (andar, cozinhar, voar) realizadas por diferentes categorias de actantes (humanos, animais, homens ou mulheres) articulam diferentes conhecimentos. Às mulheres cabe simular o andar das aves com os joelhos e quadris, enquanto entre os homens o corpo permanece semiflexionado: o que sobressai são os braços, a nuca ereta e a rotação dos pulsos. As mulheres realizam movimentos como o fazem as aves domésticas, próximas ao chão; e os homens simulam aves que voam e caminham.

Para que se dance e se execute a *awasa*, é necessário que dançarinos e instrumentistas (exclusivamente homens) saibam ouvir e observar a interação entre os movimentos dos corpos, os objetos que os adornam e o espaço-tempo no qual a prática acontece. Três tipos de tambores tocados com as mãos, um ou mais chocinhos (*saka*) e um pequeno banco de madeira (*kwakwa bangi*) percutido com duas varas também de madeira compõem o acompanhamento instrumental tradicional. Com diferentes usos comunicativos e rituais, os grandes tambores *tun* e *gaan doon* e o pequeno *pikin doon* são utilizados em estilos coreográficos e musicais distintos e na comunicação com diferentes divindades (*gadu*). Na execução da *awasa*, variadas composições dos três instrumentos podem ter lugar. Entre os instrumentistas é esperado que compreendam a linguagem *apínti* produzida pelos tambores. Ainda que possam desconhecê-la, as dançarinas e os dançarinos devem reconhecer as alterações rítmicas que comandam as variações coreográficas, os intervalos e as canções – por exemplo, são

os tambores que dizem *waka kom* (“venham”) ou *waka gwe* (“podem ir”). As canções, cantadas por solistas e acompanhadas por homens ou mulheres em okanisi, podem versar sobre diferentes temas. Exaltam as mulheres – como é o caso da popular alusão feita à *Cottica Uma* (mulher cottica ndyuka) – e podem sugerir disputas na *performance* da dança. Podem também aludir a provérbios, estórias e eventos envolvendo animais e pessoas; para narrá-los, solistas e coro devem conformar um diálogo sonoro, ritmo aberto a improvisações e à introdução de elementos novos.<sup>21</sup> Bina estilizou esse diálogo cantado e narrado em okanisi.

### ***Fazer corpos***

Inovações estilísticas, coreográficas e temáticas são frequentes, por isso não se deve tomar as descrições anteriores como notas etnográficas de formas suposta ou estritamente tradicionais. Campbell (2012, 2018) vem acompanhando coletivos “culturais” sediados em Paramaribo e compostos por homens e mulheres saamaka, ndyuka e paamaka, nos quais têm lugar intensas trocas e fusões estilísticas. Ao mesmo tempo, existem diferenças e limites aceitáveis em espaços concebidos pelos praticantes como rituais e públicos. Neles estão em relevo distinções geracionais e locais; o tempo, o gênero e os contextos de aprendizagem manifestam-se como corpos.

No cotidiano de ensaios do OD, não há rigidez coreográfica, mas intensificação progressiva dos movimentos junto à execução rítmica e à sonoridade produzida pelos objetos aproximados aos corpos. As alterações, por vezes, estão associadas às mudanças nos corpos dos púberes, ao aumento da força física dos rapazes. Crianças e jovens dançarinos são parcialmente autores de inúmeras inovações e transformações experienciadas com seus corpos. Conforme mencionei, Bina inventou uma sequência executada ao fim das apresentações na qual as jovens dançarinas saúdam a plateia

**21** Sally Price (1993, p. 169 *et passim*) discute extensivamente aspectos relativos à composição e às *performances* de *sekête* entre as mulheres e homens saamaka. Inúmeras aproximações podem ser feitas com a *awasa* entre os Ndyuka.

*bakaa*. Foi o que ocorreu na apresentação em Albina, quando, conforme descrito, cada solista dançou à frente do grupo, executando movimentos de mãos e pés que simulavam as danças dos hindustanos e javaneses, bem como o trabalho dos crioulos nas *plantations* e dos ameríndios no mato – todos representados entre o público. As inovações também exigem o aprendizado sobre quais afetos produzidos no corpo e com os corpos podem ser conhecidos. Um movimento inesperado, ou um inadvertido encontro entre a pele e outro corpo, ou um objeto de certas proibições, é sempre sinal de perigo. Pele e corpo em *okanisi* são referidos por uma única palavra – *sikin*. O contato entre peles – entre a pele do corpo da dançarina e o couro do animal que recobre a base dos *doon* – é um encontro entre seres feitos de substâncias e tabus alimentares.

O corpo vibra, toca e é afetado. Os corpos das crianças são lugares de rápidas e visíveis transformações com as quais a prática da *awasa* deve dialogar. Mas as crianças são extensões de outras composições – os ventres (*bee*) –, e seres afetados pelas primeiras manifestações de *nensêki* – o ancestral reencarnado. As crianças e jovens que atuam nas diversas formações do OD são moradores de Moengo, mas suas famílias pertencem a diferentes aldeias do Cottica e a seus distintos *bee*. Embora, em Moengo, as diferenças entre as aldeias e as *bee* pareçam sem efeito, elas são vínculos fundantes nas formas de reterritorialização do pós-guerra, nas regras de *libi makandi* (bem viver); sobretudo, são cotidianamente fortalecidas nas práticas corporais e nas relações com o sagrado. Cada *bee* cultua seus deuses, honra seus ancestrais e observa diferentes tabus.

A *bee* preserva a relação dinâmica que atravessa os corpos das pessoas e dos parentes, os quais comungam da mesma substância vital e herdam dos ancestrais e dos parentes mortos as dívidas e, por vezes, a responsabilidade por problemas de conduta. Cada *bee* define limites e orienta “cada um dos seus membros em suas relações com o mundo exterior” (Vernon, 1988, p. 3), pois cada pessoa é a potencialização do *akaa* (glosa, alma) de um ancestral. Ao morrer, o *akaa* da pessoa irá transformar-se no *nensêki* de um naciturno. Porém, seu *yooka* (espírito do morto) será revitalizado em cerimônias apropriadas, capazes de transformá-lo em ancestral e protetor (p. 3). No naciturno, o *akaa* atuará articulado a um *nenseki*.

É o *nensêki* que perpetua, multiplica e estende o *akaa* de um ancestral, tornando-o, a partir de então, responsável pela proteção do novo ser, bem como o transmissor de tabus, de preferências alimentares, de caráter e de aspectos físicos, além de provedor de explicações para a ocorrência de doenças. Os parentes não só herdam a substância espiritual de sua *bee* por meio de *akaa* transformados em *nensêki*, mas os objetos pessoais do parente falecido – sobretudo *pangi*, que devem ser repartidos conforme as instruções do chefe da *bee* (*kabitén*) que reside na aldeia. Recém-nascidos também herdam e ganham *pangi* nas cerimônias de *puu pikin a doo* – esses presentes vão compor parte da sua história, das relações de um corpo em transformação com seus pares e com os outros.

A relação intensa entre corpo e ancestrais aparece detalhada no tratamento que Vernon (1992) dá ao lugar da doença e do malefício na feitura da pessoa *ndyuka*. Se, por um lado, corpos são territórios sensíveis a transformações que ocorrem nas histórias das *bee* – uma vez que cada acontecimento afeta e se faz presente na pele, nos infortúnios e nas afecções –, seus modos de ação dependem do reconhecimento das agências que os constituem. Doenças e afecções teriam causas externas associadas à história de vida do doente e de seus ancestrais, para as quais são produzidas explicações sociocósmicas. Afetos são produzidos sobre o corpo e manifestam-se em dois lugares: na pele e no sangue. Na primeira, uma série de cuidados devem ser tomados para manter sua integridade e preservar a temperatura do corpo. Segundo Vernon, as variações de cor da pele

fornecem informações sobre a condição física geral: as palmas das mãos e plantas dos pés devem ser “vermelhas” (*lebi*); o corpo inteiro – especialmente o rosto –, “preto” (*baaka*). Por outro lado, a ‘brancura’ (*weti*) evoca os mortos, que supostamente são brancos, e é uma indicação de doença. (Vernon, 1992, p. 53)

O contato com a temperatura fria, com os ventos e com a chuva, por sua vez, pode ser tomado como causa de variações patológicas capazes de alterar a saúde da pessoa. O frio interrompe a circulação do pulsar da vida que mantém o corpo quente, o calor capaz de impedir que alguém contraia

facilmente uma doença. Vernon mostra de que maneira parte importante dos cuidados corporais – sobretudo aqueles aos quais as mulheres se dedicam no período menstrual e no pós-parto – está relacionada à evitação do contato ou exposição ao “frio”, associado à queda da temperatura corporal e ao perigo da morte. A evitação da água fria e os banhos tomados ao longo do dia com água morna são vistos como profilaxia diante da ação de espíritos malévolos. Os banhos são feitos com ervas que têm propriedades curativas e que incidem na capacidade porosa da epiderme em absorver – e levar até o sangue – as propriedades benéficas disponíveis na floresta (Vernon, 1992, p. 14). As partes superiores dos corpos são responsáveis pela sustentação da vida; as inferiores (sobretudo o ventre), pela reprodução da *bee* e da pessoa. Ao mesmo tempo, estas são mais vulneráveis às doenças e à morte. O coração (*ati*) abriga a agência; as costas (*baka*), os ancestrais. Corpos encontram-se em constante transformação e, *par cause*, vulnerabilidade, podendo conter ou conduzir forças físicas e espirituais, ou, ainda, ser invadidos por elas. São espaços de intensa metamorfose, sensíveis à penetração de diferentes agências com poderes de transformação. Desse modo, não só o corpo é afetado, tornando-se vulnerável à doença e ao malefício produzido pelos *obia*, mas a própria pessoa é refeita por meio de tratamentos terapêuticos e rituais de purificação.

A pessoa *maroon* resulta das relações que sua *bee* estabeleceu ao longo de certas gerações. Com ela – a *bee* – a pessoa reparte a *paansu*. As relações com a *bee* são, pelo menos, de dois tipos: com os parentes, de um lado, e com os afins que moram nas aldeias onde residem os primeiros vivos e descansam os ancestrais mortos, de outro. Como a *paansu* é ativada/potencializada na fase da gestação e do nascimento, os ancestrais participam da composição, ao mesmo tempo individual e coletiva, da pessoa. Além da relação com a *bee*, toda pessoa é detentora de um espírito – *bun gadu* – que ocupa o mesmo lugar de um princípio vital – *akaa*. Ao contrário deste, que irá se transformar com o fim do corpo físico, *bun gadu* é parte “interiorizada” e indissociável do corpo (Vernon, 1992, p. 25). Espíritos têm participação direta na feitura do corpo e da pessoa. Podem agir sob a forma de um mal perpetrado devido à entrada em lugares interditados da floresta, à morte de animais sagrados ou ao consumo de alimentos/

plantas sagrados. Espíritos “genitores” são ativados por meio da atenção a certas prescrições alimentares durante a gestação, afetando a relação mãe-filho (*bee-pessoa*). Espíritos participam de todas as relações socio-cósmicas nas quais as pessoas *maroons* estão implicadas; são, simultaneamente, imanentes e transcendentais e, como observou Strange (2018, p. 210), “ao invés de encarnarem os complexos mistérios da encarnação e da ausência, atualizam moralmente a extensão da socialidade conhecida por entre os domínios da aldeia e da floresta, da ‘natureza’ e da ‘cultura’”. A unidade pré-social que reatualiza a *paansu* e que será responsável pela configuração do princípio vital do novo ser é o *akaa* (Vernon, 1992, p. 24). Como já visto, quando a pessoa morre, seu *akaa* é liberado do corpo. Ainda assim, ele sobrevive sob a forma de um *nensêki* cujo *yooka* participará da criação de um novo *akaa*. A ação do *nensêki* pode ser cuidada através da atenção às interdições alimentares, pois ele pode produzir sobre o corpo da criança as marcas da morte e dos espíritos dos mortos. Por outro lado, sendo o *nensêki* o *akaa* de um ancestral, é preciso cuidar para que ele conviva com os vivos e os proteja. É no corpo e através da ação dos *nensêki* que o princípio ancestral se reatualiza (p. 28). Por esse motivo, não existem fronteiras que definam o espaço de ação dos *óbias*, dos humanos e dos ancestrais. Como observa Price (2008, p. 288), “esses poderes participam em suas capacidades individuais no seu mundo social, da mesma forma que as pessoas da família e outros o fazem”. Os ancestrais e os *óbias* são agências fundamentais para a manutenção da socialidade; são forças cotidianamente atuantes, responsáveis pela transmissão de conhecimentos, pela comunicação xamânica e mediúnica, pelas regras de convivialidade entre os vivos e o tratamento ritual e espiritual dos mortos e, em última instância, pela feitura dos corpos. É por meio de suas ações que a autoridade e a hierarquia dos mais velhos são preservadas e que a “relativa autonomia” (Vernon, 1993, p. 269) entre aldeias e intrabee é assegurada.

### ***Corpos lembram***

Bina aprendeu *awasa* num território de privação e violência. Como outras mulheres e famílias cottica ndyuka de sua geração, o acesso que

teve aos conhecimentos tradicionais esteve, de uma forma ou de outra, mediado pela guerra e seu episódio mais violento. Em 29 de novembro de 1986, a aldeia Moiwana, situada entre Moengo e Albina, foi atacada por tropas do exército surinamês, vitimando crianças e idosos. Moengo foi ocupado pela guerrilha *maroon*, composta por jovens adultos oriundos de distintas aldeias do Cottica. Embora a guerra também tenha decorrido de uma série de eventos associados às intrincadas alianças entre líderes e partidos políticos *maroons* e não *maroons* e o Estado surinamês, para os *maroons*, o conflito resultava de séculos de perseguições e luta contra a escravização – houve diferentes tentativas de controle dos territórios e da autonomia conquistada pelos povos *maroons* por meio de tratados com as forças coloniais a partir de 1760.<sup>22</sup> Reagindo ao preconceito e à violência cotidiana vividos por migrantes *maroons* em contextos urbanos, um grupo de jovens cottica ndyuka, apoiado por *maroons* de outros grupos e por alguns ameríndios, decidiu se armar para responder aos ataques do Exército Nacional do Suriname às suas aldeias.<sup>23</sup>

O massacre de Moiwana, as invasões de aldeias e áreas de cultivo (*goon*), os saques, o bombardeio de territórios tradicionais e a contaminação de

**22** Os Ndyuka foram os primeiros *maroons* a assinarem um “tratado de paz” com as forças coloniais holandesas em 1760, seguidos pelos Saamaka em 1762, os Matawai em 1767 e os Aluku em 1860. Ver Bilby (1997).

**23** Ações armadas promovidas por Cottica Ndyuka contra soldados e instalações do exército tiveram início em 1984. Mesmo entre os Ndyuka residentes em Moengo e em aldeias próximas – em alguns casos, integrantes do JC e, em sua maioria, afetados diretamente pelo conflito –, há diversas versões acerca dos motivos e dos eventos que compreenderam a guerra. Alguns autores tentaram ir além dos fatos que motivaram sua eclosão, como assaltos, roubos de armas, ataques a postos militares em Comewijne e Maronwijne e, como observou Thoden van Velzen (1990), a tentativa do governo de regulamentar o transporte do rio Maroni, havia mais de um século controlado por *maroons*. É também possível compreender o conflito a partir do que poderíamos chamar de uma “perspectiva ndyuka”, na qual a ação dos espíritos, dos parentes e de antigas disputas locais entre clãs e matrículas ganham relevo, complexificando a simples oposição entre o Estado surinamês e os diferentes grupos *maroons*. Ver Thoden van Velzen (1990) e MacKay (2006). Por fugirem aos objetivos do capítulo, essas questões não serão aqui discutidas.

rios provocaram a fuga em massa de milhares de Cottica Ndyuka em direção a Saint Laurent du Maroni. A guerrilha não só facilitou a evasão de famílias por trilhas e córregos inóspitos da floresta alagada, mas também por territórios sagrados controlados espiritualmente pelos primeiros fugitivos (*lowemen*) e ancestrais dos primeiros clãs, deixando rastros nos lugares e na memória de inúmeras famílias. Na área comum de Charvein, um antigo abrigo montado pelo exército francês para receber os refugiados, a memória da resistência à escravidão e da guerra contra a violência estatal da jovem República do Suriname, no final do século XX, ganhou uma única inscrição: um monumento aos *lowemen* e às vítimas de Moiwana, erguido pelos parentes cottica ndyuka que lá ainda residem (Kambel; MacKay, 1999; MacKay, 2006; Price, R., 2011). A guerra contra os *bakaa* refez antigas e estabeleceu novas alianças com *obia* e espíritos dos rios e das florestas.

Depois do acontecimento de Moiwana, que deixou dezenas de corpos de mulheres e crianças perfurados de balas, e espíritos de mortos e de vivos perturbados pela impossibilidade de os parentes se dedicarem às exéquias funerárias, ao cuidado ritual e à preparação do sepultamento, aldeias do Cottica foram abandonadas. Nascido em uma das aldeias mais próximas a Moengo, o pai de Bina fugiu para o interior em 1987, depois de assegurar que, com a ajuda do JC, sua mulher e seus filhos (dois rapazes e quatro meninas) chegassem com segurança a um primeiro abrigo destinado aos refugiados, Champ B, na Guiana Francesa. Lá e, principalmente, no segundo campo para o qual foram transferidos, Charvein, eles reencontrariam outros moradores de aldeias do Cottica e de Moengo com os quais compartilhariam a vida em barracas improvisadas sob controle rígido do exército francês e de instituições humanitárias cristãs. Bina tinha 12 anos quando chegou ao campo de refugiados; aos 14, deu à luz seu primeiro filho, amparada pela mãe, por parentes e por freiras católicas (Polimé; Thoden van Velzen, 1988; Léobal, 2016).

Foi lá que Bina aprendeu a dançar o que chama, em holandês, de um “antigo estilo de dança” (*oude dansstijl*) da “*marron cultuur*”. Ela se vinculou a um “grupo de *awasa*” – nesse contexto, metonímia de outras formas

coreográficas e musicais expressivas *maroons*.<sup>24</sup> Seu primeiro contato com o aprendizado da dança para apresentação dentro do campo consistiu em um experimento de diferenciação controlado pelas autoridades francesas e católicas. A *awasa* era, naquele contexto, também *kulturu*. Assim, era autorizada pelo exército e pelas freiras como entretenimento, expressão da “tradição” *maroon*, estilizada em meio ao calendário católico. Como jamais havia vivido em uma aldeia, mas na *bauxitetown Moengo*, para Bina a *awasa* era, até então, uma referência familiar conhecida pelas mulheres mais velhas e dançada em cerimônias a que as crianças não tinham acesso. Em Moengo, as raras famílias de funcionários *maroons*, como a sua, não podiam realizar cerimônias funerárias e familiares nas quais a *awasa* tinha lugar, tampouco perturbar o rígido controle do espaço, do tempo e do movimento imposto pela mineradora da bauxita e pelas instituições religiosas responsáveis pela administração educacional do povoado (missionários da Igreja Católica e Moraviana instalados nas aldeias).

A *awasa* foi, para a geração de Bina, um conhecimento transformado e (re)incorporado às suas vidas ao longo de um difícil processo de transição. Sempre que fala nos efeitos da guerra, Bina faz referência ao tempo do *katibo* e à fuga dos seus antepassados para a floresta. Ao mesmo tempo, o conflito permitiu que ela, irmãos e parentes da mesma geração, ainda que distantes das aldeias, criassesem um modo de existência *maroon*. Um exemplo importante desse processo foi a necessidade de manterem práticas associadas à reprodução e à fabricação da pessoa e de suas relações com os espíritos, os deuses e os ancestrais em condições adversas. Entre elas, incluem-se os cuidados corporais e espirituais devotados aos naciturnos e às gestantes, a reclusão menstrual em meio a barracas e habitações temporárias e o cuidado com os mortos. Pessoas que morriam nos campos de

---

<sup>24</sup> Campbell (2012, p. 76-77) observa que essa expressão não está limitada à execução e à *performance* da *awasa*. Entre os grupos estudados, cuja popularidade em muito influenciou o interesse de Bina e de sua geração, a referência à *awasa* como um dos estilos *maroons* mais populares entre os não *maroons* era uma forma de sinalizar a origem do grupo dedicado a estilos de diferentes povos *maroons*, como é o caso do *sekéti*, *tuka*, *susa*, *loonsei*, *songue*.

refugiados não podiam ser levadas para suas aldeias. O tratamento ritual dos corpos deveria atender às rígidas regras locais e, sobretudo, incorporar variações nos procedimentos de separação e manutenção do luto adotados no universo *bakaa*. Naquele contexto foi necessário isolar as implicações do contato com os mortos e com os espíritos dos ancestrais tradicionalmente associado às *performances* da *awasa*, aproximando-a de outros estilos coreográficos e musicais então emergentes no mercado fonográfico.<sup>25</sup>

A experiência de exílio implicou novas formas de relação com os *bakaa* e com as “pessoas da cidade” de Paramaribo (*fotosaman*) ou Saint Laurent (*faansiman*), mediadas por formas de objetificação de conhecimentos outrora ocultados. Práticas cotidianas associadas às cerimônias e ao calendário funerário são vertidas em ícones da *marron cultuur*. Esse processo, todavia, adquiriu outras configurações, traduzidas, por exemplo: na emergência e na rápida popularização de estilos musicais urbanos entre jovens migrantes *maroons* na região do Cottica, no final dos anos 1950, que mesclam tambores e instrumentos eletrificados, como é o caso do *aleke* (Bilby, 1990, 2001a); nas iniciativas de artistas e intelectuais crioulos e *maroons* em Paramaribo, nos anos 1970 – em um contexto de emergência do nacionalismo surinamês –, em que estilos musicais e coreográficos ganharam leituras estilizadas, tornando-se expressões da “cultura afro-surinamesa” (Campbell, 2012); no surgimento de “grupos de folclore *maroon*”, como o Kifoko, o Saisa e o Fiamba, compostos por mulheres dançarinhas e homens instrumentistas de origem ndyuka, paamaka e saamaka, atingindo tanto a audiência não *maroon* quanto o mercado turístico; na migração de *maroons* para Paramaribo e na transformação da economia da morte – com o surgimento da Njoeng Combe, capela mortuária destinada às cerimônias fúnebres das comunidades *maroons* e afro-surinamesas em Paramaribo.

As primeiras lições que hoje ensina para um grupo de crianças e jovens de Moengo Bina apreendeu nos grupos de *awasa* de Charvein, observando e indagando os mais velhos. Mais tarde, quando se tornou professora da escola

<sup>25</sup> Sobre os *maroons* Aluku, também afetados pela guerra, cujas aldeias estão dentro do território francês, ver Bilby (1990). Sobre as adaptações, mudanças e efeitos nas práticas funerárias em uma aldeia cristã saamaka, ver Pires (2018).

local em Moengo e aproximou-se de parentes e artistas em Paramaribo, Bina estabeleceu laços, ainda que informais, com a competitiva rede de grupos de dança da capital, de que fazia parte, por exemplo, o Kifoko. Ao lado de alguns de seus integrantes, entre eles um homem paamaka, Bina reproduz, de certo modo, sua própria experiência em Charvein: torna-se aprendiz e disseminadora de conhecimentos. Do movimento de aprender e ensinar participam as pessoas, seus corpos, seus objetos e as forças não humanas que com as primeiras estabelecem relações permanentes de interação. Mais do que um “artefato de cultura”, na visão dos não *maroons*, a *awasa* torna-se uma forma de conhecimento experienciada corporal e ontologicamente como diferença. Para Campbell (2012, p. 3) – e também para Bilby (1990) –, a lenta transformação da *awasa* em emblema da “tradição” deve ser compreendida à luz do que chama de “cosmopolitismo *maroon*”. Mas as invenções de Bina e das crianças e jovens que compõem o OD nos oferecem outros pontos de vista.

### ***Fazer pangí***

Como outras mulheres cottica ndyuka que vivem em Moengo, Bina, por vezes, compra tecidos e confecciona *pangí* para vender em feiras e eventos especiais ou mesmo para utilizá-los em festas e rituais funerários. Os panos são comprados em lojas especiais em Paramaribo, e, em algumas ocasiões, pedaços e restos de tecidos são transformados em outros artefatos. Não é difícil encontrar em diferentes bairros de Moengo grupos de mulheres reunidas nos pórticos das casas, nos templos neopentecostais, nos espaços comunitários e mesmo nas escolas para confeccionar objetos feitos de *pangí* – bolsas, porta-joias, blusas, vestidos, carteiras, mochilas e colchas de cama –, para serem vendidos, ou usados para presentear alguém, ou ainda aproveitados para adornar seus corpos e casas (Cunha, 2018). Todavia, esses objetos estão longe de serem artefatos decorativos ou icônicos; são concretamente utilizados em vários – para não dizer, na maioria – eventos públicos e domésticos não mais restritos às aldeias. Figuram como um emblema da pessoa *maroon*, sendo transformáveis, porque deles é possível fazer outros objetos, e transformadores, na medida em que sua

utilização em situações rituais marca a entrada da mulher na fase adulta ao fim da primeira menstruação. Indissociáveis, corpos e *pangi* parecem participar dos mesmos processos de transformação.

Como observou S. Price (1993, 2001, 2020), a utilização de *pangi* nas sociedades *maroons* atravessa diferentes fases da vida das crianças e dos adultos, incluindo os eventos funerários. Sua primeira forma de utilização, normalmente como um avental, é substituída por sua transformação em saia, o que, segundo S. Price (1993), evidencia o aparecimento dos seios e a entrada da jovem na categoria de mulher sexualmente ativa. Ofertados pelos parentes paternos às meninas quando de sua entrada na fase adulta, os *pangi* são parte da cerimônia de *gii pangí* (em tradução literal do ndyuka, “dar/presentear pano”). Os *pangi* recebidos nessa cerimônia são mantidos e utilizados pela jovem no decorrer de sua vida e podem vir a compor as camadas de pano que encobrem os corpos dos mortos, ritualmente dobradas e adicionadas por oficiantes funerários. Entre os Saamaka, que os chamam de *koyós*, os presentes devem surpreender as jovens, sendo também oferecidos aos espíritos dos ancestrais por meio de libações (p. 16).

Os *pangi* sinalizam transformações físicas e políticas, protegem dos espíritos e os homenageiam (em algumas libações, garrafas e outros recipientes são com eles revestidos), e são utilizados na entronização de *kabitten*, *basya* e *gaaman*.<sup>26</sup> A utilização de *pangi* em contextos aqui chamados de “tradicionais” – uma forma de diferenciar os rituais promovidos nas aldeias *maroons* de atividades como aquelas de que tem participado o grupo de dança de Bina – não deve supor uma separação formal. Também nas aldeias – e sobretudo nelas, pois é para lá que afluem parentes para participar das cerimônias fúnebres – se podem perceber interessantes diálogos simbólicos e estéticos entre os primeiros usos e aqueles que Bina tem chamado de “modernos”.<sup>27</sup> Os *pangi* são combinados com outros objetos

<sup>26</sup> Respectivamente, capitães de matrissetamentos e aldeias, assistentes e chefe supremo. Para uma compreensão das transformações das autoridades e chefias *maroons*, ver Pakosie (1995) e Apapoe (2017).

<sup>27</sup> A utilização do termo *modern*, em inglês, ocorreu em várias conversas, sobretudo quando se descreviam mudanças nas formas de “dançar a *awasa*” em relação à maneira

extremamente cobiçados pelos Cottica Ndyuka em Moengo – joias, roupas, calçados e outros artefatos ocidentais com nomes de grife, apliques de cabelos e unhas sintéticas (chinesas), sem falar na enormidade de *smartphones*, câmeras, óculos escuros e bonés.<sup>28</sup> Eles não só adornam o corpo, mas compartilham com ele a qualidade de serem o lugar onde a pessoa, o ancestral e, por vezes, os espíritos habitam. Autores como Köbben (1979), Vernon (1985, 1992, 2018) e Thoden van Velzen e Wetering (1988, 2001, 2004) observaram como os Ndyuka estabelecem uma relação de apropriação e incorporação de objetos de várias procedências, mas exógenos ao universo das aldeias, capazes de simultaneamente alterar o valor creditado à pessoa e à sua *bee*.

Um rico conjunto de materiais etnográficos parece, enfim, justificar a percepção de que os *pangi* nos corpos dos dançantes de *awasa* vão além de um simples elemento tradicional do vestuário. Eles atualizam, não apenas visualmente, as relações entre humanos e não humanos que constituem a pessoa *maroon*; com efeito, o uso de *pangi* por corpos em movimento permite que novas conexões, sob a forma de inscrições, linhas, cores, tinturas e apliques, sejam adicionadas. Nomes de eventos são acrescentados, marcando efemérides como aniversários e eventos públicos. A escolha de cores e a padronagem podem uniformizar o modo pelo qual os parentes se apresentam às cerimônias funerárias. Era comum ver mulheres, em sua maioria idosas, vestindo um mesmo padrão de *pangi* (em geral, nas cores branco e azul-marinho, ou branco e preto, conforme mencionado em nota anterior) enquanto aguardavam o transporte que as levariam a alguma aldeia. As lojas especializadas em Paramaribo costumam reservar rolos de tecido escolhidos pela família. Os rolos são marcados com nomes de pessoas, lugares e acontecimentos, e é desse modo que convidados os identificam quando querem adquiri-los especialmente para um evento. *Pangi* também são superfícies nas quais certas coisas são ditas, seja por meio de bordados ou apliques, seja através de frases de elogio às mulheres,

---

como era dançada nas aldeias.

<sup>28</sup> Ver Stirpriaan (2015) e Stirpriaan e Polimé (2009).

à Gadu (em geral, o deus cristão), à família, a um certo panteão de espíritos (*Ampuku pangí*, *Kumanti pangí*, por exemplo), aos *maroons* e aos símbolos e cores nacionais (Price; Price, 1999; Polimé; Stipriaan, 2013).

*Pangí* também criam diálogos estéticos e ontológicos com signos *baka* – com as máquinas, o plástico, as resinas, os cabelos sintéticos vendidos pelos chineses, a parafernália tecnológica. A comunicação simbólica entre corpos e objetos oriundos de diferentes lugares tem uma expressão local própria. Os modos de utilizar *pangí* para *paata awasa* (dançar solo), de circular por Moengo e Albina, de percorrer os mercados à procura de tecidos para a fabricação de novos, de decorar, ofertar e guardar esses tecidos, de adornar-se com eles, enfim, são parte de um interessante processo do que poderíamos chamar de “maroonização”, glosando Marshall Sahlins (1997). A fabricação e incorporação dos *pangí* como um emblema da diferença *maroon* parece atravessar inusitadas injunções que aludem ao *katibo* e à guerra (*féti*), criando *cronotopos* e reverberações cosmopolíticas.

Lembro que, convidada para uma cerimônia de *Puu-Baaka* na aldeia Mungutapu, Bina insistiu para que eu escolhesse, entre os seus *pangí*, aquele que mais me agradasse. Talvez não tenha dado a devida importância a tamanha deferência naquele momento. Aleatoriamente escolhi um e Bina, outro, com fundo vermelho e pinturas que mais tarde soube terem sido pintadas por Mário – um artista *maroon*, professor de pintura, refugiado retornado da Guiana Francesa e operário de uma mineradora em Moengo, que adorava pintar *pangí* com inscrições em *okanisi*. Mais tarde, entre os *pangí* utilizados por outras mulheres na cerimônia, mostrei a Bina o estilo que mais me agradava: os bordados, e não pintados, sobre a padronagem quadriculada. Bina sorriu e constatou: “São feitos à mão, quase ninguém faz mais”. Em outras conversas sobre *pangí*, percebi que, em sua tentativa de produzir peças variadas para serem vendidas em eventos e feiras em Paramaribo, Bina conhecera outros modos de fabricá-los. “Saamakas têm o estilo deles”, explicou-me, sem esconder sua admiração. Seu sonho era consultar um “conhecido” para saber como aqueles *pangí* eram feitos, de modo que, quando sua filha chegasse à idade de receber o seu, Bina pudesse confeccionar um e presenteá-la. O desejo de minha interlocutora era vestir Bini, então com 10 anos, com um bonito *pangí* em

uma grande festa, “como fazem os Saamaka”. O pai de Bini tinha parentes saamaka com os quais Bina pretendia aprender os procedimentos a serem realizados quando a filha chegasse ao momento em que as jovens sem filhos recebiam dos familiares presentes sob a forma de *pangi* especialmente confeccionados para a ocasião – o *gii pangí*.<sup>29</sup>

O interesse em incorporar novos estilos e técnicas de confecção de forma alguma parecia envolver uma preocupação em diferenciar estilos mais ou menos “tradicionais”. Os *pangi* sempre foram artefatos abertos a criações e inovações estéticas e de uso; é essa qualidade que os transformou em inscrição mais visível dos conhecimentos tradicionais *maroons* (figura 1).



**Figura 1:** Diferentes inovações estilísticas em *pangi* utilizados em apresentação pública em Moengo no dia 23 de setembro 2014.

Foto: Olívia Cunha.

**29** Trocas estéticas, linguísticas (Price; Price, 2015; Migge, 2018) e espirituais (Strange, 2016a, 2006b), bem como coabitacão, matrimônio e outras formas de interação entre diferentes grupos *maroons* são cada vez mais frequentes e, inevitavelmente, conflituosas.

Os *pangi* haviam se tornado populares. Bina não sabia precisar quando isso acontecera, mas observava que a *féti* mudara tudo, embora reconhecesse que, no passado, objetos como *pangi* haviam sido apresentados aos *maroons* pelos *bakaa*: “Nós não fabricamos *pangi*”. No passado, os *pangi* haviam sido substituídos por roupas da cidade, pois ninguém queria ser associado aos *maroons*. Essa origem “externa” – e, no passado, expressão de riqueza, pois representava a fortuna acumulada ao longo do trabalho na costa para os *bakaa* – também é vista como fonte de perigo. Como qualquer outro objeto trazido de fora e da cidade, os *pangi* podem propiciar a circulação de forças temidas pelos Ndyuka. Em suas etnografias sobre aldeias ndyuka no Tapanahoni, Willemina van Wetering e Bonno Thoden van Velzen (1982), bem como Diane Vernon (1985), descrevem algumas reações diante da chegada de barcos que trazem parentes da cidade. Possessão, acusações e violência circundam a manifestação de espíritos “trazidos da cidade” sob a forma de cobiçados objetos e envolvem de maneira mais expressiva as mulheres após o contato com o mundo *bakaa*.

### **Conclusão: de volta a Albina**

Bina fez um comentário que, pela primeira vez, me fez pensar que havia diferenças nas possíveis associações performadas pela *awasa* em comícios, festivais, apresentações em escolas, aniversários e cerimônias funerárias. Ela me disse que preferia realizar ensaios e levar crianças e jovens para apresentações durante o dia: “Não gosto de levar as crianças para esses lugares”. Indaguei-lhe o motivo da preferência, lembrando que o OD tinha participado de um *Aiti Dei* na semana anterior com uma composição inteiramente infantil e familiar – lá estavam os filhos e a filha de um irmão de minha interlocutora. Bina disse-me que, “à luz do dia, não havia problema”. De fato, a apresentação a que assisti teve início cedo. Ao final da tarde, quando parentes do morto começavam a chegar, as crianças iniciavam o retorno para suas casas. Abena, irmã de Bina que ainda morava em Charvein e cujo marido era parente próximo do falecido – o que a tornava próxima dos parentes que participariam das cerimônias noturnas –, não levara suas filhas. Mas o entendimento de Bina era extensivo a inovações recentes:

Hoje em dia as crianças vão aos cemitérios e têm contato com as cerimônias que são feitas para os mortos. No passado, isso não era permitido. Só a família tinha permissão de ir ao local do enterramento. As cerimônias fúnebres eram terminantemente proibidas às crianças e aos estranhos. Depois da guerra, tudo mudou. Os *maroons* veem seus vizinhos cultuarem seus mortos e fazerem essas coisas abertamente, e querem fazer igual...

Os vizinhos em questão não eram apenas os moradores não *maroons* com os quais os *maroons* compartilhavam espaços nas cidades; incluíam-se também outros *maroons* com os quais os Cottica Ndyuka conviviam e se casavam. Havia alguns anos, cerimônias como o *Puu Baaka* tinham deixado de ser exclusivamente associadas aos rituais funerários.<sup>30</sup> Entre os Cottica Ndyuka, transformaram-se também em reuniões nas quais familiares e amigos se reencontravam e partilhavam de comida e bebida fartas trazidas pelos parentes do morto. Tornaram-se, ainda, eventos nos quais *maroons* de diferentes grupos e *bakaa* marcavam presença. Contudo, devo concluir estas considerações e retornar aos incidentes ocorridos na apresentação do OD, mencionados no início deste capítulo, bem como às forças que na ocasião mobilizaram Martina e a jovem dançarina.

Tardei a conversar com Bina sobre o que acontecera. O assunto só voltou à tona quase dois anos depois, num contexto de maior confiança e intimidade, quando trocávamos impressões sobre as constantes mudanças nas formações do OD, sobre as inovações coreográficas e sobre o destino de crianças e jovens que não mais apareciam nos ensaios. Já na adolescência, uma parte importante das meninas parecia mais preocupada em expressar outras virtudes através dos passos de *awasa*. Martina, por seu turno, já não auxiliava Bina; convertera-se a uma igreja neopentecostal. Um dos

<sup>30</sup> Conforme Bilby (1990, p. 360) apontou, ao analisar as cerimônias (denominadas *Booko Baaka*) que marcavam o fim do período de luto entre os Aluku residentes em Saint Laurent, esses encontros permitiam reafirmar os laços e as obrigações rituais dos familiares do morto com suas aldeias e matrilineagens, bem como a tenacidade dos Ndyuka perante os Aluku, e vice-versa.

principais *doonman*, Natanael, também passara a limitar suas habilidades aos encontros da igreja, participando de apresentações de *awasa* sem testemunhar as libações (*towee wataa*) que, dizia, faziam parte das práticas do OD. A *awasa* vinha sendo introduzida em cerimônias cristãs carismáticas como um emblema da *okanisi kulturu*, que devia ser preservado por ser uma expressão de formas de convivialidade tradicionais e de *libi makandi* (“viver bem e junto”), mas não como veículo de comunicação com espíritos (*winti*) e ancestrais. Bina também fora chamada pelo predicante da igreja moraviana local para ensinar *awasa* na escola dominical e “retornar” à igreja. Ela recusara o convite, mas reconhecia que seu trabalho à frente do OD afetava as famílias, e que nem todos estavam prontos para os encontros e a multiplicidade de comunicações que a *awasa* propiciava. Foi quando a lembrei do que havia se passado em Albina.

As explicações de Bina demonstravam uma clara compreensão de que os corpos dançantes adornados com *pangi* e *kawai*, assim como a linguagem dos ancestrais que os fazia responder e vibrar por meio de movimentos, consistiam em uma expressão comunicativa. Os corpos deixavam à mostra o que sabiam; capturavam forças, presenças, modos de ser e conhecimentos. Uma máquina de tradução, a *awasa* permitia às dançarinhas canalizar os conhecimentos, controlar a fruição sinestésica, sonora e espacial. Mas, por vezes, inesperadas participações produziam algum tipo de desequilíbrio.

A perda do equilíbrio corporal, conforme observou Diane Vernon (1992), pode evidenciar a desestabilização de algum tipo de relação. Isso porque os olhos são capazes de revelar outras presenças, a chegada de espíritos e a possessão por eles; os pés e as pernas, por sua vez, são as “partes mais expressivas e somatizadas” dos corpos (p. 51). Nas palavras de um *obiaman*, “são os pés e as pernas que marcam distintivamente os seres humanos: fazem-nos caminhar sobre a terra. As pessoas não podem retirar seus pés da terra, a não ser que tenham morrido”. “Os modos de andar opõem certos vivos a mortos” (Vernon, 1992, p. 50-51). Pés e pernas, argumenta Vernon, “dão à pessoa viva o ponto de equilíbrio entre seus elementos espirituais internos e parcialmente interiorizados (*akaa, bon gadu, nensêki*) e, no caso de um adulto, o espírito do qual ele é médium (o *winti*) e os elementos espirituais exteriores que a oprimem” (p. 51). Os movimentos definem as

capacidades dos pés e das pernas, distinguem os vivos e os mortos, os homens e as mulheres.

Andar certamente coloca alguns vivos contra os mortos – que devem ser servidos nos lugares precisamente “porque não podem mais se mover”. E essa característica que indistingue os dois sexos é confirmada pela escovação terapêutica, antes de mais nada, das pernas de cada pessoa, antes que suas diferenças sexuais sejam destacadas por partes distintas: [em nota] pernas, esterno, nuca e punhos dos homens; pernas, quadris e seios das mulheres. (Vernon, 1992, p. 51)

Naquele dia da apresentação, Bina percebeu que Martina fugia do controle – seus pés (*futu*) e olhos (*ayin*) realizavam movimentos incomuns. Martina dançava num ritmo e intensidade como se estivesse tocando “alguma coisa” (*sani*) ou se comunicando com ela, o que não era desejável. Foi esse o motivo que fez Bina se lançar sobre a assistente, levando-a para longe do palco. Martina “havia se deixado levar” outras vezes, e Bina já a tinha advertido sobre isso. A passagem do OD por lugares como o comício do Partido Javanês em Albina e a exposição das crianças a públicos não *maroons* tornavam todos suscetíveis a eventos imprevistos e ao que Bina compreendia ser uma ação dos espíritos. Ao transitarem entre a aldeia e a cidade e, por vezes, se aproximarem de conflitos entre parentes, os integrantes do OD pareciam potencializar encontros e relações perturbadoras. “Comecei [a dançar] como diversão, depois descobri que existia algo mais... Quando você dança bem, você atrai... coisas negativas”, Bina me disse certa vez. O incidente de Martina no comício foi visto por Bina como evidência de um perigo em potencial produzido pela exposição desavisada da pessoa por meio do descontrole de seu corpo. Com efeito, essa superexposição colocava não apenas Martina, mas todo o grupo, em perigo. A única maneira de impedir que a manifestação dos espíritos que emanavam dos tambores em mundos habitados por desconhecidas forças fluísse sob o controle de Bina e seus instrumentistas era cuidar para que certas interdições que acompanhavam a prática da *awasa* e a utilização dos *doon* fossem observadas.

A interrupção causada pela jovem dançarina que tocara o *doon* com os pés, por sua vez, teria ocorrido por outro motivo, e o comício em Albina não foi a única ocasião em que pude acompanhar os modos de sinalizar certos perigos e de contorná-los. Conforme mencionei, *dansi awasa* envolve um diálogo sensível com os tambores sagrados. Naquela ocasião, embora todos dançassem a contento na avaliação de Bina, as crianças do grupo ainda não haviam adquirido condições de perceber as implicações desse tipo de comunicação. Isso porque grande parte das meninas não havia menstruado e se iniciado sexualmente, e nenhuma das jovens havia recebido seus *pangi*; eram muito jovens e pouco suscetíveis à ação dos espíritos. Como pessoa *maroon* em formação, as crianças não tinham concluído o ciclo de iniciação e a passagem à condição de adultas, não estando, desse modo, prontas para a procriação. Como observou Amoksi (2009), cada vez mais entre as mulheres *cottica ndyuka* as cerimônias de *gii pang*i têm sido postergadas, simplificadas ou mesmo proibidas por parentes convertidos às denominações neopentecostais carismáticas. Na visão dos convertidos (*keleki sama*), a transmissão de *pangi* implica incorporação de conhecimentos que potencializam e criam condições para a ação dos espíritos dos ancestrais. Mulheres que usam *pangi* não associados ao ritual do *gii pang*i estariam, a princípio, protegidas do que os *keleki sama* tomam como um “perigo”. Os *pangi* utilizados pelas crianças do OD, por exemplo, não lhes pertencem – ou seja, não são presentes ceremoniais. São *pangi* estilizados e utilizados apenas em apresentações. Com Martina e Bina, o problema era outro. Elas eram mulheres adultas e mães, estavam prontas para receber e manifestar a ação dos espíritos. Bina dizia ter sentido, por vezes, a iminência desse perigo, mas que aprendera a controlá-lo.

O fato de as meninas dançarem bem se devia à possível ação de outros espíritos – “da família” – dos ancestrais das crianças. “Elas têm alguém em suas famílias que dança bem”, justificava Bina. A presença potencial de um ancestral não resultava, necessariamente, em “interiorização” de uma presença, tampouco em possessão. O caso da jovem adolescente que havia tocado o *doon* e, assim, determinado a interrupção dos instrumentistas não parecia indicar uma afetação produzida pelos espíritos. A situação colocava em perigo as relações entre os instrumentistas e os *goons* e entre

eles e seus potenciais *óbia* e *kina* correspondentes. Ainda que incapazes de oferecer abrigo às forças não humanas, mulheres estavam sujeitas às interdições menstruais e, portanto, não poderiam tocar os tambores sagrados. A transgressão pode fazer os homens adoecerem, bem como colocar em risco as relações que eles estabelecem com os seus *óbia*. O ato da jovem considerado inconsequente, no comício de Albina, havia resultado em sua proibição de participar das futuras apresentações do grupo, além da revolta do filho de Bina e do instrumentista do *gaan doon*.

Eu já havia presenciado algo semelhante em uma cerimônia de *Puu Pikin a Doo* em Julianadorp, um bairro de Moengo onde Bina e o OD tinham sido contratados para uma apresentação. No dia, visivelmente bêbado, o tio materno do recém-nascido que estava sendo apresentado aos familiares e vizinhos desafiou um parente próximo a dançar *awasa*. Sua insistência em participar da apresentação do OD foi, de certa forma, desencorajada pelo pai da criança. Repentinamente, um homem aluku que viera da Guiana Francesa especialmente para a cerimônia aquiesceu ao chamado do *doonman* Natanael. O homem tinha sido provocado pelo tio materno e desafiado pelos tambores. Começou, então, a dançar na extremidade da fileira de crianças e em frente aos instrumentos. Ele tentou inúmeras vezes aproximar-se do *gaan doon* dançando, mas não conseguiu. O desequilíbrio não o deixava completar o percurso. Os instrumentistas aceleraram o ritmo ainda mais, e Bina, dançando, entrou no círculo para receber o convidado. Inesperadamente, uma aparente falta de equilíbrio levou o dançarino ao chão. Bina ficou visivelmente descontrolada, pois sabia que o incidente se devia à presença de espíritos. Esse evento tornou o ambiente tenso, e talvez por esse motivo Bina preparou a retirada das crianças do quintal da casa. Mas o mal-estar produzido pelo desastrado dançarino de *awasa* não terminou ali. Quando da última sequência, a tia materna do recém-nascido repetiria o gesto da jovem do OD no comício de Albina, tocando o *gaan doon* de Natanael com um dos pés. Como consequência, os tambores foram interrompidos e girados três vezes de ponta a cabeça. Comentando o tombo do homem, Bina se lembrou dos comentários de seu pai, para quem, quando dançantes de *awasa* caíam, era porque alguém lhes havia amarrado os pés.



Essas observações recuperam, enfim, a noção de “forma reflexiva” com a qual Viveiros de Castro (2002, p. 26-7) revolveu conceitos como “cultura” e “corpo” nas ontologias ameríndias, sinalizada no início do capítulo. Nas palavras do autor, “o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a ‘etnicidade’ e a má consciência dividem o espaço da cultura perdida”. Os movimentos da *awasa* plasmam as miríades de sobreposição de linhas que se inscrevem nos *pangi*, e se abrem, se desdobram em direção ao Outro, os *bakaa*. A continuidade de uma ontologia *bakaa* – nos primeiros tempos, emblema da desumanização e escravização que ensejaram a fuga dos ancestrais e os modos de existência *maroon* – reinscreve os limites da alteridade e da violência. Mover-se sobre o chão plasmindo um devir animal domesticado que recria o espaço possível para a sua humanização é, também, debruçar-se, desdobrar-se em direção ao outro. Corpo e pano simulam, assim, movimentos de extensão e reversão da relação com a animalidade como virtualidade. As patas são animais domésticos que pisam no solo de modo característico e distinto dos humanos. No tempo do *katibo*, igualmente domesticados, os escravizados foram mantidos próximos à terra onde se pisa, mas (re)criaram outras formas de existência por meio da fuga, do cozimento e do compartilhamento do alimento necessário para a fabricação e reprodução de novos corpos. Andar/pisar como pássaros é reencenar movimentos de transformação – cativos se feralizam em *maroons*; animais que voam e pisam são metamorfoseados em humanos; a caça e os frutos crus viram alimentos cozidos; a água fria torna-se quente; os quadris expõem ventres; e os braços e as mãos que insinuam pênis tornam possível a continuidade da vida.<sup>31</sup>

---

**31** Sujeito e objeto dessas transformações, os corpos actantes da *awasa* são, desse modo, o que Ingold chamou “trama evolente, composições reveladas como movimento, importando menos o que são e mais o que permitem fazer”. Tradução minha, do original, “there are human becomings, animal becomings, plant becomings, and so on. As they move together through time and encounter one another, these paths interweave to form an immense and continually evolving tapestry” (Ingold, 2011, p. 9).

Quando os *pangi*, os *kawai*, os sons percutidos e os movimentos corporais ocupam o espaço da *performance*, o fazem como extensões do corpo. O reverso desses corpos estendidos não se encontra nem na interrupção dos movimentos, nem na exclusão das coisas com as quais são revestidos. A *awasa* é um modo de desvelar relações que encopassam tanto os atos cotidianos quanto os de natureza ritual que marcam as transformações corporais – quando o corpo reatualiza e instancia relações com outros corpos-relações. Os movimentos da *awasa* comunicam estética corporal e, sonoramente, a criação e a reversibilidade dessas relações: animais vibrando gente em comunicação com espíritos, mortos, deuses e outras ontologias não *maroons*; mulheres que andam como patas e aquecem a água que lhes permite fazer o alimento que as transforma em *bee sama uma*, aparentadas e ligadas a um mesmo ventre. As mãos e os braços esticados dos homens revertem as asas dos pássaros que voam e lembram pênis em movimentos firmes e direcionados ao chão.

A *awasa* evoca movimentos cotidianos necessários para o fazimento e a continuidade da vida. Entre eles está o da necessária comunicação e convivialidade com os seres não humanos e os humanos não *maroons*. Entre os últimos, os *bakaa*, gente que assiste aos movimentos dos dançantes *ndyuka* como se ‘representação’, forma de expressão tradicional, objeto da *kulturu*. É nesse ponto que as apresentações do grupo de Bina podem ser também pensadas como “forma reflexiva”, um modo particular de participar dessas interações, pois, inversamente à perspectiva exterior e *bakaa*, os corpos da *awasa* são sujeitos e objetos dessa modalidade de comunicação. Onde os *bakaa* veem dançantes *maroon* transformados em objetos consumíveis da cultura do outro, o corpo *businenge* vibra, rearticula e negocia com suas extensões e composições não humanas sua forma de existência no mundo não *maroon*. Corpos participam por meio da distribuição de agências. Conforme observa Viveiros de Castro, a respeito de um “*bildung ameríndio*” que, de todo modo, ressoa os modos de fabricação do corpo e da pessoa *maroon*,

o corpo humano pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade, mas não porque carregue uma natureza animal que deve ser velada e controlada pela cultura. Ele é o

instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. Por isso, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização [...], quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras, sons e outras próteses animais. (Viveiros de Castro, 2002, p. 246)

Sugiro que a noção de movimento deva ser adicionada a esta lista de coisas materiais,<sup>32</sup> à primeira vista, extracorporais, que permite que corpos sejam vistos por outrem, pois ele cria condições de existência em espaços-tempos momentaneamente ocupados, a vida e os corpos como devires. Essa adição faz eco à leitura de Bergson do élan vital, recuperada distintamente pela filosofia de Deleuze (1966) e pela antropologia de Ingold (2011, 2012). “Lugares, resumidamente, são delineados por movimento, não por limites externos ao movimento”, observa Ingold (2011, p. 149; trad. nossa).<sup>33</sup> A vida como movimento; substância e permanência se transmutam em fluxos que participam da formação de um organismo. Essa ocupação que se faz valer de efeitos sinestésicos e plásticos é efeito da duração e da diferenciação ao longo do caminho. Não são corpos e existências ancestrais revividas, mas criação e repetição desvelando múltiplos afetos ao longo de rastros, na acepção de Ingold, à qual poderíamos aproximar o movimento.<sup>34</sup> A força não humana que irrompeu como movimentos desavisados

**32** Trata-se de fluxos de agregados de “fios vitais” e “coisas” embebidas em “processos vitais”. “Quero insistir que o mundo que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas”, advertiu Ingold (2012, p. 27).

**33** No original: “Places, in short, are delineated by movement, not by the outer limits to movement”.

**34** Tomemos a afirmação do autor, para quem: “To be, I would now say, is not to be in place but to be along paths. The path, and not the place, is the primary condition of being, or rather of becoming” [Estar, eu diria agora, não é estar no lugar, mas estar ao longo dos caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primária de ser, ou melhor, de se tornar] (Ingold, 2011, p. 12).

nos gestos de Martina tomou aquele corpo como objeto para presentificar, diferenciar e lembrar relações com ancestrais ou espíritos cujo cuidado foi negligenciado. Do mesmo modo, os *doon* que percutem a linguagem *apínti* são sujeitos ativos cuja participação é interrompida toda vez que uma mulher potencialmente impura os toca. Os *pangi* diferenciados por padrões, cores e linhas assinalam distintas relações entre corpos e eventos preexistentes. Um modo de existência, se tomarmos a leitura que Ingold (2011, p. 12-3) faz do ser como um “emaranhado de linhas”. Essas transações compreendem movimentos de extensão e distribuição que articulam diferentes possibilidades de ser sujeito e objeto. Nelas, tudo que se afigura reverso de algo ou alguém é tão somente movimento de recomposição de relações entre distintos actantes – um corpo feito de linhas e que não abriga um único e etéreo reverso.

Percebe-se, portanto, que o problema de Jean Rouch (1978) era outro. Consistia, ao contrário, em determinar a natureza do ‘self’, da ‘pessoa’ que habitava um corpo que experienciava formas de arrebatamento que a multiplicava como presença múltipla. Um ‘self’ replicado para o autor, a instanciação da coexistência das divindades e dos humanos para seus interlocutores. As questões e, sobretudo, as respostas que Rouch ofereceu para compreender o que chamo de efeitos de multiplicação levava em consideração outros actantes: a câmera, os olhos dos dançantes envolvidos, suas apreciações diante da constituição de um enredo fílmico.<sup>35</sup> Do mesmo modo, Rouch recorreu a outras comparações para explicar a dissemelhança entre o que câmera e o olhar registraram e os contextos sagrados e rituais onde entidades eram convocadas para interagir com corpos e pessoas. Ali, xamãs, médiuns, feiticeiros e mágicos atuavam diretamente no contato e diálogo com espíritos, “duplos” chamados para desempenhar tarefas divinatórias e curativas. Todo vivente humano e não humano possuía um duplo que habitava um mundo de espíritos e sombras

---

<sup>35</sup> Este texto de Rouch é a versão em inglês de “Essai sur les Avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste, et de l'éthnographe”, publicada em 1973 na coletânea *La Notion de Personne en Afrique Noire*, organizada pelo CNRS (*apud* Rouch, 1978, p. 8, nota 1).

que povoam os sonhos; todos acessíveis somente pela viagem e tradução xamânicas. Na teoria Songhay, a possessão caracterizava uma substituição temporária de um ‘duplo’ de uma pessoa pelo de um espírito. Na descrição de Rouch (1978, p. 5), trata-se um “combate” entre “duplos” que mantém intactos os corpos que se movimentam perante a câmera. O problema parecia residir, então, em uma espécie de eliminação e apagamento de um ‘self’ original, contido e preservado pela matéria corporal. No esquema de Rouch, os limites do corpo só eram transgredidos por meio da ação mágica que atuava para deixar à mostra “duplos” originais e usurpadores.

Os movimentos dos actantes e da *awasa* descritos ao longo dessas des-contínuas vinhetas sugerem, enfim, alguma prudência em tentativas de delimitação dos corpos, suas extensões e relações com uma miríade de outras forças que ora lhes são coextensivas, ora sobre eles se lançam avassaladoras e perigosas. Pois elas – as forças que produzem os afetos sobre os dançantes – não podem ser contidas em descrições que as qualificam como imanentes ou transcendentais, tampouco resistem a oposições do tipo material/imaterial, corpo/espírito, humano/não humano. Ao observar modos de performar a *awasa* em contextos não rituais, considerei os corpos composições de relações, actantes sentientes enredados em múltiplas afetações. Ou seja, em vez de invólucro de uma entidade, *self* ou agência discreta, os corpos *maroon* figuram, simultaneamente, ora como sujeito, ora como objeto das interações, dos movimentos de “abertura” (Ingold, 2011, p. 4) e dos atos cotidianos ao longo da vida.<sup>36</sup> Essa opção me impeliu a considerar os movimentos que modulam distintas modalidades de expressão.

## REFERÊNCIAS

- ALLERTON, C. The secret life of sarongs. Manggarai textiles as super-skins. *Journal of Material Culture*, v. 12, n. 1, p. 22-46, 2007.

---

<sup>36</sup> Como observa Viveiros de Castro (2011, p. 911) para o universo ameríndio, e reagindo ao modelo construído por Phillippe Descola, “um mundo que tem sido chamado de animista, ou seja, para usar os termos de nossa tradição inanimista, um mundo em que o objeto é um caso particular do sujeito, em que todo objeto é um sujeito em potência”.

AMOKSI, Martina. *De Marronvrouw in de Stad*: een historische analyses van de gevolgen van de urbanisatie voor de marronvrouwen in Suriname. Amsterdā: Ninsee/Amrit, 2009.

APAPOE, Ine. Governing Ndyuka society abroad: the Council of Kabiten and Basiya of Okanisi in the Netherlands. In: HASSANKHAN, Maurits S. et al. (org.). *Legacy of slavery and indentured labour: historical and contemporary issues in Suriname and the Caribbean*. Dehli: Manohar, 2017.

BILBY, Kenneth M. *The remaking of the Aluku*: culture, politics, and maroon ethnicity in French South America. PhD diss., Johns Hopkins University, Baltimore, 1990.

BILBY, Kenneth M. Swearing by the past, swearing to the future: sacred oaths, alliances, and treaties among the Guianese and Jamaican maroons. *Ethnohistory*, v. 44, n. 4, p. 655-689, 1997.

BILBY, Kenneth M. Aleke: new music and new identities in the Guianas. *Latin American Music Review*, v. 22, n. 1, p. 31-47, 2001a.

BILBY, Kenneth M. New sounds from a new nation: processes of globalization and indigenization in Surinamese popular music. In: HOEFTE, Rosemarijn; MEEL, Peter (org.). *Twentieth-century Suriname*: continuities and discontinuities in a New World society. Leiden; Kingston: KITLV Press; Ian Randle Publisher, 2001b. p. 296-328.

BILBY, Kenneth; JAFFE, Rikve. “Real Bushinengué”: Guianese maroon music in transition. In: CUNHA, Olívia M. Gomes da (org.). *Maroon cosmopolitics*: personhood, creativity and incorporation. Leiden: Brill, 2018.

BRANDTS, Mariët. *De stad en het binnenland*: gescheiden werelden? Mobiliteit en Surinaamse Marrons. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Utrecht Universit, Utrecht, 2020.

CAMPBELL, Corinna. *Personalizing tradition*: surinamese maroon music and dance in contemporary urban practice. 2012. Dissertação (Mestrado em Múscia) – Harvard University, Cambridge, 2012.

CAMPBELL, Corinna. Modeling cultural adaptability: maroon cosmopolitanism and the Banamba Dance contest. In: CUNHA, Olívia M. Gomes da (org.). *Maroon cosmopolitics*: personhood, creativity and incorporation. Leiden: Brill, 2018. p. 307-329.

CUNHA, Olívia M. Gomes da. Making things for living, and living a life with things. In: CRICHLOW, Michaeline; NORTHOVER, Patricia; GIUSTI-CORDERO,

- Juan (org.). *Race and rurality in the global economy*. Albany: SUNY University Press, 2018. p. 93-124.
- CUNHA, Olívia M. Gomes da. Vivendo em mundos saturados de várias presenças. *Etnográfica*, v. 24, n. 2, p. 401-425, 2020.
- GOURY, Laurence; MIGGE, Bettina. *Grammaire du nengee: introduction aux langues aluku, ndyuka et pamaka*. Montpellier: IRD Éditions, 2004.
- HELMAN, Albert. *Cultural mosaic of Suriname: a contribution to mutual understanding*. Zutphen: De Walburg Pers, 1977.
- HERSKOVITS, Melville J.; HERSKOVITS, Frances. *Rebel destiny: among the bush negroes of Dutch Guiana*. Nova York: Whittlesey House, McGraw-Hill Book Company Inc., 1934.
- HUTTAR, George L.; HUTTAR, Mary L. *Ndyuka*. Londres: Routledge, 2003.
- INGOLD, Tim. Against space: place, movement, knowledge. In: KIRBY, P. W. (org.). *Boundless worlds: an anthropological approach to movement*. Londres: Bergham, 2009. p. 29-43.
- JOLIVET, Marie-José; VERNON, Diane. Rights, polygamy, and gender relations in French Guyana. *Cahiers d'Études Africaines*, n. 3, p. 733-752, 2007.
- KAMBEL, Ellen-Rose; MACKAY, Fergus. *The rights of indigenous peoples and maroons in Suriname*. Copenhagen: IWGIA, 1999.
- KÖBBEN, Andre J. F. *In vrijheid en gebondenheid: samenleving en cultuur van de Djoeka aan de Cottica*. Utrecht: Centrum voor Caraïbische Studies, Instituut voor Culturele Antropologie, Rijksuniversiteit Utrecht, 1979.
- LÉOBAL, Clémence. From primitives to refugees: French Guianese categorizations of maroons in the aftermath of surinamese civil war. In: HASSANKHAN, Maurits S. et al. (org.). *Legacy of slavery and indentured labour: historical and contemporary issues in Suriname and the Caribbean*. Dehli: Manohar, 2016. p. 213-230.
- MACKAY, Fergus. *Moiwana zoekt gerechtigheid: de strijd van een Marrondorp tegen de staat Suriname*. Leiden: KIT Publishers, 2006.
- MIGGE, Bettina. Research on Maroon languages and language practices among Matawai and Kwinti Maroons. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity and incorporation*. Leiden: Brill, 2018. p. 83-116.
- PAKOSIE, Andre R. Tuka: Klaagliederen bij de Bosnegerstamder Ndyuka; Betekenis en achterliggende gedachten. *Siboga*, v. 5, n. 1, p. 1-17, 1995.

- PAKOSIE, Andre R. Maroon leadership and the Surinamese State (1760-1990). *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n. 37, 38, p. 263-277, 1996.
- PIJL, Yvonne van der. *Levende-Doden*: Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. Amsterdā: Rozenberg Publishers, 2007.
- PIJL, Yvonne van der. Pentecostal-charismatic Christianity: african-surinamese perceptions and experiences. *Exchange*, v. 39, n. 2, p. 179-195, 2010.
- PIRES, Rogério B. W. Funerals, rhetorics, rules and rulers in Upper Suriname. In: CUNHA, Olívia M. Gomes da (org.). *Maroon cosmopolitics*: personhood, creativity and incorporation. Leiden: Brill, 2018.
- POLIMÉ, Thomas. Dood en begrafenisrituelen bij de Ndjuka. OSO, n. 17, p. 71-73, 1998.
- POLIMÉ, Thomas; STIPRIAAN, Alex van. *Zeg het met doeken*: marrontextiel en de Tropenmuseum collectie. Amsterdā: KIT Publishers, 2013.
- POLIMÉ, Thomas; THODEN VAN VELZEN, H. U. E. *Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname*, 1986-1988. Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie, 1988.
- PRICE, Richard. *Saramaka social structure*: analysis of a maroon society in Surinam. Río Piedras (Porto Rico): Institute of Caribbean Studies, 1975.
- PRICE, Richard. *Travels with Tooy*: history, memory, and the African American imagination. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- PRICE, Richard. *Rainforest warriors*: human rights on trial. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- PRICE, Richard. The maroon population explosion: Suriname and Guyane. *New West Indian Guide*, v. 87, n. 3-4, p. 323-327, 2013.
- PRICE, Sally. *Co-wives and calabashes*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.
- PRICE, Sally. Patchwork history: tracing artworlds in the african diaspora. *New West Indian Guide*, v. 75, n. 1-2, p. 5-34, 2001.
- PRICE, Sally. Maroon fashion history: an update. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, v. 94, n. 1-2, p. 1-38, 2020.
- PRICE, Sally; PRICE, Richard. *Maroon arts*: cultural vitality in the african diaspora. Boston: Beacon Press, 1999.
- PRICE, Sally; PRICE, Richard. Epilogue: the aesthetics and politics of multilingualism among the Saamaka. In: CARLIN, Eithne B.; LÉGLISE, Isabelle;

- MIGGE, Bettina; TJON SIE, Paul B. (org.). *In and out of Suriname: language, mobility and identity*. Leiden: Brill, 2015. p. 242-260.
- ROUCH, Jean. On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker, and the ethnographer. *Studies in Visual Communication*, v. 5, n. 1, p. 2-8, 1978.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica (parte 1). *Mana*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- STIRPRIAAN, Alex van. Maroons and the communications revolution in Suriname's interior. In: CARLIN, Eithne B.; LÉGLISE, Isabelle; MIGGE, Bettina; TJON SIE, Paul B. (org.). *In and out of Suriname: language, mobility and identity*. Leiden: Brill, 2015. p. 139-163.
- STIRPRIAAN, Alex van; POLIMÉ, Thomas (org.). *Kunst van overleven: marroncultuur uit Suriname*. Amsterdã: KIT, 2009.
- STRANGE, Stuart E. *Suspected gods: spirit possession, performance, and social relations in multi-ethnic Suriname*. PhD diss., University of Michigan, Ann Arbor, 2016a.
- STRANGE, Stuart E. The dialogical collective: mediumship, pain, and the interactive creation of Ndyuka maroon subjectivity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 0, p. 1-18, 2016b.
- STRANGE, Stuart E. Spirits and pain in the making of Ndyuka politics. In: CUNHA, Olívia M. Gomes da (org.). *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity and incorporation*. Leiden: Brill, 2018. p. 203-233.
- STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- STRATHERN, Marilyn. On space and depth. In: MOL, A.; LAW, J. (ed.). *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham: Duke University Press, 2002. p. 88-115.
- STRATHERN, Marilyn. Using bodies to communicate. In: LAMBERT, Helen; MCDONALD, Maryon (ed.). *Social bodies*. Oxford/Nova York: Berghahn Books, 2009. p. 148-69.
- THODEN VAN VELZEN, H. U. E. The maroon insurgency: anthropological reflections on the civil war in Suriname. In: BRANA-SHUTE, Gary (org.).

*Resistance and rebellion in Suriname: old and new.* Williamsburg: William & Mary College, 1990. p. 159-88.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E. Dangerous ancestors: ambivalent visions of eighteenth and nineteenth-century leaders of the Eastern maroons of Suriname. In: PALMIÉ, Stephan (org.). *Slave cultures and the culture of slavery*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1995. p. 112-44.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E.; WETERING, Wilhelmina van. *The great father and the danger: religious cults, material forces, and collective fantasies in the world of the surinamese maroons*. Dordrecht; Providence: Foris Publications, 1988.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E.; WETERING, Wilhelmina van. Dangerous creatures and the enchantment of modern life. In: CLOUGH, Peter; MITCHELL, Jon P. (ed.). *Powers of good and evil: moralities, commodities, and popular belief*. Londres: Berghahn Books, 2001. p. 17-42.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E; WETERING, Wilhelmina van. *In the shadow of the oracle: religion as politics in a Suriname maroon society*. Long Grove: Waveland Press, 2004.

VAN LIER, Wilhem F. Aanteekeningen over het geestelijk leven en de samenleving der Djoeka's (Aukaner Boschnegers) in Suriname. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 99, n. 1, p. 130-294, 1940.

VERNON, Diane. *Money magic in a modernizing maroon society*. Tóquio: ILCAA/ Tokyo University of Foreign Studies, 1985.

VERNON, Diane. Les representations du corps chez les noirs marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane Française. Paris: Éditions de l'Orstom, 1992.

VERNON, Diane. New lives for Ndyuka women: "Everything's changed but the men". In: CUNHA, Olívia M. Gomes da (org.). *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity and incorporation*. Leiden: Brill, 2018. p. 147-176.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago, 1981.

WETERING, Wilhelmina; THODEN VAN VELZEN, H. U. E. Female religious responses to male prosperity in turn-of-the-century Bush Negro societies. *New West Indian Guide*, v. 56, n. 1/2, p. 43-68, 1982.

12

# **RODAR O MUNDO: MOVIMENTO E ENCANTARIA EM CODÓ, MARANHÃO**

Martina Ahlert

Em setembro de 2010 conheci Codó, um município da região leste do Maranhão, no Nordeste do Brasil, quando iniciei a pesquisa de campo para minha tese de doutorado em antropologia social.<sup>1</sup> Naquele momento, despertaram meu interesse a intensidade e diversidade do movimento das pessoas e a profusão de sons nas ruas repletas de carros, motos e animais. A primeira estratégia a que recorri para me familiarizar com o local foi mimetizar o movimento e caminhar intensamente. Segui trios elétricos de campanha política, cortejos e andores de santo em procissão, à medida que conhecia pessoas, ruas e esquinas da cidade de pouco mais de 100 mil habitantes.

A partir dessas andanças, cheguei às casas de pais e mães de santo (também conhecidos como “mestres”) de uma religião afro-brasileira chamada “terecô” ou “tambor da mata”. De provável origem banto, com elementos jeje-nagô (Ferretti, 2001), o terecô é marcado pela presença de “encantados”, entidades que um dia já foram pessoas, mas que desapareceram sem a experiência de morte, passando então a viver na encantaria – uma espécie de entremundo ou outra dimensão da experiência que se conecta à terra em locais determinados. Como não possuem mais corpo físico, os encantados são “recebidos” pelos terecozeiros através de incorporações, podendo se manifestar em sonhos, visões e sensações. Agem por intermédio de objetos que sinalizam perigo ou indicam caminhos a serem tomados (como copos que se quebram ou motos que deixam de funcionar).

---

<sup>1</sup> Entre 2010 e 2011, permaneci em Codó por pouco mais de um ano. Retornei ao local e retomei a pesquisa nos anos seguintes, ainda que de forma esparsa, principalmente quando me tornei professora da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) em 2014.

Codó alcançou certa notoriedade relacionada ao trabalho de alguns pais e mães de santo que, supostamente, seriam guias espirituais de políticos de renome (Ferretti, 2001; Barros, 2000). Além dos mais afamados, diversos deles trabalhavam em “quartos de santo” dentro de suas casas ou construíram “tendas” (chamadas ainda de “barracões” ou “salões”) nos fundos dos terrenos onde residiam. Quando pude participar dos rituais nesses espaços, percebi que as dimensões do movimento se ampliaram: corpos giravam intensamente ao som de tambores e cabaças; encantados os ocupavam e deslocavam consciências; visitantes e “clientes” vinham de outras regiões, procurando ajuda ou prestigiando as festas.

Apesar de a cidade ser conhecida por sua referência ao terecô, as tendas costumeiramente se definem como “Tendas Espíritas de Umbanda [nome de um santo ou uma santa]”. Como sugere Lima (2019), a própria associação de palavras que denomina cada salão indica “modos de articulação” (Leal, 2019) entre diferentes religiões – uma vez que menciona o espiritismo, a umbanda e o catolicismo. Além disso, o terecô tem uma relação próxima com o tambor de mina (Cruz, 2018), e Codó conta atualmente com casas de candomblé.<sup>2</sup> Esses encontros ampliaram o panteão de entidades “recebidas”, de maneira que, em um ritual – ou mesmo em uma situação ordinária –, os seres que se manifestam em um terecozeiro podem ser bastante diversos. As associações entre entidades, entretanto, não são livres ou espontâneas; antes, apresentam aspectos que se relacionam ora à história de cada encantado, ora à trajetória dos mestres e filhos de santo.

Meu deslocamento não terminou na fase inicial da pesquisa; na verdade, estive em diversas casas de terecô nos últimos anos. Posso dizer que foram os meus interlocutores que definiram essa estratégia metodológica como um caminho para a investigação, pois, quando os visitava, eles perguntavam se eu conhecia outras tendas e, continuamente, me sugeriam que eu fosse a outros locais, acompanhando-me por vezes. A justificativa

---

<sup>2</sup> Estima-se que a umbanda tenha chegado a Codó na década de 1930, e o candomblé, nos anos 1980 (Ferretti, 2001).

para tanto era sempre reiterada: “Cada casa faz de um jeito” ou “Cada casa tem seu jeito, suas coisas, sua maneira, sua moda” – nas palavras de Café, um pai de santo local –, sendo importante ver as variações entre as tendas. Desconfio que essa sugestão indicava uma forma de perceber a religião, considerando possibilidades distintas de se fazer terecô, como buscarei demonstrar neste capítulo.

Para tanto, produzo uma descrição das modalidades de movimento que percebi em campo e que se referem: ao deslocamento geográfico de pessoas (e, por vezes, de entidades) entre as tendas e ruas da cidade; à dança nos rituais; à chegada e saída de encantados dos corpos; e às suas formas de experimentar, de maneira distinta daquela das pessoas, a mobilidade entre dimensões do tempo e do espaço. Inicialmente, obviando diferenças entre essas formas, demonstro como elas estão articuladas em atividades pragmáticas e em engajamentos cotidianos dos terecozeiros. Com esse intuito, escrevo sobre a visita a uma tenda de terecô. Em seguida, evidenciando distinções entre essas tendas, procuro indicar os sentidos de liberdade e transgressão mobilizados pelos encantados. Retomo, por fim, a ideia de que “cada casa faz de um jeito”, com o propósito de pensar os processos de singularização e o movimento.

### ***As visitas entre as tendas e as giras de tambor***

Os convites para visitar tendas em festa eram constantes em Codó. Em setembro de 2011, fui pela primeira vez a um festejo em um povoado chamado Santo Antônio dos Pretos, distante cerca de 40 quilômetros da cidade. Reconhecido como comunidade quilombola em 1999, era considerado berço do terecô e espaço de “força”. Fiz o deslocamento até o local com algumas pessoas da Tenda Espírita de Umbanda São Domingos – casa localizada na cidade e chefiada por Raimundinho Pombo Roxo, pai de santo de mais de 80 anos de idade que, embora utilizasse “umbanda” na forma de denominar seu salão, via-se e era percebido como terecozeiro.

Sua casa e tenda estavam no mesmo terreno, separadas apenas por um pátio onde conviviam estátuas, altares, assentamentos, um tanque de lavar roupas, alguns varais e um cruzeiro, no qual se acendiam velas e os

animais domésticos descansavam. Naquele 12 de setembro, Raimundinho e eu esperávamos a chegada de um carro alugado – uma caminhonete – na sala da casa, ao lado de sua mala e de uma rede, que seriam levadas para a visita à Tenda Santa Barba<sup>3</sup> e São José, do pai de santo seu Bigobar, em Santo Antônio dos Pretos. Dona Masé, sua esposa, estava por perto, mas não iria conosco, porque a casa não podia “ficar sozinha”, sem ninguém para cuidar.

Depois de mais de uma hora, partimos eu, seu Raimundinho e mais algumas pessoas. O caminho entre a cidade e a roça era realizado pelo pai de santo havia muitos anos, especialmente depois que passara a viver no contexto urbano, sem, contudo, abandonar suas atividades como trabalhador rural. Antes disso, havia morado com a família em diferentes povoados – espaços onde construiu quatro tendas de terecô, que foram deixadas para trás em virtude da insegurança fundiária. Não possuindo os documentos de propriedade das terras, seu Raimundinho se mudava constantemente, carregando consigo estátuas de santo, objetos que compunham seus altares, assentamentos de seus encantados e, em alguma medida, eles próprios (Ahlert, 2017).

No caminho para Santo Antônio, ainda no perímetro urbano, demos carona para uma filha de santo da conhecida mestra Maria dos Santos e para uma de suas clientes que vivia em outra cidade e tinha ido a Codó para fazer um trabalho espiritual. Percorremos os quilômetros de asfalto e de terra ouvindo música; raramente conversávamos. Em um povoado próximo, oferecemos carona a um pai de santo e a um tamborzeiro – como são chamados os homens que tocam tambor nos festejos de terecô. O pai de santo recusou o convite, dizendo que iria mais tarde, mas o músico subiu na carroceria do veículo e seguiu conosco.

Fomos recebidos na casa de seu Bigobar, que ficava ao lado da tenda. Enquanto diversas atividades eram realizadas, conversei com dona Concita, uma senhora da comunidade, já idosa, que conhecia muitas histórias sobre

---

<sup>3</sup> O termo é utilizado localmente para se referir a Bárbara. Santa Bárbara é considerada chefe da encantaria maranhense (Ferretti, 2000, 2001).

a religião e a vida no quilombo. Ela me disse que eles possuíam uma pedra que dava “força” ao espaço. Pais de santo interessados nos poderes da encantaria teriam tentado levar embora objetos sagrados como a pedra, mas tais objetos sempre acabavam voltando para casa. Outros artefatos – como estátuas e imagens de santo – simplesmente surgiam no local. “Esse lugar aqui não é lugar de gente, não, é lugar de encantoria. Aqui é de encantoria”, afirmou, em uma indicação clara da presença das entidades e, talvez, dos encontros e diluições entre a terra e a encantaria que perpassam Santo Antônio dos Pretos.

A encantaria de Codó é normalmente relacionada à mata. Uma indicação possível dessa relação são as denominações “tambor da mata”, em referência ao terecô, e “encantados da mata”, em menção a suas principais entidades – especialmente à família de um vaqueiro de origem nobre conhecido como Légua Boji Buá da Trindade. Nos pontos cantados nos rituais, as menções à mata são constantes – “Preto velho codoense/ onde é sua morada/ É na mata/ É na mata” –, assim como aquelas que falam sobre animais, objetos e utensílios ligados à lida no mundo rural, como os bois, os cavalos, o facão e o anzol:

É boi, boi, boi, boi  
 É boi, boi, dá  
 Eu queria ser vaqueiro pra poder procurar  
 Com minha vara de ferrão, com minha corda de laçar.

Além disso, as narrativas de pais e mães de santo contam que, antigamente, “giras” e festas para os encantados eram realizadas dentro da mata e nas roças, onde, como me disse seu Bigobar, “só entravam aqueles que os encantados queriam”. Proibidos no período da escravidão e ainda posteriormente pela polícia, os rituais eram feitos às escondidas. Seu João Tavares, um pai de santo da cidade, com 75 anos em 2011 (hoje falecido), contou-me o seguinte:

Naquela época eu ainda alcancei [os rituais]; era proibido pela polícia, e eu acompanhava a minha avó. Era para dentro do mato,

naqueles grupos. Digamos assim ‘vamos fazer um tambor tal dia’, aí nós, quatro dias antes, ia duas ou três pessoas fazer uma latada<sup>4</sup> lá no mato. (Seu João Tavares, 3 set. 2011)

Seu Raimundinho tinha aproximadamente 14 anos quando dançava na mata. Naquele tempo, o chão de terra era molhado para não criar poeira – tanto para melhorar as condições do local para os dançantes quanto para não chamar a atenção de quem era contra a realização das giras. Havia ainda outros cuidados tomados diante da perseguição policial, por isso, o deslocamento a esses locais era realizado geralmente à noite: “Quando íamos de dia, nós íamos de um, de dois a dois, para ninguém desconfiar” – disse-me seu Raimundinho. Além disso, havia rituais que, para não se destacarem, eram realizados apenas com um bater de palmas ou com um canto baixo – Luiza, mãe de santo de Codó, chamava essa prática de “gira sem tambor”.

Seu Bigobar, quando notou meu interesse nas narrativas de Concita, disse-me, rindo: “Se eu fosse igual ao meu pai, eu ia colocar um encantado nessa sua cabeça”. Eu retornei, nervosa, o sorriso amarelo, pois conhecia a fama de seu pai (um “grande feiticeiro”) entre os terecozeiros. Nem todas as pessoas carregam encantados ou “têm mediunidade”. Normalmente esse aspecto é visto como uma qualidade com qual a pessoa nasce (é “de nascença”), mas, como sugeriu Bigobar, existe gente capaz de fazer encantados aparecerem em pessoas que, como eu, não os manifestam. Essas situações são, entretanto, incomuns – o mais recorrente é que eles se mostrem na vida de alguém por aflições diversas, ainda na infância. Então precisam ser “arrumados”, tarefa que cabe a um pai ou a uma mãe de santo – pessoa que possui a habilidade de conversar com os encantados, identificar suas características e organizar as “correntes”<sup>5</sup> de entidades que habitam a cabeça (ou a “croa”) de alguém.

<sup>4</sup> Uma área aberta em meio à mata, com uma cobertura de palha.

<sup>5</sup> Os encantados se organizam em famílias, mas também em correntes, como a de cura. O termo “corrente”, entretanto, pode ainda ser utilizado em referência ao conjunto de entidades com as quais se trabalha em uma tenda, por exemplo.

Na casa de seu Bigobar, enquanto o tambor não começava, assistimos à novela, tomamos banho e jantamos a farta comida preparada durante meses, pois os animais haviam sido criados para serem servidos nas refeições da festa. Depois disso, os terecozeiros da casa e os visitantes se arrumaram para o tambor, que começaria próximo à meia-noite. Mulheres e homens vestiram as indumentárias rituais. As conversas informais e a música popular dentro da tenda cessaram quando eles entraram em fila india e formaram um círculo. Em seguida, ajoelharam-se e, com a testa no chão, entoaram o “louvariê” – ponto musical considerado a abertura tradicional do terecô –, conforme já indicado em Costa Eduardo (1948). Outros pontos se seguiram, e os terecozeiros, cada um a seu tempo, receberam encantados em seus corpos, passando a rodar e a dançar intensamente no salão.

Outras tendas visitantes chegaram à casa de Bigobar à noite e se juntaram àqueles que já dançavam no salão, onde contribuíam cantando pontos ou tocando instrumentos (o tambor e as cabaças). Os encantados costumam se fazer presentes de acordo com as correntes chamadas nos pontos que os músicos cantam. É incomum que duas pessoas em um ritual recebam a mesma entidade, e, quando isso acontece, comprehende-se que alguém está fingindo a incorporação. A despeito disso, um terecozeiro recebe diversos encantados em sua vida ou mesmo durante uma noite, mas nem sempre é possível saber quantos deles são recebidos, pois alguns aparecem apenas “de passagem”, enquanto com outros se desenvolvem relações de maior aproximação.

Durante toda a madrugada, o tambor foi tocado, e a movimentação foi intensa na tenda, no pátio e na casa de Bigobar, onde muitas pessoas compartilhavam camas e cadeiras. O clima era de animação. Um bar instalado em uma casa vizinha vendia a cerveja consumida fora do salão. Encantados e terecozeiros se dividiam entre a parte interna da tenda, onde acontecia o toque do tambor, e a parte externa, onde conversavam, consumiam cerveja, reencontravam amigos. A dinâmica de visitação entre os salões é chamada de “pagar noite” ou “pagar tambor”: a necessidade de uma tenda visitar aquelas que participaram de seus festejos durante a mesma quantidade de noites em que foi visitada. Dona Beata – uma mãe

de santo da cidade, “preparada”<sup>6</sup> no terecô, no tambor de mina e no candomblé – enumerou, em uma conversa que tivemos, os festejos de que sua casa participava. Além disso, enfatizou a necessidade de uma métrica ou equivalência da reciprocidade: “O pessoal vem duas noites, então eu tenho que ir duas noites na casa deles. Se eles vêm uma noite, eu vou uma noite” (d. Beata, 7 set. 2011).

Na manhã seguinte, quando o tambor deixou de ser tocado no salão, sendo substituído por uma música popular na radiola, os terecozeiros foram se banhar e tomar café. Fiquei na parte interna da tenda, conversando com algumas pessoas e vendo encantados que insistiam em dançar. A filha de santo de dona Maria dos Santos, para quem demos carona, estava por perto e perguntei-lhe se ela sabia como poderíamos voltar à cidade. Ela veio em minha direção, vestindo uma calça *jeans*, um abadá de bloco de carnaval e um chapéu, mas, ao invés de responder a minha pergunta, questionou-me se eu sabia quem estava ali. Apenas quando ela indicou o chapéu que usava, percebi que se tratava da encantada Cabocla Jussara, que ainda não tinha ido embora.

Cabocla Jussara e eu ficamos na parte de fora do salão. Em algum momento, a encantada se distanciou; quando percebi, ela estava no bar, passando um sermão em seu Bigobar, que, cabisbaixo e quieto, ouvia o que lhe era endereçado. Perguntei a alguém por que ela o xingava, e me contaram que a Cabocla Jussara era também recebida pelo pai de santo e tinha com ele suas relações – o que justifica a cena. Ser a mesma entidade, entretanto, não pressupunha que ela fosse idêntica em suas manifestações quando carregada por pessoas diferentes. Antes, ouvi em certos momentos que “o encantado tem a capacidade de se apresentar de diversas formas”. Como indiquei em outro texto (Ahlert; Lima, 2019), essa capacidade está relacionada a alguns aspectos. Em primeiro lugar, os terecozeiros diziam que a mesma entidade, quando recebida por conhecidos, não necessariamente tinha postura ou forma de agir idêntica em ambos – o que indicava uma

---

**6** Ser “preparado” ou “preparada” é a forma êmica de falar sobre o processo de aproximação entre uma pessoa e seus encantados conforme seu ingresso em uma tenda. A preparação é acompanhada por um pai ou mãe de santo. Para mais detalhes, ver Ahlert (2016).

possível singularidade relacionada à incorporação em cada pessoa. Em segundo lugar, como as próprias entidades costumavam afirmar (ou como algumas letras de ponto anunciam), os encantados poderiam “ser” diferentes de acordo com os locais onde se manifestavam, o que significava que poderiam ter características e especialidades (conhecimentos e qualidades) diversas.

Quando Cabocla Jussara retornou, começamos a nos informar sobre formas de transporte até o centro de Codó. Enquanto isso, chegou um caminhão para buscar algumas pessoas de outra tenda visitante e aproveitamos a ocasião para pedir uma carona. Pagamos ao motorista o “preço da linha” entre Santo Antônio dos Pretos e a sede municipal e subimos na carroceria. Durante a viagem, a encantada contou diversas histórias: aproveitou para pedir que eu a presenteasse com um novo chapéu; falou sobre o estado de saúde de alguns mestres; teceu elogios diversos à filha de santo que a carregava; mencionou aspectos de sua vida e dos trabalhos que realizavam juntas. Descemos do caminhão em uma das praças da cidade. Segui para minha casa enquanto a observava, com sua cliente, dirigir-se à tenda de Maria dos Santos, onde iria fazer o trabalho.

### ***O peso, a força e os corpos nas visitas***

As visitas entre tendas de terecô são um momento importante da experiência de fazer a religião. Os festejos – mas não somente eles – falam, por excelência, desses encontros entre pessoas, tendas e encantados que atualizam relações e produzem deslocamentos dentro e fora dos salões. Eles mobilizam andanças: a pé, de moto, carro, caminhão ou ônibus, as pessoas passam, diversas vezes, pelas ruas da cidade para “pagar noite”, para prestigiar o tambor e compor “forças” no ritual de uma casa (Lamy, 2016). Esse compor “forças” abre uma importante dimensão da mobilidade que envolve as visitas. Conceição Lima (2019) ouviu, em sua pesquisa de campo em Codó, que estas ajudam a “sustentar o peso” das festas. Ideia semelhante surge no trabalho de Goltara (2016) sobre irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim. Ao analisar as visitas (o “jornalar”) entre as casas, o autor afirma: “Toda missão é ‘pesada’, diz-se,

e irmãs e irmãos têm ao menos uma ‘cruz’ para carregar consigo. Mas jornalar também é uma forma de aliviar o peso” (p. 43; grifo no original).

Em minha tese de doutorado (Ahler, 2013), apontei alguns sentidos associados à ideia de peso ou de pesado entre meus interlocutores: o terecô é considerado algo pesado – pois é complexo, relacionado a forças e energias que uma pessoa destituída de “mediunidade” desconhece. O trabalho de chefia das tendas é pesado, na medida em que um mestre compartilha substâncias com todos os seus filhos de santo, e o que estes fazem (ou deixam de fazer) incide também sobre aquele. Existem entidades que são pesadas porque causam confusões – como sugere Mundicarmo Ferretti (2000, 2001) – ou, ainda, porque são consideradas velhas, antigas e importantes.<sup>7</sup> Existe o peso das atividades, o qual sempre permanece – a despeito dos rituais de limpeza e purificação – nos corpos de pais e mães de santo, pois as funções que realizam tratam de “lidar com problemas” e, por isso mesmo, são inherentemente pesadas (Ahler, 2016). Essa modalidade de peso era constante no cotidiano de pais e mães de santo, pois, como me explicou uma pessoa da tenda de Bita do Barão (pai de santo de maior renome de Codó, falecido em 2019), “todas as pessoas têm problemas” e, portanto, podem precisar de ajuda. Questões de saúde física e mental, de relacionamento entre pessoas (vizinhos, cônjuges, familiares) e de dificuldades financeiras poderiam ser classificadas como “problemas”. Todas elas eram consideradas delicadas e remetiam ao âmbito espiritual. Enfrentá-las desgastava os pais de santo e fazia com que seu trabalho fosse visto como carregado.

É pesado, ainda, fazer uma festa: por um lado, o evento envolve gastos financeiros expressivos; e, por outro, é parte de um conjunto de obrigações que compõem as relações entre pessoas e encantados. É a partir da colaboração de outros terecozeiros (e de suas entidades) que se torna possível

---

<sup>7</sup> Os terecozeiros percebiam algumas entidades como muito antigas, pois eram relacionadas ao início do terecô no Maranhão ou ao período da escravidão. Ouvi menções a elas como “voduns antigos” – caso de Légua Boji Buá da Trindade, anteriormente citado. Por serem muito antigas, vinham de tempos imemoriais e eram consideradas pesadas. O peso se refletia, por exemplo, no fato de não mais conseguirem andar, quando incorporadas, ou mesmo na impossibilidade de serem “recebidas” pelos corpos humanos, muito frágeis para a tarefa.

diluir ou dividir o peso dos diversos trabalhos e atividades realizados por pais e mães de santo na ocasião dos festejos – algo que podemos ver tanto nas colaborações materiais, quando uma tenda presenteia outra com um bolo ou com bebida, por exemplo, quanto nas espirituais, quando se canta e dança em uma gira, ou ainda quando se presta auxílio em algum “trabalho” espiritual durante uma visita.

Ao passo que o peso é amenizado, podemos pensar que a amplitude da rede mobilizada por intermédio de uma festa é também um índice de poder, uma marca de orgulho, uma demonstração da firmeza e do compromisso dos médiuns, pois a conexão que implica aponta para “um conjunto mais amplo de relações entre casas de oração, bem como demonstra a magnitude da circulação do fluxo espiritual de uma casa” (Goltara, 2016, p. 41). As visitas entre as tendas podem ser pensadas, portanto, como um momento em que as casas dosam, modelam e, diplomáticamente, lidam com as maneiras distintas de fazer terecô. Se cada casa “faz de um jeito” (e, por isso, é tão interessante caminhar entre elas), as visitas (o movimento e o deslocamento) representam um incremento de força que só é possível pela coabitação momentânea de pessoas e entidades.

Existem vários cuidados acionados em uma festa que revelam a diversidade das tendas presentes em uma mesma casa. As visitas relacionam, nesse sentido, espaços que se definem como pertencentes a religiões diversas. Mãe Nilza, sacerdotisa do Ylé Axé de Oxsosse e Ogum, definia sua casa como de candomblé. Entretanto, em sua festa, recebia a visita de pessoas que participavam da umbanda e do terecô e que, portanto, carregavam um panteão de entidades diferentes. Para cuidar da relação com essas casas, algumas noites de sua festa eram dedicadas ao toque do terecô, ritmo mais comum nas tendas da cidade. Em campo, percebi que algumas casas tomavam medidas semelhantes para acolher a diversidade. Tais medidas, entretanto, não são simples, uma vez que não envolvem apenas o posicionamento e a escolha das pessoas. Antes, essas situações exigem também uma conversa com as entidades, além de procedimentos espirituais e rituais por elas requeridos.

Outro aspecto importante da relação entre pessoas e entidades na situação das visitas é a incorporação. Ao transitar entre os domínios da terra e

da encantaria, os encantados redimensionam a potencialidade dos corpos, ao mesmo tempo que têm a oportunidade de experimentar a corporalidade (Carvalho, 1994; Rabelo, 2014). Nesse momento – central nos rituais que invocam suas presenças –, os corpos, em movimento pelos salões, permitem que as giras aconteçam. As dores e as dificuldades motoras das pessoas ficam em segundo plano; o peso e as deficiências perdem importância diante do “rebolado”, dos giros e do “baiado” que conecta dimensões. É dessa forma que corpos de terecozeiros com dificuldades de locomoção ou mesmo idade avançada, por exemplo, ao serem tomados pelos encantados, passam madrugadas dançando por horas a fio. Como percebe Miriam Rabelo, os verbos utilizados para descrever a incorporação – virar, rodar, pegar – são, eles próprios, palavras de ação que indicam a centralidade da ideia de movimento, a qual “institui qualidades espaciais e temporais”. Isso indica que, “primeiro, o corpo móvel é um corpo transformável. No lugar do corpo que se move, o movimento que constitui o corpo. E, segundo, o corpo (móvel) se transforma ao ser pego ou apanhado por Outros” (Rabelo, 2014, p. 183).

Outra dimensão do cuidado envolve o andamento das danças, das incorporações e do ritmo que marca o salão. Um dos encantados da mãe de santo Luiza tinha uma postura muito séria durante seu festejo e a justificava falando sobre a necessidade de estar atento a tudo o que se passava na casa. Quando uma pessoa não vestida apropriadamente para a incorporação (com saia e lenço no cabelo) ou uma pessoa iniciante recebia uma entidade em um festejo, os mais experientes da casa observavam cada detalhe e prontamente a auxiliavam. Igualmente, pontos do terecô, considerados mais rápidos e portadores de uma dança mais intensa e cansativa, eram revezados com pontos de tambor de mina, que serviam, segundo meus interlocutores, para que se pudesse “descansar” sem sair da gira.

Se nos rituais os salões eram ocupados pelas entidades, algumas delas permaneciam nos corpos para além dos festejos, definidos em sentido estrito. Isso aconteceu ao término da nossa visita à casa de seu Bigobar, quando Cabocla Jussara seguiu conosco até o centro de Codó, experimentando também a possibilidade de transitar pela cidade. Havia muitas histórias semelhantes, jocosas e curiosas, sobre encantados que permaneciam

incorporados depois do término de diferentes rituais. Mesmo contadas em tom de leveza, era comum que remetessem a aspectos sérios que deveriam nortear as formas de tratamento entre pessoas e entidades. Dona Zeca e d. Luiza (a primeira, filha de santo de Raimundinho; a segunda, mãe de santo), em dois momentos diferentes, contaram-me sobre um encantado que, decidindo permanecer no corpo de uma mulher no final de uma festa, resolvera pegar um mototáxi apenas para derrubá-la do veículo. Ele teria feito isso porque estava insatisfeito com a falta de responsabilidade com a qual ela encarava a mediunidade. Em outras situações, alguns encantados permanecem incorporados porque gostam das conversas, da cerveja e do clima de animação das festas, recusando-se a partir, a despeito dos pedidos de pessoas receosas das confusões que eles possam causar.

### ***O movimento entre os encantados***

Até o momento, ancorei minha narrativa na descrição de um deslocamento que realizamos – as pessoas da tenda de seu Raimundinho, seus amigos e eu – para visitar a festa de seu Bigobar em Santo Antônio dos Pretos. Optei por trazer a presença dos encantados que se movimentam entre a encantaria e a terra, mostrando como ocupam e mobilizam corpos dentro dos salões de terecô e também como seguem sobre carrocerias de caminhão em ruas da cidade. A partir deste ponto do capítulo gostaria, entretanto, de abordar a questão do movimento considerando os encantados em primeiro plano, pois, penso, eles podem trazer elementos que nos levem a entender a mobilidade em outros sentidos. Para isso, todavia, é preciso considerar os limites do que podemos conhecer das experiências das entidades, à medida que percebemos seus efeitos e indexações (Blanes; Espírito Santo, 2013).

Existem dimensões da vida dos encantados que conhecemos muito pouco. Luiza me disse: “a gente nunca vai saber a realidade toda da encantaria”, e tudo leva a crer que se passam diversas situações que não são conhecidas dos humanos entre as entidades. Em algumas conversas com esses seres, ficamos cientes, por exemplo, de encontros em outros planos – onde constituem famílias, ações de afeto e de desafeto –, mas, ainda

assim, são poucas as informações que podemos acessar. É por isso que nem sempre é possível compreender o conteúdo de debates e discussões entre os encantados, pois eles retomam eventos e vivências que não acompanhamos. Nesse ponto, pode ser interessante pensarmos com Ruy Blanes e Diana Espírito Santo (2013) sobre “a vida social dos espíritos”, considerando, para a pesquisa de campo com os encantados do terecô, que faz sentido falar em experiências entre entidades que acontecem a despeito da presença ou interferência humana e que são constantemente atualizadas.

Uma forma de se saber mais sobre a encantaria é atentar para os pontos cantados nas tendas nos momentos de ritual, pois se concebe que eles sejam dados pelas próprias entidades. Em suas letras, existem referências constantes ao deslocamento, com alusões a locais geográficos por nós conhecidos – como determinadas praias e cachoeiras – e a espaços sobre os quais não temos informações. Há, nos pontos, menções a locais como Canindé ou Bahia, assim como à própria cidade de Codó, como podemos observar na seguinte letra cantada nas tendas:

Dá licença, dá licença  
 Eu não sou daqui, eu sou do Codó  
 Me dá licença que eu não posso baiar só  
 O meu filho, me dá licença  
 meu senhor, me dá licença.

Também vemos essas indicações em um ponto da família de Légua, para quem se canta:

Seu Légua tem doze bois na ilha do Maranhão  
 Vou vender minha boiada, e vou mimbora pro sertão  
 Boi, boi, boi, Seu Légua  
 tira as tamancas do boi, Seu Légua.

Além da menção a lugares e espaços físicos, a própria ideia de movimento é continuamente enfatizada para se falar sobre a família de seu Légua. Os dois pontos apresentados na sequência se referem ao ritmo

rápido com que as entidades se movimentam (e dançam) quando presentes nos salões:

A família de Légua tá toda na eira  
 A família de Légua tá toda na eira  
 Bebendo cachaça e quebrando barreira  
 Bebendo cachaça e fazendo poeira.

Ou ainda: “Na carreira, na carreira, na carreira/ Família de Légua só anda na carreira”.

Ainda sobre a associação entre os encantados e a ideia de movimento, é importante considerar que eles se deslocam sem a mediação dos corpos dos terecozeiros, em movimentos que rompem noções mais evidentes de tempo, espaço, distância e velocidade. Dona Chica Baiana, uma encantada carregada por Pedro – pai de santo que morava em Codó –, disse-me, em uma noite em que nos encontramos em um atendimento, que ela não poderia permanecer conosco por muito tempo, pois em breve consultaria na cidade de Teresina (a cerca de 170 quilômetros de Codó). Em outros momentos da pesquisa, ouvi falas muito semelhantes que atestavam a capacidade das entidades de ultrapassarem – ou mesmo não considerarem – distâncias físicas impostas à experiência humana.

É nos deslocamentos realizados pelas entidades – sem a participação das pessoas – que elas veem diversas coisas e “depois vêm para nos contar”, explicou-me Rosa, uma filha de santo de Luiza, quando falava sobre a capacidade de vidência. A possibilidade diferenciada de mover-se era, portanto, também uma das fontes do conhecimento dos encantados e constituía uma de suas capacidades admiradas pelas pessoas. Ao atentarmos para a aptidão das entidades de cruzar as fronteiras entre a encantaria e a terra, vemos que elas podem levar e trazer “coisas” consigo mesmas.<sup>8</sup> Podem, por exemplo, deslocar energias e carregar sujeiras e outros elementos pesados para locais

---

<sup>8</sup> Em narrativas sobre a relação entre pessoas e encantados na região da Baixada Maranhense, onde se pratica uma religião chamada “pajelança”, existem relatos de encantados que conduzem humanos à encantaria, especialmente quando desejam com eles namorar

distantes das pessoas e fora do contato dos seus corpos. Talvez tenham sido elas as responsáveis por carregar as pedras de encantaria que, levadas da comunidade de Santo Antônio dos Pretos, retornaram ao local sem que ninguém as buscasse, ou por fazer aparecer estátuas de santo naquelas terras.

Diante das dimensões das experiências que ultrapassam a percepção humana, não me parece prudente subsumir as formas de movimento dos encantados àquela dos humanos, pois estamos diante de seres diferentes, ainda que haja convivência entre eles. Em outras palavras, ainda que a relationalidade seja o eixo que pauta o encontro entre pessoas e entidades – uma vez que as modalidades de convivência aqui, como no catolicismo popular analisado por Saez (2009), não podem ser reduzidas à devoção –, era comum, em campo, ouvir dona Luizinha e outros mestres dizerem: “Para eles [os encantados] é diferente do que é para nós”. Encantados possuem habilidades e capacidades distintas das dos humanos, assim como preocupações e interesses variados (Ahlert, 2018). Eles podem, por exemplo, ter letramento (e o exercitarem estando incorporados), mesmo quando o terecozeiro não sabe ler nem escrever; podem ter conhecimentos sobre ervas e processos de feitura de remédios naturais capazes de resolver problemas; ou, ainda, podem enxergar dimensões e agentes que operam de maneira invisível na vida de uma pessoa.

Diante dessas informações, parece-me interessante considerar que a mobilidade das entidades pode ser pensada de forma distinta em relação à mobilidade das pessoas, uma vez que seus deslocamentos indicam outras noções de espaço e tempo que não configuram linhas com um ponto de partida e outro de chegada (não são histórias conjecturais ou lineares nesse sentido). No que concerne ao tempo, os encantados são considerados ancestrais e, ao mesmo tempo, contemporâneos. Nem todos surgiram ao mesmo tempo – e Cabocla Jussara, na situação vivida ao término da festa de seu Bigobar, sugeriu o surgimento de novas entidades. A despeito disso, comprehende-se que entidades consideradas “antigas” (as quais, como pontuei anteriormente, remetem ao período da escravidão e ao tempo em que

---

ou constituir família (Barbosa, 2008; Cunha, 2013). Em Codó, entretanto, eu não cheguei a ouvir esse tipo de narrativa durante a pesquisa de campo.

o terecô era perseguido) vivem novas situações e podem adquirir novos conhecimentos à medida que são incorporadas nas pessoas que as recebem. Do ponto de vista do espaço, vimos como elas podem ultrapassar a distância entre cidades e se fazer presentes em locais distintos. Diante disso, sugiro pensar essa forma de movimento como uma espiral, pois, onde aparecem, os encantados revolvem tempo e espaço. Como nos giros em torno de si mesmos, que desenham círculos no salão, eles desafiam enquadramentos e provocam – como buscarei mostrar no evento narrado a seguir – liberdades e fugas.

### *As perseguições e a liberdade*

Como já mencionei, o terecô, segundo os terecozeiros, era praticado inicialmente dentro das matas e em áreas de roça, de forma protegida dos fazendeiros e dos policiais que não viam as práticas religiosas com bons olhos e perseguiam a realização dos tambores. A perseguição policial é tema de diversas histórias do passado. A figura mais conhecida dessas narrativas é tenente Vitorino, que teria chefiado a delegacia de Codó na época em que seu Raimundinho era jovem. O tenente, inclusive, figura nos pontos dançados nas tendas:

O baia, baia, baia, o baia, baiador  
 O tenente Vitorino quer acabar com terecô  
 O tenente Vitorino é homem muito maligno  
 Quer acabar com terecô, com cipó de tamarindo.

Existem algumas histórias (com diversas variações) que contam como pais e mães de santo, no período da perseguição explícita, conseguiam fazer com que a polícia não os encontrasse. É comum ouvi-las em referência a Maria Piauí, uma senhora que viera do estado vizinho e que fora a primeira mãe de santo a definir sua tenda como de umbanda. Conta-se que, quando ela tocava tambor, os policiais conseguiam ouvir o som, mas não localizavam sua casa. Ela ainda fazia com que o carro dos policiais fosse parar em outro local do município, sem que estes notassem a direção

que tomavam. Se, por acaso, achassem o local do tambor, eles “caíam” (recebiam entidade), dançando até a manhã do dia seguinte. Dona Chica Baiana, encantada do pai de santo Pedro, contou que o próprio tenente Vitorino, que teria chegado para acabar com a religião negra da cidade, havia dançado terecô “dois dias e duas noites dentro do Codó. Tanto, tanto, que ele nunca mais pisou no Codó”.

Tenente Vitorino é invocado também em um episódio que me foi contado por seu Raimundinho algumas vezes durante a pesquisa de campo. Quando tudo aconteceu, o pai de santo era jovem e estava na mata, em uma latada, com outros brincantes, participando de um terecô. Entre as pessoas que o acompanhavam, uma mulher recebeu Légua Boji Buá. O tambor foi descoberto pela polícia, que assim conseguiu encontrá-los, prendê-los e encaminhar algumas pessoas à delegacia. Entre os presos estava seu Raimundinho e o encantado seu Légua. Segue o relato de seu Raimundinho:

Aí, tinha uma mulher que carregava o velho Légua Boji. Aí, ele estava lá quando nós fomos presos. Aí, a polícia foi, né... Aí, a metade correu para o mato. E foi um bocado preso, mais o Légua Boji. E foi tudo preso. Aí, quando chegou na rua da Flor, chegou na quitanda, ele [o Légua] disse:

– Olha, até aqui eu vim assim, né, mas depois daqui eu só vou depois que eu meter um “golo”.

– Não, rapaz, eu tenho que te levar preso [disse o policial].

– Não, eu não tenho nada com isso, não tenho nada com isso [rebateu Légua].

Aí, botou, o Légua bebeu [...] e disse:

– Não, eu quero é um litro.

Que o velho Légua bebe! Aí, quando nós chegamos lá na porta da cadeia, ele cantou:

– Tenente Vitorino, eu sou homem, não sou menino, no tempo da eleição eu votei pra Marcelino...

Aí, o tenente ficou em pé, com um revólver na cintura e com uma tábua lá na porta da cadeia. Aí, o Légua puxou um litro de cachaça e tomou. E disse assim:

– Tenente Vitorino, eu já vim preso, vamos ver o que o senhor vai fazer.

Tenente Vitorino estava calado. Aí, nós entramos para dentro, ficamos numa sala ali [...]. Aí, nós ficamos lá e nós estávamos com fome, com uma fome danada. Velho Légua Boji só metendo golo. Aí, demorou, demorou... O homem que nos pegou era o capitão Diógenes, ele era o capitão. Capitão Diógenes chegou e disse:

– Vitorino, tu já resolveu o que tu quer com eles?

Aí, Velho Légua disse assim:

– Capitão, me dá logo um golo, capitão.

– Rapaz, tu já tá preso, tu ainda quer um golo?

– Já estou aqui, só falta abrir a porta antes de me trancar, mas antes eu quero um golo.

O capitão foi buscar um litro de conhaque ao invés de cachaça.

E deu para ele. Despachou e disse:

– Vocês podem ir embora.

Aí, Légua disse:

– Posso ir embora, tenente?

– Pode ir embora [confirmou tenente Vitorino].

Depois disseram: “Agora eu vi que o Légua é Légua mesmo” – foi o tenente Vitorino que disse. [...] Depois que saiu fora, ele [Légua] ainda rodou, deu, assim, umas duas rodadas. Só dançou [e cantou]:

– Eu vim pra tenente ver, pra tenente ver, eu vim brincar no Codó, pra tenente ver... (Seu Raimundinho, versão contada em 6 set. 2011)

Além de ser uma narrativa sobre a perseguição policial, o relato de seu Raimundinho revela o caráter irreverente de Légua, que não só interrompe a ação policial ao exigir um “golo” de cachaça no caminho para a delegacia, mas também canta em frente à porta que “é homem e não é menino”, e mostra sua coragem na saída, quando afirma que veio à cidade “brincar pra tenente ver”. Nessa história – e nas que contam como os policiais se perdiam nas suas buscas ou como incorporavam entidades sem o desejarem –, o que parece estar em jogo é a agência dos encantados e a “força” que fornecem aos seus pais de santo. Essas narrativas falam

de uma ordem que é suplantada e que, assim, garante o direito ao ritual, à dança, ao tambor.

Falam, ainda, que mesmo quem se coloca contra a religião pode não estar livre de participar dela, pois o agenciamento das entidades, nas situações narradas, implicava o desagenciamento dos policiais, que não controlavam mais seus corpos (no caso das perseguições) e não mais regiam a disciplina da delegacia (no caso da prisão de seu Léguá). Essa capacidade de redimensionar posturas e formas de comportamento lembra ainda a trajetória de muitos pais, mães e filhos de santo que não queriam dançar nem receber encantados, mas terminaram por se tornar terecozeiros. Quando contam episódios de sua vida, não raro, eles falam sobre os primeiros sinais de mediunidade que evidenciaram a manifestação das entidades em suas vidas. Diante desses sinais – sob a forma de perda de visão, loucura, desmaios e aflições –, diversos deles reagiram buscando formas de negação ou afastamento desses seres, que, entre outras coisas, indicavam uma transformação substancial da vida tal como compreendida anteriormente.

Essa capacidade disruptiva e transgressora de seres não humanos surge em outras pesquisas de campo que examinam a atuação de espíritos, orixás e outras entidades (Ahlert; Rickli, 2019). Por um lado, as trajetórias pessoais são impactadas pela presença das entidades e pelos movimentos que são capazes de promover. Miriam Rabelo (2014), em sua etnografia sobre o candomblé nagô em Salvador, discorre sobre a capacidade transgressiva das entidades de transformarem a vida das pessoas à medida que manifestam seus sinais e as aproximam do candomblé. Sem assumir de imediato a perspectiva de que as pessoas estão inescapavelmente presas ao ditar dos orixás, a autora nos mostra que desenvolver a relação com as entidades não é algo que apenas projeta o futuro de forma diferenciada. Antes, é algo que traz outra temporalidade, pois direciona o filho de santo ao passado. A autora demonstra que esse retorno está presente tanto na ideia de herança ou obrigação herdada com alguma entidade (normalmente de caráter familiar), quanto no “retorno àquilo que sempre se foi”, ou seja, no reconhecimento de que, mesmo antes de uma percepção consciente, já havia uma relação entre a pessoa e a entidade. Dessa forma, “esse é precisamente o movimento através do qual o candomblé busca conduzir

seus adeptos – em direção a um futuro que volta ou reassume o passado” (Miriam Rabelo, 2014, p. 77).

Por outro lado, além das transformações nas biografias, as aparições das entidades também deslocam enquadramentos. Vânia Cardoso, ao observar as formas de se narrar a presença do povo da rua (*exus e pombagira*) da macumba carioca, mostra como essas entidades se fazem presentes no cotidiano das pessoas, agindo em situações de violência urbana. Sua aparição inesperada, bem como a “qualidade irrestrita de seus movimentos e a natureza transgressora de sua identidade” (Cardoso, 2007, p. 327), são aspectos fundamentais da definição do que é considerado seu poder, intimamente associado à sua capacidade de desordenar situações sociais, de introduzir ambiguidades. A autora sugere que as entidades têm “potencial de desalinhlar ou desordenar fronteiras sociais – entre o ‘mundano’ e o ‘ritual’, o ‘aqui’ e o ‘acolá’, o ‘passado’ e o ‘presente’” (p. 321). O poder das entidades teria, portanto, associação direta com sua capacidade de produzir tensões entre as fronteiras.

O caráter irreverente de Légua Boji também revela, como as autoras citadas sugerem para outros contextos, sua possibilidade de transitar entre fronteiras e desafiar certa ordem; de introduzir ambiguidades e ressignificar leituras lineares da passagem do tempo. Diante de uma disciplina estabelecida, o encantado questiona enquadramentos (a prisão e o fato de que poderia simplesmente ter fugido dela) e moralidades (em duas ocasiões, ele pede para beber – um hábito associado à sua família, mas contrário ao funcionamento do local onde estava). A prisão de Légua Boji, parece-me, ainda poderia ser lida a partir da concepção do movimento dos encantados como um movimento espiral. Em suas formas de colocar o mundo para girar, eles “revolvem” as situações. Um encantado como seu Légua, no contar de seu Raimundinho, não poderia ser preso, ou melhor, não poderia ser contido dentro de uma cela. Sua habilidade de mover-se sem estar conectado a um corpo (ou a um tempo e a um espaço) significa que ele poderia desaparecer a qualquer momento. Apesar desse elemento fugidio, ele permaneceu na delegacia e veio para ser visto, como nos informou no ponto, ao cantar: “Eu vim pra tenente ver”. Enquanto as pessoas devem temer certas formas de aprisionamento, os encantados são fugazes,

fugidios, transgressores – eles desenham, nos movimentos, outras formas de liberdade.

### ***Considerações finais***

Escrevi este capítulo a partir de uma questão que havia surgido na minha pesquisa e se tornado recorrente durante meu trabalho de campo: o movimento. A primeira acepção do termo à qual me refiro neste texto remete ao deslocamento entre as tendas para as visitas aos festejos, quando descrevo a ida de alguns terecozeiros à tenda de seu Bigobar no povoado de Santo Antônio dos Pretos. Nos caminhos entre a roça e a cidade, busquei considerar impressões sobre as casas (que não podem ficar sozinhas, que se abrem aos visitantes, que são temporariamente habitação também das entidades) e sobre as formas de deslocamento (meios de transporte, objetos carregados, agregação de pessoas e entidades no trânsito entre os espaços). As visitas entre as tendas, os festejos e o recebimento das entidades nos corpos envolvem formas diversas de movimento – geográfico ou físico, entre religiões, entre dimensões da experiência e do que seriam as fronteiras corporais. Todos esses elementos são importantes no investimento contínuo que marca a relação entre as pessoas e as entidades. Constituem ainda as relações entre pessoas e tendas, pois, nesse contexto, parece-me que se tornar anfitrião, retornar o cuidado e os investimentos recebidos em outras casas (Borges, 2013), é também fundamental.

Ainda que pessoas e encantados coexistam e convivam nesses movimentos, sugeri, entretanto, que seus deslocamentos são de naturezas diferentes, já que, embora seja impossível separá-los claramente das pessoas (na medida em que compartilham corpos, experiências e contribuem para a constituição uns dos outros), os encantados são seres de outro tipo. Suas perspectivas de movimento, portanto, são outras – e, a partir dessa percepção, busquei uma segunda compreensão de movimento, que remete à capacidade de os encantados questionarem enquadramentos e determinadas ordens, assim como concepções mais evidentes de tempo e espaço. Para tanto, trouxe a narrativa do pai de santo seu Raimudinho sobre a prisão do encantado Légua Boji, quando este imprime, em uma situação

de perseguição policial e evidente intolerância em torno das religiões afro-brasileiras, um enquadramento outro: ele enfrenta a pretensa assimetria de poder, permanecendo em terra e sendo preso, fazendo exigências e provocações, dançando e cantando em frente à delegacia de polícia.

Talvez pelo nosso conhecimento sempre reduzido sobre o que compõe a encantaria ou o que acontece nela, ou por uma capacidade da própria religião de se fazer de formas muito variadas, o movimento tenha surgido ainda em uma terceira acepção, no contexto que remete à sugestão dos meus interlocutores para que eu me deslocasse. Reiteradamente, como afirmei, os terecozeiros recomendavam que eu conhecesse diferentes tendas, uma vez que “cada casa tem seu jeito, sua moda...”. Esse jeito, sugiro, ia além do fato de as tendas da cidade se definirem (por critérios diversos e singulares) como de terecô, umbanda ou candomblé. Se “cada casa tem seu jeito” – e se esses são todos jeitos possíveis –, a visita é uma forma de expandir não apenas alianças, mas também conhecimentos e estratégias de coexistência. Igualmente, se os encantados têm a capacidade de se apresentarem de formas diferentes (com seus “jeitos”), e se podem sempre surgir novas entidades (como as que vieram com a umbanda ou com o candomblé, por exemplo), esse parece ser um mundo que, ao valorizar a diferença, pensa em termos de agregação – tal como preconizado para outros contextos etnográficos.<sup>9</sup>

Sugerir meu movimento entre as casas para que eu percebesse as diferenças entre elas, em vez de estimular minha adesão a uma perspectiva particular, não seria um exercício de generalização, mas de multiplicação das singularidades. Isso não significa a possibilidade de se fazer o terecô de qualquer maneira, mas a existência de formas distintas de se experienciar a relação com os encantados. Tenho a impressão de que os terecozeiros também me incentivavam a conhecer diversas casas para que eu elaborasse de forma mais sofisticada meu anseio pelas definições em torno do que seria o terecô, chamando atenção para os exercícios de liberdade e singularidade possíveis nesses enquadramentos. Era, parece-me, uma forma de me aproximar da multiplicidade que marca tendas, trajetórias e

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Flaksman (2016).

mesmo a identidade das entidades. Ao estimularem meu deslocamento, indicavam que eu ampliasse redes e conhecimentos e desconfiasse dos enquadramentos nas formas de perceber o que faziam e como viviam.

O movimento – seja ele geográfico, físico, corporal ou ainda temporal – remete sempre a um conjunto de cuidados que falam sobre os encontros entre pessoas e entidades diferentes. Nesse sentido, sugeri que as tendas, ou ainda os mestres, modulam, dosam e diplomaticamente pensam as relações que se estabelecem no cotidiano e nos rituais do terecô. Assim também ponderam cuidados com a segurança, com a realização das festas, com a incorporação das entidades. As relações traçadas por essas diversas modalidades de deslocamento têm o incremento da “força” (dos terecozeiros, dos encantados, das casas) como resultado.

## REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, “precisão” e encantaria em Codó (MA)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2013.

AHLERT, Martina. Carregado em saia de encantado: pessoa e transformação no terecô de Codó (Maranhão, Brasil). *Etnográfica*, Lisboa, v. 20, n. 2, p. 275-294, 2016.

AHLERT, Martina. Gira corpo, gira mundo: política e mobilidade entre pessoas e encantados no terecô de Codó (Maranhão). In: COMERFORD, John; BEZERRA, Marcos Otávio; PALMEIRA, Moacir. *Questões e dimensões da política*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017. p. 389-404.

AHLERT, Martina. Notas sobre o governo de coisas e corpos na encantaria maranhense. *Revista Pós de Ciências Sociais*, v. 15, n. 30, p. 49-66, jul./dez. 2018.

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria Teixeira. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. *Etnográfica*, Lisboa, v. 2, n. 23, p. 447-467, jun. 2019.

AHLERT, Martina; RICKLI, João. Introdução ao dossiê: agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência. *Revista Campos*, v. 20, n. 1, p. 9-19, 2019.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. Maridos da terra e maridos do fundo: gênero, imaginário e sensibilidade no tambor de mina. Trabalho de comunicação oral apresentado no X Simpósio da ABHR, Unesp, Assis, 2008.

BARRROS, Sulivan Charles. *Encantaria de Bárbara Soeira*: a construção do imaginário do medo em Codó/MA. 2000. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2000.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (ed.). *The social life of the spirits*. Chicago: Chicago University Press, 2013.

BORGES, Antonádia Monteiro. Mulheres e suas casas: reflexões a partir do Brasil e da África do Sul. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 40, p. 197-227, jan./jul. 2013.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As senhoras do Pássaro da Noite*: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edusp; Axis Mundi, 1994. p. 85-120.

COSTA EDUARDO, Octávio. *The negro in Northern Brazil: a study of acculturation*. Nova York: J. J. Austin Publisher, 1948.

CRUZ, Bárbara Pimentel da Silva. *Confluências e transfluências no terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

CUNHA, Ana Stela de Almeida. João da Mata family: pajé dreams, chants and social life. In: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (ed.). *The social life of the spirits*. Chicago: Chicago University Press, 2013. p. 123-158.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma*: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2. ed. São Luís: Edufma, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Encantaria de Barba Soeira*: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*, Caxambu, 2016.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. Ligando a corrente: ensaio sobre a relação entre espiritualidade e socialidade nas irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 36, v. 1, p. 34-55, 2016.

LAMY, Marcos. *Criatividade e força na música do terecô de Codó*. 2016. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.

LEAL, João. Os encantados nas festas do Divino: estrutura e antiestrutura. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 431-451, maio/ago. 2019.

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. *Relações cruzadas: uma etnografia sobre vínculos entre pessoas e encantados no terecô de Codó – Maranhão*. 2017.

Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. *Pagamento de tambor: conexões e visitas no terecô em Codó, Maranhão*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

RABELO, Miriam. *Enredos, feituras e cuidados: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba, 2014.

SAEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela antropologia?. *Religião e Sociedade*, v. 29, n. 2, p. 198-219, dez. 2009.



13

# **REFEITURAS RELATIVAS DA PESSOA: PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO E MULTIPLICIDADE DA EXISTÊNCIA MAPUCHE NA REGIÓN DEL MAULE, CHILE**

Antonio Tobón Restrepo

Este capítulo é baseado na releitura de uma pequena parte de minha tese de doutorado (Tobón, 2020),<sup>1</sup> cujo propósito era descrever etnograficamente o processo de vir a ser e transformar-se em pessoa mapuche, bem como o associativismo mapuche ao redor das associações indígenas. Em meu trabalho de campo, segui as atividades desses coletivos e as vidas de alguns de seus participantes, que também eram fabricantes de prataria mapuche, em distintas localidades de uma das unidades administrativas do Chile, a Región del Maule – nome derivado do principal rio que forma um dos vales centrais do país. O caso desses mapuches pareceu-me especial por vários motivos. Por um lado, notei que não havia, até então, muita literatura a seu respeito, nem nos estudos dos mapuches em geral, nem nos trabalhos sobre sua migração ou situação urbana, normalmente focados nas experiências dos mapuches em Santiago.<sup>2</sup> Por outro, seguindo um primeiro *survey* de campo, chamou-me a atenção o fato de que uma das principais preocupações das lideranças e das pessoas mapuches com as quais conversei era ganhar visibilidade nessa região, ou seja, obter o

---

<sup>1</sup> Gostaria de manifestar minha dívida e gratidão com as pessoas citadas neste texto, que me permitiram entrar em suas vidas e torná-las parte do exercício antropológico. Agradeço também, muito especialmente, a Olívia Cunha pelas imprescindíveis orientações durante esse processo, bem como pelo convite para participar desta coletânea. Agradeço igualmente a Carlos Gomes pela edição e revisão do meu português.

<sup>2</sup> Cf. Aravena (1999), Carmona (2015), Collipal (2014), Gissi (2004, 2013), Imilán e Álvarez (2008), Munizaga (1961), Sepúlveda e Zúñiga (2015) e Valdés (2014).

reconhecimento da sua presença ali nos âmbitos político, histórico, social e cultural da vida coletiva. Esse segundo motivo talvez tenha sido um dos mais importantes, porque nem em minhas visitas a essa região antes do trabalho de campo, nem no que se podia concluir das leituras sobre os mapuches em diferentes tipos de “fontes” ou das conversas com pessoas do local, aparecia a imagem de uma região com indígenas. Pelo contrário, a imagem propagada dessa região, com a qual continuei me deparando durante a pesquisa, era a de um espaço sociogeográfico onde não havia, desde a conquista, nada de indígena. Prevalecia a ideia de que se tratava de uma das regiões *huasas*, ou seja, chilenas castiças, camponesas, onde tudo aquilo que era indígena ou tinha sido fortemente substituído pelo espanhol, ou tinha se misturado muito até desaparecer, ou melhor, até virar tipicamente chileno – com um forte relevo da vida camponesa e da fazenda.

É preciso, não obstante, assinalar que a maioria das famílias mapuches da região chegou ali por intermédio de intensos processos migratórios, que, para alguns intelectuais mapuches, podem ser chamados de diáspora (Antileo, 2011, 2012, 2014). Tais processos foram ocasionados pelo crescimento da pressão sobre as comunidades indígenas no sul, devido ao aumento da produção florestal de monocultura, pela usurpação das terras para a produção agrícola por colonos chilenos e estrangeiros, pelo desenvolvimento de projetos de infraestrutura, enfim, pela agência do projeto ocidental de civilização. Como no caso da migração para Santiago e para outras importantes cidades do país (Valdivia, Concepción e Valparaíso), a maioria das famílias que conheci no Maule havia marcado sua presença na região a partir da chegada de um indivíduo, homem ou mulher, que tinha se deslocado até ali à procura de trabalho e, posteriormente, criado descendência com uma pessoa da localidade. Havia também histórias de casais mapuches que migraram para o Maule por motivos econômicos e até de famílias que, aos poucos, foram se instalando num setor ou povoado (Vergara; Campos; Fariás, 2016, p. 177).

O ganho de visibilidade, que era e é uma preocupação importante para os meus interlocutores, é de grande relevo nessa situação, não só porque lhes propicia o acesso às iniciativas estatais de “desenvolvimento indígena”, por vezes entendidas por eles como *benefícios* (mesma denominação

dada pelos órgãos oficiais a bolsas de estudo ou alimentação e a subsídios de moradia ou de fomento ao *emprendimiento indígena*), mas também porque é parte do pagamento da dívida histórica com o povo mapuche – para os mais críticos, seria uma maneira de introduzir os indígenas no projeto de nação e na sociedade chilena. A visibilidade é também uma das maiores preocupações para a feitura de distintas coisas mapuches, o que compreende tanto o artesanato, os rituais e as cerimônias, quanto as *atividades* (campeonatos, palestras, oficinas, protestos). Essa produção de presença, parafraseando Gumbrecht (2010), é crucial, tanto que se apresenta como um vetor-chave para o engajamento nessas ações de feitura, compreendidas como atos de translação de pessoas, coisas e conceitos entre dois modos de existência, ou seja, entre dois modos de fazer relações ou conexões entre seres e coisas, ou dois modos de atravessar outros com o intuito de durar, permanecer ou mudar (Latour, 2013, p. 40-41). Esses modos são, assim, o indígena e o não indígena, ou o mapuche e o chileno. Eles me interessam não como delimitações étnicas no sentido de atribuição de identidades, mas como experiências, ou melhor, como representação de experiências ou modos de fazer. Dessa maneira, a seguir, tento extrair algumas reflexões sobre as transformações que a feitura produz ao passar pelo modo de existência mapuche.

### **Sair e entrar no “almude”, ou Relações para se reestruturar**

Depois de ter trabalhado a manhã inteira pregando telhas de zinco no teto da oficina de joalheria que, por alguns meses, estava construindo com Róbison, entrei em sua casa e de sua esposa, Rosa, para almoçar. Havia certa pressa no ato, pois Róbison aguardava a chegada de uma *lanmién*<sup>3</sup> em companhia de sua neta. Esta última precisava da assinatura de meu

<sup>3</sup> Traduzido como “irmã”, o termo é usado pelos homens para se dirigirem ou nomearem as mulheres, enquanto estas o empregam tanto para homens como para outras mulheres. Para se dirigirem a outro homem, os homens se valem da palavra *peñi* (“irmão”). Embora eu tenha constatado o emprego desses termos com respeito tanto a pessoas mapuches quanto a não mapuches, neste último caso eles eram utilizados sobretudo quando o não mapuche

interlocutor num *certificado de participación* que atestaria o envolvimento da jovem nas *atividades* dos mapuches, documento que apresentaria na renovação de sua bolsa de estudo. A assinatura era necessária porque dom Róbinson Cariman tinha sido nomeado o *lonko* (literalmente, o “cabeça”) da associação indígena Inche Tañi Mapu, sediada em Talca, capital da Región del Maule, no centro-sul do Chile. Antes da chegada das visitantes, enquanto conversávamos e comíamos, Róbinson respondeu a um questionamento de Rosa sobre a suspeita ou a insegurança que ele nutria quanto àquela diligência: embora se recordasse de ter visto a menina muito tempo atrás nas atividades da associação, recentemente, ela tinha desaparecido. Ele, então, não se lembrava de tê-la visto; na verdade, não sabia qual dos rostos entre os participantes das cerimônias e atos coletivos da Inché era o da neta da *lanmién*. O telefone dele tocou pouco tempo depois; eram a avó e a neta, avisando-lhe que já estavam no portão da casa. Róbinson, que tinha finalizado seu prato de lentilhas e, no momento, estava ocupado com uma salada de alface bem temperada com óleo de oliva, sal e limão, pediu-nos licença, com a boca ainda cheia de comida, para levantar-se da mesa e sair da cozinha, indo recebê-las lá fora na rua.

Rosa e eu continuamos comendo tranquilamente. Após um breve silêncio, aproveitei a chance que, enfim, surgia para conversar sozinho com ela. Então, disse-lhe:

– Caso possa lhe perguntar... porque isso me dá curiosidade... Já que você tem estado a vida toda com os ‘Carimanes’, você sente que, com essa aproximação, as coisas mapuches mudaram muito, têm mudado muito?

– Sim! – respondeu. Antes, por exemplo, [os mapuches] eram muito malvistos, tinham a imagem de frouxos, bêbados... Inclusive, havia crianças na escola que falavam o idioma, ou seja, o mapudungún, mas diziam “não, não posso falar aqui, não posso, minha mãe se zanga, então não digam a ela que eu disse tal coisa”.

tinha proximidade afetiva ou afinidade com pessoas mapuches, com sua cultura ou com *el movimiento mapuche*.

- Hum, coitadas! – lamentei.

- Claro, porque a mãe os proibia de falar a sua língua. Agora, ao contrário, eu digo: “Está na moda!” – rimos e continuamos o almoço. Um tempo depois, ela me explicou que, na família, um irmão de Róbinson havia começado a se interessar pelo mapudungún e até fizera um curso em Santiago para aprender o idioma.

Perguntei-lhe:

- Você sente que fez bem para eles se conectarem com essa história [por meio das associações indígenas]?

- Sim. O Iván [um outro irmão de Róbinson] mora sozinho, então participar dessa coisa toda o motiva.

- Ah, sim? Antes ele se isolava mais?

- Sim... Isso não era bem-visto, não. Por exemplo, havia um diretor, em Pelarco, que era mapuche, mas ele nunca quis participar. Algumas vezes eu lhe perguntava: “Por que você não vai às reuniões?”. E ele me dizia sempre que não, era como se ele fosse rebaixado se dissesse “eu sou mapuche”. Tolice!

- Bom é que agora há mais respeito, não?

- Sim! As minhas filhas são todas fanáticas, sim, todas! Aquela que está em Chiloé e a outra, que está em Santiago trabalhando – essa leva a bandeira! Desde o dia em que nasceu leva a bandeira!

Nossa breve conversa acabou no momento em que terminamos de comer e em que entraram na sala de estar Róbinson e as *lanmién*. A mais velha das mulheres pegou o violão, que estava num canto, e começou a cantar. Rosa, então, decidiu ir até lá, estendendo o convite.

No diálogo transcrito, aparecem alguns motivos centrais que se conectam com a importância da feitura de coisas mapuches dentro desse movimento de revalorização da cultura e do povo indígena. Na medida em que essa feitura envolve relações e circulação de conhecimentos, pessoas e artefatos, em coordenadas determinadas, como no processo político-social das associações indígenas e do *movimiento mapuche* na Región del Maule, há alguns efeitos sobre as maneiras pelas quais se entende o que é *mapuche*.

Um desses efeitos, o qual me parece muito ligado às questões propostas para esta coletânea, é precisamente a reconexão ou o reconhecimento que se tem produzido a partir do fato de ser mapuche, uma reflexão que aparece de maneira frequente. Outro aspecto é a criação constante de relações a partir desse reconhecimento, o que significa dizer que a transformação não é fechada na pessoa, mas, sobretudo, assume um caráter coletivo. Ambas as situações, aliás, apareceram muito claramente formuladas num outro trecho daquele mesmo diálogo, quando, então, a *lanmién* comentou sobre seu desaparecimento das *actividades*, sem que nenhum de nós houvesse mencionado o assunto. Justificando sua ausência, ela disse:

- Estábamos como que dentro de um almude tapados, não dizíamos a nossa origem, éramos como ocultos... Por que nos envergonhamos da nossa raça? Por quê? Como pais, temos culpa, não ensinamos aos filhos.
- Não... – ratificou Róbinson.
- E a juventude... há muitos jovens que têm os mesmos sobrenomes. Querem reestruturar, porém os meninos não sabem, zero conhecimento! *Si po'*, se a mãe não os ensina...
- *Si po'*! Eu conheci a sua mãe! – disse Róbinson, subindo o tom da voz com alegria. Uma vez, a minha mãe foi procurar participar, até carne de cavalo tinha ali! Morreu com 97 anos a minha velha... Levamos minha mãe quando fizeram o primeiro *rewe*<sup>4</sup> ali no rio, na beira. Depois vocês foram para o outro lado.

<sup>4</sup> O *rewe* é traduzido como “altar” (*re-*, “puro”; *-we*, “lugar”). Geralmente ele consiste em um tronco de uma árvore nativa com vários degraus talhados, podendo ter em seu extremo uma cabeça antropomorfa. Os *rewe* podem ser de uma comunidade, caso em que estão no espaço ritual coletivo, no *nguillatuwe* (espaço de fazer a rogativa, a petição). Porém, as *machi* (“xamãs”) têm os seus individuais, localizados na porta de suas casas, com orientação ao leste. É prerrogativa das *machi* usá-los como escadas, pois subir seus degraus é parte das ações de comunicação com os não humanos benéficos que moram na *wenu mapu* (“terra de cima”, “céu”). Nas cerimônias, o *rewe* é complementado com ramos da árvore sagrada *foye* (“canelo”), ou de outras árvores nativas, como o *klon* ou *maqui*. No Maule, quando não havia essas árvores, usavam-se outras plantas, como o boldo. Ali também se oferecem bebidas e

- Quando fizeram os *chemamüll*?<sup>5</sup> – Rosa perguntou.
- Não, não – ele respondeu, esclarecendo – Quando você chateou o Seremi.
- Veio uma *lawentuchefe* [curandeira], uma médica, uma *machi* – especificou a *lanmién*.
- Veio também a Margarita, do lago Budi – complementou Rosa.  
Meu esposo e meu filho tiveram que dançar o *choquetun*.

Dessa maneira, proponho um olhar etnográfico sobre o que acontece naquilo que a *lanmién* chama de “reestruturar”, pois disso é possível depreender algumas percepções sobre como a feitura de *cosas de mapuche* relaciona esses dois modos existenciais em que acontecem as transformações, ou seja, o chileno e o mapuche, e como as relações entre pessoas e artefatos acionam ou conformam também múltiplos entendimentos a propósito do que é ou não mapuche. Para isso, sugiro uma releitura de dois tipos de feituras observadas durante o trabalho de campo. Na análise do primeiro tipo, aproximo parcialmente algumas das implicações da transformação ou do reconhecimento de si como mapuche, cuja problematização permite descrever alguns elementos do “associativismo mapuche” do Maule, no qual são importantes tanto o sobrenome mapuche como a realização de *actividades*, as quais me parecem um tipo de feitura-chave no processo de vir a ser mapuche. Na leitura do segundo tipo, retomo

alimentos (como o *mudai*, feito da fermentação de trigo; o *mulxun*, um pão de batata; o sangue de animais sacrificados; ou ainda porções de carne assada). Trata-se de um espaço-entidade em que se produz a presença e a conexão com os ancestrais e com *Chawnguenechen*, o “pai dono e criador da gente” (Bacigalupo, 2007, 2016).

<sup>5</sup> A alusão aos *chemamüll*, “gente, pessoa de madeira”, deve-se à decisão de Inche Tañi Mapu de que seu *rewe* estivesse composto por quatro esculturas, duas femininas e duas masculinas, uma de cada jovem e velha, que representassem as quatro pessoas míticas de que descende a “gente da terra”, os *mapuche* (*mapu-*, “terra”; *-che*, “gente”). O *desplazamento* sugere a mudança de *los chemamules* – como ouvi falar muitas vezes – do parque na beira do riacho Piduco, no meio da cidade de Talca, para o prédio que foi concedido em comodato a Inché e que passou a ser seu espaço coletivo, onde se construiu sua *ruka* (“casa”) e onde seus membros podiam fazer suas *ceremónias* e *actividades*.

um aspecto específico da fabricação de prataria mapuche – a eleição dos desenhos – para descrever tanto os dois tipos de relação com esses desenhos, como as maneiras pelas quais, ao se transitar entre esses modos existenciais, também são produzidas conceitualizações diferentes sobre aquilo que é mapuche.

### **(Re)fazer associações**

Nas semanas após minha visita ao *peñi* Patrício, em Licantén, quando percorremos o litoral norte da Región del Maule no seu carro e falamos amplamente sobre a história de sua família e da região, tive várias conversas com amigos e parentes em que os questionamentos sobre o desenrolar da minha pesquisa me causavam angústia. Essas indagações resultavam do fato de que, como quase todo mundo enfatizava, em Licantén e na *zona* que percorremos com Patrício haviam sido mantidos os sobrenomes mapuches, o que nos fazia imaginar que aquelas pessoas ou famílias tinham conservado algo “verdadeiramente mapuche”. Era claro também que os questionamentos se cruzavam com a ideia generalizada de que ali não havia “mapuche mapuche” desde os tempos da conquista.

Patrício morava com uma irmã solteira no centro urbano do povoado, e quase toda sua família (irmãos, irmãs e sobrinhos) – que conheci no tradicional almoço de domingo em sua casa – tinha seguido carreiras técnicas ou profissionais, incluindo ele mesmo. Todos tinham carro e falavam, vestiam e faziam muitas piadas *a la chilena*. Porém, foram muito cuidadosos ao assinalar algumas palavras “*en mapuche*” que usavam e que também eram variações locais, principalmente de nomes de plantas. Admitiam que muitos topônimos eram palavras em mapudungún (“língua da terra”), mas reconheciam, com tristeza, que não falavam a língua indígena.

Antes de seus parentes chegarem à casa para o almoço, perguntei a Patrício sobre como começaram a participar das atividades das associações indígenas ou do *movimiento mapuche*. Ele e sua irmã não tiveram problema em admitir que não havia passado nem dez anos desde que eles, por terem o sobrenome Quitral, haviam sido convidados a participar da primeira associação indígena, conformada pelos membros da outra família

com sobrenome mapuche que morava na *zona*, os Calquín. Mas, nesse momento, ele retomou o ponto que já tinha mencionado quando passamos por um setor na rodovia que ligava Licantén a Vichuquén, onde sua mãe tinha morado durante toda a juventude, bem como pelas outras *partes* que foram propriedades do seu avô materno, o último de sua linhagem a levar o sobrenome Quitral. O ponto era que, embora eles soubessem que tinham um sobrenome “próprio dessas partes”, só vieram a saber que “eram mapuches” quando começaram as iniciativas de articulação das associações indígenas e de efetivação das políticas de reconhecimento da dívida histórica com os povos indígenas. Tais ações ganharam ímpeto na região a partir de 2007<sup>6</sup> e se refletiram em medidas como bolsas para estudantes indígenas, financiamentos de projetos encabeçados por pessoas dos *pueblos originarios*, entre outros programas de *fomento del desarrollo indígena*, como dispõe a Ley Indígena de 1993 e suas posteriores modificações.<sup>7</sup>

Nas semanas posteriores a essas andanças, enquanto refletia sobre o problema da conservação das maneiras “autênticas” de ser “mapuche mapuche” e ia conhecendo outras pessoas mapuches na região, percebi que a questão da autenticidade era problemática não só do ponto de vista da “etnicidade” e dos olhares não mapuches, como também dos discursos identitários e das instituições que os adotavam; era uma aparente armadilha teórica na qual eu estava caindo. Fugir desses julgamentos – becos sem saída, afinal – foi possível graças ao contato com a visão elaborada de Patrício e aos esclarecimentos que também foram surgindo nas *actividades*, como em duas conversas sobre história mapuche organizadas pelas associações em Talca e no vilarejo de Calpún. Outras perguntas também me serviram como meios de fuga: se “não sabíamos que éramos mapuches”, o que

<sup>6</sup> Conforme me informou Iván Lepián, liderança mapuche que até o ano de 2019 foi o encarregado do Programa de Promoción e Información de los Derechos Indígenas (Pidi) na região. Em diferentes conversas com lideranças mapuches, o ano de 2007 era assinalado como o período de conformação da primeira associação indígena do Maule, sediada em Talca, a partir da qual se articulou a Inche Tañi Mapu.

<sup>7</sup> Cf. Figueroa (2014).

era ser mapuche nessa região que negava a presença de grupos indígenas? O que acontece quando uma pessoa se engaja no projeto de *ser mapuche*?

À medida que me envolvia nas atividades das associações, começava a pensar que a transformação em pessoas mapuches acontecia não tanto pelo ganho da *calidad indígena*, possibilitada, sobretudo, pelo sobrenome mapuche e obtida a partir de uma série de burocracias e da produção de documentação *ad hoc*, com a interpelação de várias instituições estatais no processo de obtenção do *certificado indígena*. A dita transformação passava também, e principalmente, pelo engajamento nas *actividades* desenhadas e executadas por uma ou várias associações indígenas. Além disso, o processo de vir a ser mapuche mostrava, às vezes, que a introdução de políticas, ações e articulações relacionadas ao que era mapuche produzia novas relações entre pessoas e instituições. Essas novas articulações puseram em jogo vários entendimentos sobre o que era mapuche.

### **Polêmica do não fazer**

Como foi dito anteriormente, o principal meio de articulação de coletividades que torna evidente a presença mapuche no Maule são as associações indígenas, centrais na mobilização de recursos ou de *beneficios* que o Estado disponibiliza para as pessoas que se reconhecem como indígenas. O envolvimento das pessoas nessas instituições vai além da gestão dos *beneficios* ou dos trâmites burocráticos nos quais podem intervir (como a emissão de *certificados de participación* ou o patrocínio de projetos a serem financiados por distintas agências e órgãos estatais, por exemplo). Uma vez que as associações também são organizações coletivas ativas, elas podem promover ações importantes para a articulação do que é mapuche na região e para a transformação das pessoas em mapuches. Uma forma de olhar os efeitos culturais dessa função das associações é considerá-la um substituto das funções de socialidade primária, que, nas comunidades indígenas tradicionais, são executadas pela família ou pelo *lof* (comunidade), como tem sugerido, por exemplo, Marcos Valdés (2014, p. 170). Mas esse, parece-me, é um dos múltiplos efeitos que *actividades* e associações têm na vida coletiva e pessoal dos seus participantes – mapuches e não mapuches –, dado que ambas põem em diálogo o mapuche e o não mapuche.

(marcos de referência distintos), produzem “excedentes” na vida e transformam também as concepções sobre o que é mapuche. No clássico tema dos rituais, pode-se encontrar um bom exemplo disso.

Em meados de junho de 2017, seria realizada a celebração do We Tripantu, a “volta do sol”, ou seja, o momento em que o sol retorna do ponto de saída mais ao norte no solstício de inverno. Como em anos anteriores, a Asociación Indígena Inché Tañi Mapu tinha se organizado para reunir seus membros na *ruka* construída, de madeira e palha, no terreno que a municipalidade lhe havia cedido em comodato, do outro lado do rio Claro, margem ocidental da cidade de Talca. Porém, as intensas chuvas e ventos daquele inverno tinham desfeito parte do empalhado da *ruka*, e, como o terreno era muito permeável – tanto que havia sido o lugar de despojo dos escombros removidos da cidade, grandemente golpeada pelo terremoto do 2010 –, a umidade ali, e mesmo dentro da *ruka*, obrigaram o adiamento e, por fim, o cancelamento de qualquer tentativa de reunião no local naquela semana fria de inverno.

Contudo, eu tinha previsto no desenho da pesquisa que essa data era importante para atividades coletivas mapuches na cidade pelas múltiplas dimensões implicadas na realização desse tempo-espacó ritual, e o fato de não acontecer revelou a importância da produção de *actividades* coletivas. Nas distintas conversas que tive com algumas pessoas mapuches nas semanas posteriores, durante um torneio de palín,<sup>8</sup> ou nas interações na oficina de ourivessaria, ou ainda em reuniões das associações, por exemplo, aparecia como tema de debate o fato de não se ter feito nenhuma *actividad* coletiva de We Tripantu – não obstante tivessem sido realizados, por exemplo, palestras e bate-papos (*trawun*) a respeito da temática em creches e escolas e em eventos organizados pelas municipalidades nas programações do chamado “mês indígena”. De modo geral, nessas conversas,

<sup>8</sup> Trata-se de um esporte pré-hispânico no qual dois times, dispostos em linhas laterais, competem para fazer passar uma bola de couro, o *pali*, para além de uma linha situada à esquerda de cada time. O movimento do jogo, portanto, é mais lateral do que frontal. Para isso, o *pali* é jogado com o *wiño*, um pau curvado. Coloquialmente, o jogo é descrito como o “jóquei mapuche”.

surgiram dois tipos de opinião: de um lado, houve pessoas que ratificaram a importância do adiamento e cancelamento da celebração na *ruka*, ressaltando que nas comunidades do sul do país não existia o costume de se fazer um ritual ou festa coletiva com vários grupos familiares do tipo da que fora planejada pela Inché Tañi Mapu e das que tinham sido feitas em outros anos. Pelo contrário, nessa data, como afirmavam, realizavam-se reuniões familiares fechadas e alguns rituais, como lavar-se à meia-noite no riacho mais próximo, ou prever a qualidade do novo ciclo agrícola de acordo com o seguinte oráculo: colocar, num cesto ou bolsa, uma batata sem pele, outra descascada pela metade e uma terceira totalmente descascada, retirando-se, em seguida, uma delas; de acordo com sua aparência mais ou menos descascada, o ano seria melhor ou pior. Tratava-se, porém, da opinião de pessoas que em sua maioria passaram algum tempo da vida nas comunidades mapuches ou tinham famílias mapuches no Sul, visitando-as ainda hoje, eventualmente.

Por sua vez, aqueles que assumiam outra postura em relação ao cancelamento do *We Tripantu* afirmavam que suas famílias, as quais haviam sempre residido na região, tinham o costume de fazer seus rituais na *noche de San Juan* – próxima ao solstício –, conscientes da superposição das práticas pré-hispânicas e do calendário católico. Argumentavam, acusatoriamente: “Sendo gente da terra, por que não fazemos os rituais, as nossas cerimônias, mesmo com chuva?”. Uma liderança adicionou: “Aliás, precisamente no Nguillatún [“rogativa”, ritual massivo de verão], tinha-se pedido por chuva! A gente mesmo está sendo inconsequente!”.

### **Aproximações e traduções na ou para a transformação**

Creio que, nesses posicionamentos, é possível detectar duas maneiras de se envolver na socialidade e nas ações delimitadas pelas associações indígenas que incidem na feitura daquilo que é mapuche e, portanto, na transformação das pessoas em mapuches. De uma parte, há o reforço da ideia de que o modo existencial mapuche passa pela realização de práticas coletivas rituais, o que, aliás, se encaixa no propósito político do coletivo de tornar visível a presença mapuche na região e, dessa maneira, consolidar e continuar o *movimiento mapuche*, porém agora na articulação, muito

especificamente, das associações indígenas. Em outras palavras, a organização de *actividades* por essas coletividades (com suas diferenciações e disputas) traduzia a experiência coletiva das comunidades mapuches segundo as circunstâncias próprias de vir a ser mapuche ou de reconhecer-se como tal na Región del Maule, firmando-se, justamente, na primazia do coletivo – embora, como às vezes se criticava, transformasse o evento do We Tripantu num tipo de ação muito parecido com o *Año Nuevo* ocidental, no verão, no qual se faz uma festa em que há pouco espaço para as feições espirituais ou cosmológicas que caraterizam a ritualidade tradicional mapuche do solstício de inverno.

Outro efeito da reatualização de uma ritualidade mapuche, ainda enquadrada no associativismo, na medida em que é no seu seio que surgem as polêmicas e debates sobre essas ritualidades, é a releitura da importância do ritual no âmbito familiar, por um lado, e dos costumes da vida campesina da região, por outro. Esse ponto, além de ter surgido nos debates sobre a não realização do We Tripantu na *ruka*, foi um dos temas mais tocados na conversa entre os participantes do Encuentro de Intercambio de Saberes: Historia e Identidad Indígena del Valle del Mataquito, conduzido pelo historiador local Manuel Marques Illanes e organizado pela associação de Descendientes de Pueblos Originarios de Calpún, à beira do rio Mataquito, na sede da Junta de Vecinos do vilarejo Calpún. Nessa ocasião, além das menções ao banho em água corrente e ao oráculo das batatas, apareceram outras conexões entre a vida rural *de antes*, do tempo em que os mais velhos dali (os acima de 50 anos) ainda eram crianças, e certos costumes indígenas, como o uso de plantas e ervas como remédio, a socialização doméstica ao redor de um fogo aberto na cozinha, a colheita de frutos e outros alimentos no mato (agora ocupado pelas plantações de pinho), o ato de beber mate e o uso de palavras em mapudungún para nomear pássaros e alimentos (como *quiereñes* ou *ligüeñes*, para os fungos comestíveis do carvalho).

Esse tópico permeava bate-papos que incluíam pessoas não mapuches em distintas feiras de costumes e de artesanato organizadas pelas prefeituras de vários centros urbanos da região, nas quais artesãos membros das associações vendiam seus produtos – nessas interações, ambas as partes concordavam em reconhecer que, nos costumes tradicionais da

região, existiam muitas coisas que eram mapuches, o que parecia ser uma maneira de reconciliar o distanciamento histórico entre a chilenidade e os indígenas. Ao mesmo tempo, isso ajudava as pessoas que estavam em processo de se reconhecer como mapuches a entender que vir a ser mapuche não era se transformar em algo que rompia definitivamente com a chilenidade, já que os mapuches tinham sido *los primeros chilenos*.

Assim, é possível afirmar que, no autorreconhecimento como pessoa mapuche, diante e por meio da institucionalidade ou do enquadramento estatal, possibilitados pelas associações indígenas, há algo mais do que aquilo que se poderia chamar de reconstituição da identidade da pessoa ou de algum grupo. O exemplo do We Tripantu mostra que essa transformação coletiva e pessoal é também uma reestruturação da vida coletiva a partir das *actividades*. Revela, igualmente, que a própria entrada daquilo que seria mapuche no processo de transformação e no enquadramento em que ele se sucede ocasiona um reposicionamento do que é mapuche. Em outros termos, à medida que os conhecimentos, as tradições e os rituais mapuches transitaram pelo tempo-espacó das associações, o lugar que ocupavam com relação ao modo existencial chileno mudou, alterando também seu caráter. Seu lugar era, pois, suscetível a uma aproximação com as maneiras ocidentais chilenas, com sua tradução no *Año Nuevo* e com o reconhecimento de coisas mapuches nos costumes rurais chilenos. Mitigou-se, assim, o caráter exógeno do mapuche, que deixou de ter um aspecto de coisa estranha e desconectada – aquilo que é mapuche ou indígena virou uma coisa familiar, cuja ligação “étnica” havia sido esquecida – ou de algo que não fora afirmado – como assinalou Patrício acerca de seu sobrenome.

De outra parte, esse trânsito – isto é, o ato de pôr a ritualidade ou cerimonialidade mapuche em circulação nos tipos de relacionamento enquadrados pelas associações indígenas no Maule – pode ser pensado como uma forma de objetificar aquilo que é mapuche. É preciso assinalar que o caso do We Tripantu reforça tanto as noções de ritualidade coletiva ou familiar quanto a relação com a temporalidade, já não marcada pela organização de um calendário, mas pelas mudanças ou passagem de elementos no meio ambiente. Esse aspecto enfatiza um dos tópicos de descrição e conceitualização das características de *lo mapuche*, ou seja, a relação com

a natureza, a ancestralidade, o forte elo com o território e a terra, a bravura, a autonomia, entre outros exemplos. Nesse sentido, voltar a fazer a cerimônia do We Tripantu mostra – ainda que parcialmente – como as associações indígenas, com as relações e afinidades que engendram na condição de dispositivos estatais apropriados para produzir a *visibilización*, fazem/atuam para também realizar/atualizar *lo mapuche*, o qual, por sua vez, transforma as pessoas ao passo que é transformado pelos modos existenciais que, então, põe em relação.

### ***Fazer coisas que nem todo mundo faz***

Outro campo em que se produzia tanto a visibilização (o reconhecimento político, histórico, social e cultural) quanto a transformação mapuche por participantes do *movimiento mapuche* e das associações é o correspondente à feitura de coisas tangíveis, de artefatos. Diferentes artefatos, chamados também de *cosas-de-mapuche*, e sua produção propiciavam tanto a aquisição de conhecimento-informação-pensamento tido como próprio ou característico da cultura e do povo originário quanto a circulação e introdução de *la presencia mapuche* por diferentes redes de actantes. Mais uma vez, durante o meu trabalho de campo, a atuação das associações teve um papel central. Em função da relevância que ganharam perante a institucionalidade estatal e do fato de estarem articuladas entre si no que chamavam ora Parlamento Indígena del Maule, ora *movimiento mapuche* – esta última noção podia designar, ainda, a articulação ou causa comum num nível suprarregional –, elas tiveram a possibilidade de influir na execução ou no desenho de atividades que faziam parte dos programas específicos para povos indígenas de instituições como o Ministério do Esporte e o Ministério das Culturas, das Artes e dos Patrimônios. Nas atividades deste último ministério, cuja definição foi feita com a participação das associações, foi precisamente a partir da realização de oficinas de artesanato que, como me disseram alguns de seus participantes, obteve-se conhecimento mais profundo da história e da cultura mapuche, não só com o acesso a técnicas de fabricação, mas também a informação simbólica e cosmológica. É possível, portanto, indagar como *lo mapuche* é vertido no engajamento com

os artefatos, ou como as coisas são sua manifestação, por assim dizer, e quais as consequências que isso traz, nesse tipo de situação, para o modo de conceitualizá-lo.

Durante minha pesquisa, esse ponto se revelou com maior clareza nos engajamentos com a produção das bijuterias de prata usadas na vida cotidiana junto com roupas ocidentais e, mais “intensamente”, com a *vestimenta mapuche* que se exibe em situações rituais ou quando é importante enfatizar o pertencimento ao povo mapuche. Além de as roupagens e as joias de prata marcarem modos existenciais diferentes, é interessante observar aqui que, em sua feitura, produziam-se duas dimensões da relação com *lo mapuche*. Porém, ainda que ambas passassem pela produção de formas e figuras tidas como tradicionais, elas apontavam para aspectos diferentes de sua produção. A que poderia ser chamada de “formal” priorizava a manutenção dos conteúdos simbólicos e físicos das formas e figuras, enquanto a outra, tratada como “gramatical”, privilegiava as lógicas que estruturavam o processo de definição dessas mesmas formas e figuras.

### **Desenhos novos e desenhos de sempre**

Na oficina de ourivessaria, além de oferecer instruções detalhadas sobre os procedimentos e cuidados necessários na fabricação das joias, a professora Marta Mulato insistia frequentemente num outro ponto:

A única coisa que lhes peço é que, caso se dediquem a fazer joias mapuches, que, por favor, façam os desenhos tais como são, porque qualquer mudança, qualquer coisa que modifiquem do desenho, vai mudar o sentido, e então vai deixar de ser mapuche.

Embora os participantes da oficina seguissem seu conselho, isso não limitava a necessidade de inovação. Essa necessidade tinha a ver com o fato de a joalheria mapuche ser também submetida a outras forças que não as da tradição, pois, ao mesmo tempo que estava no centro da *visibilización* e da relação com o Estado, estava em relação com o mercado do artesanato. Durante os meses seguintes à oficina, trabalhei, junto com Gilberto e Yéssica, lideranças de associações, na feitura de brincos, anéis e pingentes

com alguns dos desenhos que a “profe Martita” tinha-nos ensinado e cujo significado nos explicara. Muitas vezes, quando trabalhávamos nas oficinas que cada um de meus amigos tinha em suas casas, eles confessavam a preocupação em ter os “típicos” brincos trapezoidais ou lunulados, que, efetivamente, eram os desenhos de joia mais usados. Mas a preocupação surgia também da vontade de vender mais, não só em seus circuitos mais imediatos de clientes (entre familiares e pessoas da vizinhança, nas associações mapuches, ou em outras redes de associações), mas também nas várias feiras e exposições de que participavam.

Ansiosos pela previsão de que essas feiras contassem com um expressivo número de pessoas, eles manifestavam a expectativa de ter um bom rendimento pela venda das joias. Entretanto, após os eventos, mesmo diante de um público significativo, esse sentimento virava frustração: “Por sorte, vendi um par de brincos por dia!”. Tentávamos achar uma explicação para isso juntos. Talvez as pessoas julgassem as joias de prata custosas, mas também sabíamos que o preço tinha sido bem calculado, conforme o investimento em materiais e tempo. Outra explicação presumida era a de que se tratava “das mesmas peças que se viam por toda parte, a mesma coisa que todo mundo fazia!”. Assim, eles se preocupavam em adquirir novos desenhos, ampliando o repertório recebido na oficina da “profe Marta”.

Numa dessas feiras, Gilberto, enfim, perguntou à *lanmién Hedi*, outra artesã que estava nos postos destinados aos povos indígenas, se ela podia lhe emprestar “um tantinho dos seus brincos para copiá-los, para fazer o molde e, assim, fabricá-los”. Ela, séria e com os olhos semicerrados, ficou calada por alguns segundos, pensando. Por fim, moveu a cabeça afirmativamente e, taxativa, disse: “Mas com a condição de que só você vai fazer! E porque eu sei que você é respeitoso da nossa cultura. Eu passo para você, e só você, porque esse é um desenho especial que fizeram para mim”. Levou a mão à orelha e tirou o brinco. Gilberto me perguntou se eu tinha papel. Passei-lhe, então, meu caderno de campo e sobre ele pus o brinco para que meu amigo traçasse o contorno do objeto com minha caneta. Ao terminar, Gilberto perguntou à *lanmién Hedi* se ela sabia o significado do desenho, composto pela duplicação lateral do perfil de um pássaro, parado sobre meia-lua. Ela explicou que, a seu ver, representava o casal, a boa relação

entre homem e mulher, satisfazendo, desse modo, a necessidade de se conhecer e manter o significado das peças da prataria mapuche, como Marta defendia.

Essa necessidade de saber o significado das peças era muito importante também para Yéssica. Boa parte do tempo em que trabalhávamos juntos na sua oficina ela passava encurvada sobre a mesa onde estava o *notebook*, deleitando-se com o infinito fluxo de imagens de joias mapuches a passar pela tela: “Olha isso, Antoni!”, chamando-me para ver um brinco ou pingente. “Olha! Tão bonito! Como poderíamos fazê-lo?”, perguntava-me e, logo depois de decifradas as técnicas que utilizariamos, dizia-me: “Qual será o seu significado? Tanta coisa que poderíamos fazer... Mas como vou fazer sem saber o significado que tem? E eu também não tenho a quem perguntar para saber bem o que significam...”. Uma das causas de sua preocupação com o significado procedia de uma sanção imposta por Marta durante o aprendizado na oficina e da ligação que os desenhos mantinham, mesmo sendo genéricos ou padronizados, com certos atributos da pessoa, das suas relações e de seus pertencimentos familiares e territoriais.<sup>9</sup> Por esses motivos, Yéssica se coibia de fazer muitas peças com desenhos novos para evitar quebrar a relação desenho-significado-pessoa ancorada na forma.

Essa feição da prataria mapuche é geralmente enfatizada na literatura especializada ou de divulgação, bem como nas exposições em museus e nas reportagens da imprensa, sendo abordada várias vezes também durante as transações nas feiras por compradores ou compradoras não mapuches. Creio ser possível afirmar que esse aspecto faz parte também das lógicas chilenas de consumo do artesanato indígena, como um dos discursos associados a essa prática e potente para sua comercialização, ao mesmo tempo que incide nos próprios discursos indígenas sobre sua arte, como tem chamado a atenção Sally Price (2019) a partir do caso dos Tembe na Guiana. Efetivamente, muitas vezes Gilberto e Yéssica salientaram esse tema durante as negociações de compra no momento em que surgia a pergunta se uma ou outra joia tinha algum significado:

---

<sup>9</sup> Cf. Carrasco (2017), Foerster, Montecino e Wilson (1993), Montecino (1995), Painecura (2011) e Palacios e Chapanoff (2018).

- Sim. Esta, por exemplo, é a lua e representa a fertilidade da mulher. Este, com as bolinhas, é como as mamas, então significa a fertilidade, a abundância... É para as que têm filho e dão de mamar. E este outro, de duas luas, é da mulher casada...
- Ah! E você não tem para solteira? É desse tipo que eu preciso.
- Sim! Este outro é o da mulher solteira.

Assim, o desconhecimento do significado, do conteúdo semiótico da forma (o que freava a feitura de outros desenhos, por não enfatizar os conceitos por trás das formas), não só impedia a profundidade do conhecimento sobre a prataria e sobre “a cultura”, mas também resultava no desinteresse da clientela. Desse modo, adentrando-se o mundo da reprodução da cultura (por meio de ações como as oficinas) e da circulação dos “bens nativos”, colocava-se *lo mapuche* num patamar de estabilidade formal.

### **Inovação por convenção**

A outra forma (a que chamamos de “gramatical”) em que a feitura das joias da prataria mapuche produzia uma conceitualização “do que era mapuche” nessa situação de trânsito entre modos existenciais aparece, paradoxalmente, na estreita relação entre desenho-forma-pessoa, como mencionado antes. Na convenção estabelecida pela prática tradicional dos *retrafe*,<sup>10</sup> o mecanismo para definir elementos formais ou simbólicos dos desenhos de peças de prataria, principalmente daquelas usadas nos rituais coletivos ou conjugadas com outras da vestimenta tradicional, é elaborado mediante um acordo entre o *retrafe* e quem as encomenda. Em tal acordo, são considerados elementos prefixados pelo *kimun* (“conhecimento”, “sabedoria”) do especialista e da pessoa que solicita a peça, os quais têm a ver tanto com o conhecimento cosmológico quanto com o uso consuetudinário de grafismos e formas próprias da família, do *lof* ou do

---

**10** Termo em mapudungún que designa quem faz joalheria; costuma ser traduzido por “artesão(ã)” e também por “prateiro(a)” nas falas de pessoas mapuches e na documentação relativa à arte. A palavra é composta pelo verbo *retra-*, “fundir”, e pelo substantivo *-fe*, “pessoa que faz”.

subgrupo territorial<sup>11</sup> daquele que vai usar determinada peça, ou seja, leva-se em conta a história das relações da pessoa.<sup>12</sup>

No caso dos mapuches no Maule, esse costume, em razão das muitas maneiras pelas quais os elos com a cultura e com os hábitos tradicionais haviam sido cortados, era um fator para a compra ou o uso “daquilo que tudo mundo tinha”, como me explicou a *lanmién* Angie, enquanto eu examinava a *trapelakucha* (literalmente, “agulha para atar”) da mãe de nossa amiga Mari. A peça chamou a minha atenção não por possuir os mesmos elementos que a maioria dos exemplares semelhantes que eu tinha visto apresentava, mas porque estava pendurada, sem muito cuidado, num prego fixado numa coluna de madeira ao lado do escuro refeitório da casa da mãe de Angie, num bairro periférico de Empedrado: “Como não sabemos qual era o desenho das nossas famílias, temos que comprar desses que todo mundo tem”, disse Mari. Tempos depois, soube que Angie, por não ter dinheiro para encomendar a feitura da sua *trapelakucha*, tinha pedido a Yéssica que lhe fizesse um *prendedor*.<sup>13</sup> O conhecimento desse dado sobre os *retrafe* do Maule – algo que me foi comunicado pela professora Marta – abriu as portas para o tema da inovação.

Na oficina de sua casa, dias depois, Yéssica aguardava-me para acabar o *prendedor* de Angie, pois ela não se sentia segura para fazer o *dibujo* – como chamava o traço de linhas com buril – por ter “problemas na vista”. O *prendedor*, de uns 5 centímetros de diâmetro, tinha a forma de uma flor,

<sup>11</sup> Existem quatro grandes subdivisões socioterritoriais dos mapuches que não só funcionam como dêiticos, como também produzem diferenças dialetais ou culturais: Huilliche (“gente do sul”), Lafkenche (“gente das beiras, da costa”), Pehuenche (literalmente, “gente dos pinhões”, mas traduzido em castelhano como “gente da cordilheira”) e Pikunche (“gente do norte”). No interior dessas subdivisões maiores, há ainda os Nagche (“gente dos vales”) e os Huenteche (“gente das alturas”, ou que moram em elevações do terreno).

<sup>12</sup> Cf. Von Bennewitz (1992, 1997, 2006), Painecura (2011), Monteiro e Molinet (2011) e Palacios e Chapanoff (2018).

<sup>13</sup> Havia o costume de chamarem assim a peça que, na literatura específica, é denominada *keltatuwe*. O tipo de peça a que chamavam *prendedor* é referido às vezes também como *trapelakucha*, *tupo*, *tupu*, ou *punzón*, em castelhano, de onde deriva mais um nome em mapudungún.

com oito pétalas de arcos suaves; algumas linhas adornavam seu contorno, bem perto da borda, e uma agulha de uns 10 centímetros de comprimento e 0,5 centímetro de diâmetro encontrava-se bem soldada na parte traseira. O desenho e a ideia de usar o *prendedor* para segurar o pano preto da vestimenta feminina que cobre o corpo (*chamal*) agradaram muito Yéssica, que decidiu fazer um para si mesma. Enquanto eu rachava a lâmina de prata, ela dizia: “O que eu quero, sim, é esse *prendedor*, com sino e tudo”, como aparecia na foto do modelo que Angie nos havia fornecido para que servisse de inspiração para o dela – foto que me fora compartilhada por celular. Yéssica complementou: “Caso não façamos o sino, vou fazer três criancinhas, que são os meus três filhos... Depois quero que façamos um para mim”, e passou a me explicar como ela usaria o *chamal* com o *prendedor*, segurando o tecido na parte superior do peito. Ao mesmo tempo, pontuou que, assim, poderia dispensar o uso de uma das joias na vestimenta, entre as muitas outras – o *siquil*:

- Então aqui e ali coloco esse *prendedor* grande e o *trapelakucha*, e então não tenho por que fazer o *siquil*, pois já tenho...
- Mas por que o *siquil*? – consigo interromper sua fala.
- Porque as mais velhas usam o *siquil*, filho... porque eu não tenho tradição familiar, negro,<sup>14</sup> não sei de família.
- E isso passa de família em família?
- Parece-me que sim... ou o modelo vai de família em família – ela olha de novo o celular no qual estava a imagem do *prendedor* de Angie, informando que esta lhe havia pedido para levar a peça no domingo. – Caso eu não leve o *prendedor* pronto no domingo, ela não me deixa entrar na *ruka*!

Nesse sentido, ao que me parece, a aquisição de um novo desenho sem significado – que representava apenas uma flor qualquer, pois nunca souberam ou mesmo se preocuparam em saber de qual tipo se tratava, como

<sup>14</sup> No Chile geralmente se usa a palavra “negro” de forma afetuosa, sem que haja uma relação necessária com a cor da pele.

diriam meus colaboradores – era possível em função da necessidade de se trajar adequada e completamente a *vestimenta*. Além disso, a ausência da linha hereditária das peças ou de suas formas permitia que Yéssica pelo menos imaginasse a incorporação de outras figuras fora do “léxico” estabelecido de formas e figuras mapuches – ou seja, as figuras de criancinhas – no lugar dos muitos tipos de pingentes que costumam ser adicionados às distintas peças da prataria mapuche.

Outro caso (talvez mais emblemático) desse tipo de transformação das feições das peças, a partir da manutenção da gramática “mapuche mapuche” do desenho, e que recoloca a ênfase na relação entre pessoa e joia, foi-me compartilhado pelo *lonko* Róbinson. Sentados na sala de estar de sua casa, conversávamos sobre seu aprendizado de técnicas de prataria no Equador por ideia de sua filha, que trabalhava então como adida diplomática na embaixada do Chile em Quito. Como ela tinha assumido os custos do curso, ele, em reciprocidade, decidiu lhe fazer um *keltatuwe* e um anel: “Mas ambos com elementos que... têm sentido só para a gente, para os mapuches, não para qualquer gente”. Ele me disse isso antes de se levantar da cadeira e procurar o anel numa prateleira. Como não o achara, porque “seguramente ela [a filha] andava carregando o objeto”, tentou descrevê-lo de maneira formal e simbólica.

– Como ela queria pendurá-lo aqui – aponta para o pescoço –, a medida do anel é deste dedo – mostra-me seu dedo mindinho –, bem pequeno. Nele estão representados ela e todos os irmãos. Então, estão representados só condores, porém um deles, um dos condores... são pequeninhos os condores... tive que cortá-los assim – levando as mãos perto do rosto. – São minúsculos, para que coubessem no anel... – pensa um pouco. – Tem uma borda, aliás.... Uma das minhas filhas está falecida... também está metida ali. Então esse anel representa para Rayén [sua filha, dona do anel] seus irmãos todos. Porém, a que faleceu, eu fiz ela dentro de outro, como em outra dimensão, porque essas questões todas é alguém que inventa! – rindo. – [...] foi bem difícil, mas funcionou. Aqui está o condor como em uma outra dimensão, e o resto deles está aqui.

- Ah, como em um outro plano – digo.

- Claro, num outro plano. Então para ela tem esse sentido todo. Ela queria que estivessem os irmãos todos, mas, como uma delas estava falecida, então a ideia toda é de acordo com... era assim que faziam as joias antigamente. Aquele que queria que lhe fizessem a joia tinha que explicar ao joalheiro o que queria que metesse dentro da joia, e era assim que faziam. Não faziam as coisas só por fazer, representavam algo...

Essa maneira adotada por Róbinson de definir os elementos das joias foi empregada novamente quando ele me falou do *keltatuwe* que tinha feito também para Rayén: “Mas eu tenho que ir lá em cima para procurá-lo, senão...”, e novamente se levanta da cadeira, enquanto diz: “Porque é bem interessante. Você, que tem trabalhado em prata, vai entender”. Alguns minutos depois, volta do segundo andar, com uma bolsa de tecido preto nas mãos. Ao descer o último degrau da escada em caracol, começa a tirar uma peça metálica e me diz: “Este tem os elementos todos da joalheira, tem as duas aves, zenu [que formam a cruz simétrica da parte inferior do *siquil*]”. Porém, ressalta: “Fiz a mesma coisa, mas é uma peça absolutamente distinta, o desenho é só meu”, e logo declara que teve de copiar os ganchos da corrente no corpo central da peça. Após afirmar que ali começavam as criações de joalheiro, continua: “[Aqui começam as criações] do que representa a dona desta joia. Por exemplo, ela se chama Rayén, que é flor, então seu nome está metido aí”, diz ao mostrar uma flor em baixo-relevo. “E essa é a figura da cruz andina, que está em todas as joias...” Olhando umas figurinhas antropomorfas pendentes da borda da última peça, afirma ainda:

- Também estão representados aqui, poderíamos dizer, meu pai, o avô dela; cá, o outro avô; e aqui, a avó dela e a outra avó, e mais um avô postinho dela, que é com quem ela mais foi criada, porque esse daqui nem conheceu ela. Ali estão representados eles, e cá tem dois, esses são como adorno... Então tem esse sentido todo, é o que tem essa joia que eu fiz, embora seja – me diz devagar e claramente – para a Rayén. Outra pessoa não teria por que [ter a

joia]... [Essa pessoa] vai ver que é bonito, mas não vai saber o que tem, o que representa, e aqui ela é como a cosmovisão ou o sentido da nossa cultura – fala-me como se estivesse se corrigindo e segue em sua explicação. – Com as duas águias, então, era assim que antigamente se fazia a joia.

- Com as indicações da história pessoal da pessoa? – pergunto.
- Certo, com a história dela. Até no *trapelakucha* falam que essas são as correntes da vida, o caminhar da vida...

Por fim, concluiu dizendo-me que as outras peças que estavam na bolsa haviam sido compradas, ao contrário do *keltatuwe* que fizera, “uma joia que era realmente joia”. Assinalou ainda que, apesar disso, não podia se ufanar de tê-la feito sem ajuda, pois, embora o desenho fosse dele, seus professores corrigiram o trabalho e ajudaram a soldar e a polir o objeto.

Certamente, no que diz respeito à relação formal com os desenhos, seria possível questionar a licença de Róbinson para adicionar elementos fora da forma tradicional das peças que ele tinha feito, ou seja, para inovar também nos significados. Mas, como ele mesmo destaca, isso não quer dizer que os objetos tenham perdido sentido, uma vez que sua feitura considera a maneira mapuche de definir os conteúdos das joias. Creio que a partir desses exemplos é possível olhar a joalheria mapuche segundo suas próprias condições, isto é, de acordo com o vir a ser mapuche no Maule e com as dinâmicas ativadas e enquadradas pelas associações indígenas nesse espaço – uma condição em que os mapuches atuam como um híbrido, no sentido de que seus trânsitos e circulações conectam modos existenciais distintos. Em outros termos, reinstala-se o caráter pessoal-familiar dos desenhos, que foi interrompido historicamente, mas isso não é feito a partir da manutenção ou replicação de formas e desenhos específicos de uma tradição familiar/territorial. Isso se dá através da reelaboração de uma “concomitância” da joia com a pessoa por meio de noções individuais daquilo que antecede e conforma o(a) dono(a) da peça e suas relações mais próximas, bem como da incorporação/geração de outros desenhos fora dos repertórios simbólicos tradicionais associados à comunidade ou território, mas que relatam uma história pessoal-individual. Todo esse

processo é conduzido conforme a lógica do que era feito antigamente, como diz Róbinson.<sup>15</sup> Assim, no protocolo de eleição e definição dos desenhos estabelecido pela prática dos *retrafe*, conforme expresso no caso do *prendedor* de Yéssica e Angie, a inclusão de figuras fora da “tradição” (as criancinhas, por exemplo) é desejável para comunicar a história pessoal-individual como um modo de suprir a falta da continuidade ocasionada pelas quebras de linhagem.

## **Conclusões**

A partir das situações etnográficas descritas, que mostram as maneiras pelas quais ser mapuche ou a noção mesma “do que é mapuche” são concretizadas na vida das pessoas, é possível articular alguns entendimentos sobre as transformações e os trânsitos que se produzem entre essas composições de entidades necessárias à existência mapuche, cujos valores são definidos como mapuches ou não e que são fundamentais para a produção da experiência mapuche no Maule. Isso implica dizer, primeiramente, que, embora se desenvolva a partir da reconexão ou do autorreconhecimento da pessoa com o grupo étnico, com base no sobrenome ou na história familiar, esse processo de transformação envolve a criação constante de relações com outras pessoas, ou seja, apresenta um caráter coletivo claro, contemplando conhecimentos, instituições e coisas – daí ser tão importante a feitura, e não só a produção de materializações da presença.

Talvez eu pudesse elaborar a metáfora de que a joalheria mapuche é um híbrido de todo o processo de transformação ou de vir a ser mapuche, ou seja, é um ente (abstrato) que reúne processos dessemelhantes e redes de elementos não homogêneos (Strathern, 1996, p. 525). Mas é

<sup>15</sup> A transformação é importante nesse caso, pois as cinco figuras antropomorfas dos avós da filha de Róbinson ocupavam na joia o lugar daquelas usadas tradicionalmente para indicar a procedência ou a origem territorial da pessoa. Além disso, o desenho da flor remetia à proprietária da peça, e não a ideias ou conceitos abstratos que faziam parte do *trapelakucha*, como a vida no plano terreno (*Nauq Mapu*), Deus (*Ngnechén*), entre outros (Painecura, 2011, p. 47-51).

possível levar essa ideia mais além, ao considerar que a dita feitura envolve relações e circulações de conhecimentos, pessoas e artefatos dentro de “grelhas” determinadas, como são os processos político-sociais das associações indígenas e do *movimiento mapuche* na Región del Maule, os quais têm efeitos sobre como se entende o que é mapuche. Desse modo, a noção de híbrido pode ser usada para designar uma adição àquilo que é dado ou uma inovação.

Nos casos apresentados, essa inovação é percebida ao se passar pela feitura de *cosas de mapuche* e pelos trânsitos produzidos entre dois modos existenciais (o chileno e o mapuche), dentro dos quais acontece uma transformação. Esses aspectos põem em evidência algumas das maneiras por que as relações entre pessoas e artefatos acionam ou conformam também múltiplos entendimentos a propósito desses modos de existência e suas interferências – como mostra sobretudo o caso do *We Tripantu* ou *Año Nuevo mapuche*, na medida em que, por exemplo, a transformação associada ao evento tinha, como lugar privilegiado de feitura, o engajamento nas *actividades* desenhadas e executadas por uma ou várias associações indígenas. O processo de vir a ser mapuche não estava passando somente pela “entrada” das políticas ou pela realização de ações relacionadas “ao que era mapuche” (indígena), que produzia essas novas relações, mas também pelos vários entendimentos sobre as coisas mapuches que essas novas articulações puseram em jogo. Em outras palavras, ao se conjugarem marcos de referência distintos – o chileno, o estatal, o mapuche, o não mapuche –, transformaram-se também os entendimentos sobre o que é mapuche ou sobre o que é chileno.

Um exemplo disso é o reforço da ideia de que ser mapuche tinha como pivô a realização de práticas coletivas rituais, que eram concomitantes com o objetivo de tornar visível a presença mapuche na região, muito especificamente através das atividades das associações indígenas – ser mapuche era estar em associações. Era como se esse tipo de entidade pudesse suprir a experiência coletiva das comunidades mapuches. O autorreconhecimento como pessoa mapuche, envolvendo a institucionalidade ou os termos que o Estado propõe e que tornam possível a existência das associações indígenas, excede a ideia de que “o que é mapuche” seja uma identidade étnica.

Outro exemplo é o que chamei de reposicionamento do “aquilo” mapuche, que não é outra coisa senão a aproximação das maneiras de se fazer entre os dois marcos referenciais. Novamente, isso é observado no caso do We Tripantu, traduzido como o *Año Nuevo*, e no reconhecimento dos costumes chilenos rurais como práticas e coisas que eram/foram mapuches, reconectando-as a uma experiência até então desconectada, como se o “aquilo” mapuche ou indígena se tornasse uma coisa “familiar”, não exógena.

No engajamento com os artefatos mapuches, também nos deparamos com outras aproximações possíveis para os mapuches do Maule, uma vez que as coisas serviam de manifestação do “aquilo” mapuche e punham em evidência os modos de concebê-lo, como mostrou o caso da fabricação de joias de prata. Os dois tipos de relações com os desenhos que descrevi – o formal (que enfatizava a manutenção das formas e seus conteúdos simbólicos) e o grammatical (que dava ênfase à maneira de se definirem as feições dos desenhos e peças) – não só eram modos de controlar ou não a inovação ou a “tradição”, mas também apresentavam “aquilo” mapuche como uma continuidade formal ou como um modo de transformação, de incorporação do não mapuche, para restituir a coisa mapuche que tinha sido perdida: a relação pessoalizada com a joia e o desenho que põe em relevo as relações familiares.

O caso dos mapuches no Maule mostra muito claramente a possibilidade de entendimento mútuo entre esses modos de existência e as chances de sua compatibilização na atualidade. Mas é necessário reconhecer que esse tipo de “tradutibilidade” é fortemente questionado, evidentemente, por aqueles que defendem a pureza da cultura, dos lados mapuche, chileno e mestiço. O fato de ter sido esse um dos problemas latentes para a visibilidade da região e motivo da recente supressão do Pidi em Talca (de que resultou a impossibilidade de autonomia “administrativa” ou de comunicação mais direta com o Estado) sinaliza que a transformação ou o reconhecimento mapuche tal como se sucede no Maule é um exemplo de obtenção de respeito e valorização das práticas e dos conhecimentos do grupo indígena mais numeroso do país. Assim, desejo ver um avanço na direção de um futuro em que cessem os atropelos (intensificados na pandemia de Covid-19) às comunidades e a seus modos de existir.

## REFERÊNCIAS

- ALCALDE, R. *From el campo to Santiago: mapuche rural-urban migrations in Chile*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Nevada, Reno, 2015.
- ANTILEO, E. Diáspora mapuche y multiculturalismo en Santiago. *Revista de Sociología Kütral*, Universidad de Viña del Mar, p. 75-96, 2011. Disponível em: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2019/06/Enrique-Antileo-Revista-Kutral-2011.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.
- ANTILEO, E. *Nuevas formas de colonialismo*: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad. 2012. Tese (Doutorado em Estudios Latinoamericanos) – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2012. Disponível em: [https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/FI-Antileo\\_Enrique.pdf](https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/FI-Antileo_Enrique.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.
- ANTILEO, E. Lecturas en torno a la migración mapuche: apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo. In: FIELBAUM, Alejandro; HAMEL, Renato; LÓPEZ DIETZ, A. (ed.). *El poder de la cultura: espacios y discursos en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, 2014. p. 261-287. Disponível em: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/06/Enrique-Antileo-4.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.
- ARAVENA, A. Identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. In: BOCCARA, G.; GALINDO, S. (ed.). *Lógica mestiza en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1999. p. 165-199.
- AVARÍA, A. Mobile identity: the mapuche of Santiago, Chile. In: HARVEY, Graham; THOMPSON, Charles (ed.). *Indigenous diasporas and dislocations*. Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- BACIGALUPO, A. M. *Shamans of the foye tree*: gender, power, and healing among Chilean mapuche. Austin: Texas University Press, 2007.
- BACIGALUPO, A. M. *Thunder shaman*: making history with mapuche spirits in Chile and Patagonia. Austin: Texas University Press, 2016.
- CARMONA, R. Rukas en la ciudad: cultura y participación política mapuche en la región metropolitana. *Antropologías del Sur*, n. 4, p. 67-87, 2015.

- CARRASCO, N. *Arqueologia da prataria mapuche: gênero, cosmovisão e resistência.* 2017. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2017.
- COLLIPAL, M. Indígenas rurales y urbanos: realidades y desafíos. In: LINARES, Braulio et al. (ed.). *¿Chile indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato.* Santiago: Desconcierto, 2014. p. 136-149.
- COURSE, M. *Mapuche person, mapuche people: individual and society in indigenous Southern Chile.* 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics and Political Science, Londres, 2005.
- COURSE, M. *Becoming mapuche: person and ritual in indigenous Chile.* Urbana-Champaign: University of Illinois, 2011.
- FIGUEROA, V. *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile: evidencias de un fracaso sostenido.* Santiago: Editorial Universidad de Chile, 2014.
- FOERSTER, R.; VERGARA, J. Permanencia y transformación del conflicto Estado-mapuches en Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 6, p. 35-46, 2002.
- FOERSTER, R.; MONTECINOS, S.; WILSON, A. *Reflejos de luna vieja.* Santiago: Fondo para el Desarrollo de la Cultura y las Artes, 1993.
- GISSI, N. Segregación espacial mapuche en la ciudad de Santiago de Chile: ¿negación o revitalización identitaria?. *Revista de Urbanismo*, n. 9, p. 1-12, 2004.
- GISSI, N. Reivindicación de la deuda histórica y respuestas del Estado en Chile. In: CHONG, N. (coord.). *Etnicidad y conflicto en las Américas: territorios y reconocimiento constitucional.* Cidade do México: Unam, 2013. p. 289-316.
- GONZÁLES, M. *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile.* Santiago: Editorial Universitaria, 2016.
- GUMBRECHT, H. U. *Produção de presença:* o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010.
- HERNÁNDEZ, A.; RAMOS, N.; HUENCHALAF, R. *Gramática básica de la lengua mapuche.* Temuco: Conadi; Universidad de Temuco, 2006.
- IMILÁN, W. A.; ÁLVAREZ, V. El pan mapuche: un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 14, p. 23-49, 2008.

- INE. *Síntesis de resultados: censo 2017*. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas, 2017. Disponível em: <http://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.
- INOSTROZA, J.; MORA, H. (comp.). *Tesoros de la Araucanía*. Plata de la Araucanía. Los Angeles: Ilustre Municipalidad de Los Ángeles, Museo de La Araucanía, [s.d.]. (Colección Raúl Morriz von Bennewitz).
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, B. An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns. Londres: Harvard University Press, 2013.
- MONTECINO, S. *Sol viejo, sol vieja: lo femenino en las representaciones mapuche*. Santiago: Ediciones Servicio Nacional de la Mujer, 1995. (Colección Mujeres en la Cultura Chilena).
- MONTEIRO, D.; MOLINET, S. Estudio de la iconografía en platería tradicional mapuche en parte del territorio lafkenche. Temuco: S. E. Fondart Regional, 2011.
- MUNIZAGA, C. Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy en la ciudad de Santiago de Chile. In: NOTAS del Centro de Estudios Antropológicos, n. 6, publicación n. 12. Santiago: Universidad de Chile, 1961.
- ODONE, M. C. El pueblo de indios de Vichuquén: siglos XVI y XVII. *Revista de Historia Indígena*, Santiago, n. 3, p. 19-37, 1998.
- PAINECURA, J. *Charu: sociedad y cosmovisión en la platería mapuche*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2011.
- PAINEMAL, M. *Apellidos mapuche vinculados a títulos de merced*. Temuco: Conadi; Fondo de Cultura y Educación, 2011.
- PALACIOS, L.; CHAPANOFF, M. *Sueños de rütrafe: ornamentos de platería mapuche*. Temuco; Santiago: Universidad Católica de Temuco; Fundación Artesanías de Chile; Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2018. (Colección Universidad Católica de Temuco. Textos y catálogo de exposición).
- PRICE, S. An anthropologist's dilemma: maroon Tembe in the twenty-first century. In: GOMES DA CUNHA, O. (ed.). *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity and incorporation*. Leiden; Boston: Brill, 2019. p. 350-373.

- SEPÚLVEDA, B.; ZÚÑIGA, P. Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, Santiago, n. 62, p. 127-149, 2015.
- STRATHERN, M. Cutting the network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 2/3, p. 517- 535, 1996.
- TOBÓN, A. Fabricaciones vitales: una etnografía circunstancial de transformaciones mapuche al rededor del río Maule. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- VALDÉS, M. La interculturalidad en ambiente urbano: el caso mapuche. In: LINARES, Braulio *et al.* (ed.). *¿Chile indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato*. Santiago: Desconcierto, 2014. p. 160-185.
- VEGA, A. Articulación colonial del espacio indígena: el pueblo de indios de lora en el siglo XVII. *Revista de Historia Indígena*, Santiago, n. 3, p. 39-52, 1998.
- VERGARA, F.; CAMPOS, J.; FARÍAS, C. La persistencia del “vivir como mapuche”: una aproximación a la identidad étnica de la comunidad mapuche Folil Mapu en la Región del Maule, Chile. *CUHSO – Cultura-Hombre-Sociedad*, n. 26, v. 2, p. 175-207, 2016.
- VON BENNEWITZ, R. *Platería mapuche*. Santiago: Editorial Kactus, 1992. Disponível em: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-85862.html>. Acesso em: 10 maio 2021.
- VON BENNEWITZ, R. *Los plateros de la frontera y la platería araucana*: en el proceso caratulado “Salteo al cacique Huenul” (1856-1860). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1997.
- VON BENNEWITZ, R. *Lágrimas de luna: tesoros de la platería mapuche*. Santiago: Fundación CMPC, 2006.



# EPÍLOGO

Amir Geiger

He misunderstands exhaustion, “building walls” is exhausted  
not the builder. If he continues higher he is pretending.  
(Richmond, 1977, p. 143)

Se eu quiser preparar-me um copo de água com açúcar,  
por mais que faça, terei de esperar que o açúcar se derreta.

Esse pequeno fato é rico em ensinamentos. Pois o tempo  
que tenho de esperar não é mais o tempo matemático que  
continuaria podendo ser aplicado ao longo da história inteira  
do mundo material, mesmo que esta se esparramasse de  
golpe no espaço. Ele coincide com minha impaciência, ou  
seja, com uma certa porção de minha duração própria, que  
não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não é mais  
algo pensado, mas algo vivido. (Bergson, 2006, p. 6)

## ***Memória submersa de outro patrimônio***

Talvez não seja menos rica em ensinamentos a pequena possibilidade de que esse trecho de Henri Bergson valha como metáfora para a *qualidade* do empreendimento etnográfico na antropologia. (Chegaria quase a uma receita surrealista: ‘Se quisermos preparar-nos um relato, por mais que façamos, teremos de esperar que nossas palavras se derretam...’). Na medida em que a presença pessoal implicada nas etnografias não se dá apenas ‘diante de’, mas enfaticamente ‘em interação com’ (algo, outrem), ela aparece assim numa dimensão bem diferente da simples instrumentalidade. O que era definível, ainda positivisticamente, como um método presencial de coleta de dados irradia, sob essa luz, complexidades de outra ordem. O tempo da compreensão e da escrita (que é como o da sedimentação do não dissolvido) não tem mensuração ‘matemática’ nem ‘histórica’. Trata-se, quase à revelia, de dissolver parcialmente hábitos e programas de atenção

(dos etnografantes) num outro ritmo social, enquanto atos e eventos exteriores se desagregam dos encadeamentos cotidianos (dos etnografados) em novas figuras mentais (a do etnografismo). Nada disso, certamente, é novidade para ninguém e já foi desdito e redito em vários estilos. Mas o que o trecho de Bergson nos traz é esta imagem imediata: de que o *setting* etnográfico (a cena que é outra, sendo hábito) é um laboratório intuitivo da memória.

Assim, num misto de retradução e paráphrase do trecho citado, diremos: mesmo que todo o espaço da diversidade cultural de chofre se projetasse num tempo de sucessões lineares ('históricas' ou 'evolutivas', conforme um senso comum), ele não metrificaria o deslocamento afetivo-cognitivo que é o 'tempo morto' (porém vital) da ímpar-ciência antropológica, pois há mais de uma "duração própria" envolvida. O produto acabado (publicado, indeixado) é só uma das decantações de uma profusão: anotações e cadernos de campo, cartas, imagens, objetos, além de memorandos, projetos, relatórios, etc. – um território sem continente, no qual vigora aquilo a que Olívia Cunha, com precisão poética, aludiu como "tempo imperfeito". A escrita etnográfica (e desde antes de retornar ao pós-) nunca foi o texto pronto (comportando informação captada, selecionada e repassada), mas inscrição: pegada vestigial deixada, no terreno da verbalidade, por aquele *vivido* que é a complementaridade incomensurável do pensado – o incabível.

Há um sentido ampliado desse empreendimento memorial-etnográfico, conforme Lévi-Strauss propôs em sua aula inaugural no Collège de France, ao falar do "campo da antropologia". Este, se concretamente foi aquele do 'trabalho de campo' antropológico (supostamente oposto ao laboratório-gabinete) e da famigerada 'observação participante', intuitivamente é outro: um conjunto de trânsitos e transformações entre estados mentais: pensamentos, sentimentos, sensações escondidos sincopadamente por atitudes extrínsecas, palavras e corpos que seguem roteiros que passam sem cerimônia do trivial ao absurdo, e de volta. O que um etnografante observa é a dissolução parcial dessa estranheza local; não tanto sua própria incorporação pessoal, mais ou menos forçada/espontânea, às rotinas exteriores, mas a formação de padrões de interferências ou ruídos em sua autopercepção. O método não se diferencia da vida (nos dois sentidos: *in vivo* e *in*

*vitro* se invertem; o que se dá como segunda socialização entre estranhos é repetição encenada, mas sem disfarces, daquilo que já se dera naturalmente, mas por convenção), e é por isso que o campo engloba o método. Pois a estranheza arrefecida pelo hábito ainda assim se preserva, mudando de regime, passando ao plano intelectual (como experiência elaborada de alteridade, como diferença). O campo não é o total dos nivelamentos das sociabilidades, humanidade decifrada, mas uma realidade atravessada por cismas, uma complexidade maior.

E não é irrelevante, quanto a isso, o relance memorial com que Lévi-Strauss conclui aquela aula. É como se, depois de cartografar um território (histórico e epistemológico) da disciplina, a fala se quisesse fazer retrato, não deixando que a escala do vivido se perdesse nos paramentos e monumentos da academia:

[...] minhas últimas palavras sejam para estes selvagens, cuja tenacidade obscura nos oferece ainda o meio de conferir aos fatos humanos suas verdadeiras dimensões [...] estes índios dos trópicos e seus semelhantes pelo mundo que me ensinaram seu pobre saber, onde cabe, entretanto, o essencial dos conhecimentos que me encarregastes de transmitir a outros. (Lévi-Strauss, 2009)

- para afinal, na última linha, reconhecer-se, em relação aos ‘nativos’, seu discípulo e sua testemunha.

Assim, o vivido traz a diferença: não é o lance biográfico evocado, depois de sua pacificação, mas o portador de uma irredutibilidade. No lugar da transmissão de conhecimentos, uma interferência. Discípulo e testemunha. É nesse vínculo duplo (tão diferente da unidirecionalidade sujeito-objeto) e em tudo que ele cria e em que crê (tão diferente de um saber impessoal) que reside/resiste o *quantum* da memória social. O ‘social’ como memória de mútuas interferências. Seja o que for que ‘etnografia’ represente do mundo humano ou na antropologia disciplinar, sua escrita e releitura perfazem uma antidisciplina, uma outra forma de memória (aprendizado e transmissão mediados pela alteridade), que consiste na aplicação de uma subjetividade (produzida em determinada situação social) sobre uma

objetividade (uma situação social estranha, incomensurável à primeira) – nem relato nem teorema, mas ambos.

Discípulos e testemunhas somos, como outros, de nós mesmos. (A frase vale com vírgulas (respirações) coletivas e também sem elas num só fôlego individuado.) Como a passagem bergsoniana ensina, o que ‘sou’ não é este que esteve diante do mundo, mas o que *me torno* ao atravessar-lhe os acontecimentos; o que sou ‘acontece’ como parcela não desentranhável; em outras palavras, *memória* de algum modo tem a ver com a intuição daquilo que, na matemática, é o contraintuitivo: a continuidade vital não é uma série enumerável de eventos contáveis pelos nossos estados mentais; há um ‘trans’ imanente, incomensurabilidades.

Haveria alguma correspondência possível – como imagem, não como doutrina – entre as indicações de Lévi-Strauss e as de Bergson? Será possível produzir, no plano das relações ditas sociais, um efeito de iluminação correspondente ao que o trecho de Bergson (mesmo lido assim, solto) produz? A resposta talvez esteja, ao menos como aposta, no próprio “campo da antropologia” (o grifo está nas aspas).

Pois humanidade, aí, já não aparece como um conjunto enumerável (de ‘povos’, de ‘sociedades’, de ‘costumes’), nem como domínio inerte de uma disciplina, semelhante ao que é o céu para a astronomia clássica. Constelações humanas mutuamente se decifram quanto ao caráter e ao destino. Ou seja, humanidade é efeito criativo da própria experimentação proliferante de etnológicas, de objetivações e subjetivações transpessoais; autoenxerto de inflorescências – as assim ditas ‘culturas’, etnografando-se entre si, desdobram-se em regimes inesgotáveis de composição sensível-inteligível. (Eis de imediato uma variedade da teoria do campo unificado – que a física pós-clássica mitologizou –, na qual o vínculo é a alteridade.)

Prosseguindo nessa direção, aquele trecho de Bergson continua imediatamente assim:

Não se trata mais de algo pensado, mas algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto. O que significa isso, senão que o copo de água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água são sem dúvida abstrações e que o Todo no qual foram recortados por

meus sentidos e meu entendimento talvez progrida à maneira de uma consciência? (Bergson, 2006, p. 10-11)

Retraduzindo, novamente, para desígnios etnográficos: a cultura etnografada, a cultura do etnografante e o processo da observação-participação são também, sem dúvida, abstrações recortadas. Não é que não existam cadeias biográficas e institucionais que, por assim dizer, não tragam e devolvam etnógrafos e os distribuem entre grupos concretos preexistentes; é que ‘na mente’ ‘de quem’ transitou entre eles, ‘suas’ ‘respectivas’ ‘culturas’ são agora a transformação topológica uma da outra (e que certamente deixa resíduos). O argumento é intuitivo, mas não subjetivista. Como indica Lévi-Strauss, a subjetividade de uma pessoa (que por convenção pensamos como etnógrafo) pode ser considerada o laboratório onde se encontram – ou melhor, interagem – duas (ou mais) objetividades; isto é, uma etnografia é a expressão da mentalidade que surge dessa interação. Etnografia, portanto, não se reduz à descrição subjetiva de uma realidade objetiva presenciada; ela é (com afinidades surrealistas) a descrição objetiva de uma realidade subjetiva *criada*, mas não pela intenção consciente de algum indivíduo ou grupo. Não é que trocaram informações, mas se transmutaram.

Em outras palavras, a interação etnográfica (interação entendida como mútua transformação, e não como um evento que se soma a duas existências) é o equivalente a uma simbiose: uma semiose que se deu corporalmente (no campo) e reverbera numa escrita que tem corpo distribuído por bibliotecas, museus e arquivos. É como se através dela a comunicação ‘interética’ se desse de forma singular, acrônica: as duas ou mais etnológicas envolvidas serão, mesmo no pretérito mais-que-perfeito, antes do encontro, discípulas e testemunhas de si. Suas existências temporais estão marcadas por uma região comum de inflexão simétrica entre determinismo e aleatoriedade. O sentido inteiro do que foram ou serão já está preso a essa região ou território da história, é como se a comunicação se estendesse para além e aquém do tempo ‘exterior’ do contato.

Assim, o domínio aberto das interetnologias é quântico e relativístico, não obedece a nossas referencialidades iniciais. Cada conjunto de valores que chamamos sociais, como se fossem sistemas isolados, são estabilizações

‘newtonianas’ do mesmo tipo de interações que se dão como etnografia; o que é ‘inter’ e o que é ‘intra’ separam-se por linhas de contingência. Ou, em outras palavras: cada etnografia é, de direito, o mapa de um estado mental simbiótico – um novo gênero cultural teria aí seu ancestral. Ou seja, o *todo* do campo antropológico não estaria, dessa perspectiva, numa coleção de elementos ou procedimentos – as ‘grafias’, os ‘grafemas’, ou a ‘realidade’ por eles representada –, pois não há uma geometria. O campo é holográfico, depende dos gestos moleculares que há na escuta do etnógrafo *in situ*, modulada nos da criatividade desconcertante dos hábitos nativos, que, por sua vez, modula o da fala *ex cathedra* – todos vinculadamente similares ao da mão do filósofo que põe açúcar na água. Assim, qualquer que seja a descriptividade pretendida, seu ‘realismo’ social é só o *signo* de sua realidade mental. Não se trata de que palavras (inclusive as implicadas nas figuras e imagens) possam representar a vida ou o modo de vida de pessoas e grupos, mas sim que as operações intelectuais e as atitudes se mapeiam e territorializam reciprocamente em cadeias de transformações, de interseções e intercessões (as atitudes dos nativos e as operações do observador, em todas as reciprossimetrias): é a *duração etnográfica*.

A etnografia, então, como método intuitivo, realiza-se para além/aquém da representação; ela é uma experiência objetiva, isto é, um experimento constituinte. E o indício ou ‘prova’ vem do gregarismo: se cada situação socialmente significativa (e, portanto, de algum modo, um comportamento que a significa) corresponde a um estado corporeamental, não há, contrapositivamente, estado mental que de direito não ‘pertença’ a alguma posição no espaço complexo das socio-habilidades.

O gesto do etnólogo Lévi-Strauss – muito mais do que evocar alguma distante concretude exótica ou narrar ocorrências biográficas – é o de trazer, para entre os sábios de sua sociedade, o aprendizado junto a outras etnias. Ao subverter assim a distribuição dos prestígios entre a audiência de colegas e a ausência-presença do objeto selvagem, seu retrato já se faz retórico (a fala é performativa) e político (a *performance* quer-se transformadora). Portanto, do ponto de vista da memória social, não é tão importante que a aula-conferência construa conceitualmente o campo antropológico (a partir da relação etnográfica-etnológica), mas sim que sua peroração

o *simbolize* (símbolo é artefato vinculante). A experiência etnográfica é aquela que faz passagem entre reminiscência biográfica e rememoração antropológica: ao verbalizar-se como *origem*, *parcela* e *modelo* de um processo e um projeto intelectuais, ela se torna seu suporte simbólico. A partição sujeito-objeto se desnaturaliza, ou é um amálgama em duas fases: o vivido é o material de que o concebido, criando novas, livres formas, nunca se desliga, semelhantemente a como, para Bergson (2005, p. 117), está o espirito em relação à matéria que lhe é “obstáculo, instrumento e estímulo”.

A esse propósito, vale notar que, adiante, Bergson (2005) menciona os tênues fios de influência que ligam entre si os sistemas materiais isolados cientificamente, fios pelos quais “se transmite, até a mais ínfima parcela do mundo onde vivemos, a duração imanente ao todo do universo” (p. 117). Correspondentemente, imaginemos: entre sistemas culturais circunscriíveis por inventários e catálogos, comunicam-se efeitos significantes de mútuo envolvimento – cada mundo social é o sonho ou o pesadelo de um outro, isto é, mobilizador dos símbolos e imagens, das lógicas e afetos de qualquer pessoa que transite entre eles. Simetricamente, ousemos: o *meio* dessa comunicação – não o instrumento – é inconsciente (adjetivo); ou seja, há um inconsciente (objeto de verbo impessoal, sujeito de predicativo) que é a possibilidade de modulação-demodulação dos sinais comunicantes. O ‘todo que progride à maneira de uma consciência’ tem a corporalidade das trocas de matéria e energia em proliferação de *loops* dentro de *loops* e *feedbacks*. Não há, portanto, estado mental que não seja ‘retrato do cosmos’, como o dorso do tigre é a escritura do deus no conto borgiano.

A relação etnográfica se dá entre ‘nativos cognitivos’, isto é, traz sempre uma possibilidade ativa – uma potência – de simetria: informante-informado são posições, não essências. A ‘cultura’ de um e de outro deixa de ser algo pensado, mostram-se modos ou estados de um ‘pensante’: abstrações recortadas pelos sentidos e o intelecto, não em operações extrínsecas, mas coladas aos fluxos vitais. Qualquer que seja o plano em que se dê a comunicação, ela não é circulação de informação, mas distribuição de “notícias da diferença” [“information is news of difference”] (Bateson, 2000, p. 490). Etnografia é *informância*: adivinhação, oráculo. A espera de que o açúcar derreta já é mais que metáfora, é sacramento (ato simbolicamente eficaz).

Pois a escuta do nativo à pergunta do etnógrafo e a escuta do etnógrafo à resposta do nativo são a duração de um compasso aberto, eventos/aspectos de um espaço-tempo de impregnação – ou pregnância de porvires. Nele, compreensão é uma transformação do mundo, e a etnografia assim entendida é a ética da décima primeira tese de Karl Marx.

O campo antropológico, entendido em chave etnográfica, tem, assim, uma densidade singular e infinitamente maior do que a de qualquer lista de diversidades classificáveis. E é nesse sentido que apresenta afinidades bergsonianas – limitadas por certo, mas estratégicas para o entendimento de memória social que aqui se delineia.

Antes de prosseguir, abro parênteses para tentar dizer, em forma de afirmações ab-ousadamente simplórias, aquilo que os parágrafos antecedentes gostariam de ter criado sem precisar recorrer a argumentos, análises nem sínteses. Lévi-Strauss pode ser lido como memorialista, e desse ponto de vista (*Tristes Trópicos* como o primeiro romance de uma busca do tempo perdido do Ocidente moderno) a etnografia é, individualmente, um gênero de experimento mental (no sentido praticado pelos físicos da geração heroica da teoria quântica e relativística) e também laboratorial (na medida em que o aparato do raciocínio é ‘diretamente’ afetado pelo objeto que quer conhecer). Coletivamente, o campo antropológico, que tem nessa experiência seu atrator estranho, é um experimento bergsoniano mergulhado nos confins do gregarismo humano, entendido este, minimalisticamente, como um ‘mimeotropismo’ da espécie: tropismo de semelhança que não cessa de produzir formas alotrópicas. O gregarismo pode responder pelo *social* da memória em sua condição paradoxal (isto é, real) de se submeter a formas que ele próprio livremente inventa: hábito, costume, tradição – não mais que habilidades corporais; e também magia, arte, poesia – não menos que instituições jurídicas, eficiências econômicas... O que, por sua vez (parênteses dentro de parênteses), não implica uma demanda de leis sociológicas (muito menos uma crença nas pretensas leis da economia), mas, ao contrário, pode nos *liberar*, na medida em que é como uma ‘sina de objetivação’ já suficientemente forte para que ainda lhe votemos o fetiche da objetividade.

Assim, fechando parênteses sem abandoná-los, e retomando o argumento sem domesticá-lo, deixemos que aflore mais extensamente a retórica daquele parágrafo final-inaugural de Lévi-Strauss.

[...] estes selvagens [...] homens e mulheres que neste exato momento, a milhares de quilômetros daqui, em alguma savana desgastada pelo fogo do mato, ou numa floresta inundada de chuva, retornam ao acampamento para dividir uma parca ração e evocar juntos os seus deuses; estes índios dos trópicos e seus semelhantes pelo mundo [...], em breve, infelizmente, destinados à extinção, pelo choque das doenças e dos modos de vida – para eles mais horríveis ainda – que lhes trazemos; perante os quais contraí uma dívida da qual não estaria liberado, mesmo se, no lugar em que me colocastes, pudesse justificar o carinho que eles me inspiram e o reconhecimento que lhes dedico, ao continuar a mostrar-me tal como fui entre eles, e tal como, entre vós, não quero deixar de ser: seu discípulo e sua testemunha. (Lévi-Strauss, 2009)

O trecho, aqui deseditado em *cut* alternativo, encadeia à evocação (1) de uma cena primitiva um lamento (2) que se torna cronótopo melancólico da modernidade, para se fazer voto (3) de aliança futura. Com efeito, do *Pensamento selvagem* às *Mitológicas*, a obra lévi-straussiana, a partir de *Tristes trópicos* (e de seu resumo metodológico, que é o campo da antropologia), fez-se, em cumprimento do voto, máquina de devoração da ciência ocidental pelo pensamento mítico ameríndio, ou, no plano individual/teórico, “indigenização” do antropólogo. Assim, enquanto produção de antropologia, ela vale como a memória político-epistemológica da experiência etnográfica (naquele sentido de experimento mental surrealista, aludido anteriormente) do autor no Brasil Central. É importante chamar atenção para esse aspecto, pois se trata, na perspectiva de memória social aqui ensaiada, de dar sempre uma interpretação *política* a essa aliança epistemológica, e vice-versa. Ou seja, não se está propondo nem que as realizações dessas obras sejam consideradas paradigmáticas em termos

de antropologia disciplinar, nem que ali se encontrarão elaborações prontas, temáticas, a respeito da memória social. Ao contrário, a pertinência é outra: está nas possibilidades abdutivas, nas associações de mútua iluminação entre o veio antropológico, o modernismo europeu e a situação brasileira. Foi desse contexto que se desenhou uma relação entre memória e patrimônio cujas possibilidades transformadoras (não subsumidas pelo Estado-nação) talvez ainda não tenham se esgotado.

Penúria material-econômica dos ‘primitivos’ (1), sua moderna desfiguração ecológica-demográfica-social (2) e a riqueza cultural-espiritual do seu legado (3) são uma trinca de *topoi* que pertencem com certeza ao mundo narrativo (ou cosmologia) dos modernos: sua *articulação*, porém, nos é *contemporânea* em termos de memória. Se de fato as crenças modernas transparecem neles inteiramente – a ponto de ser quase possível, na leitura, senti-las tactilmente: são o *material* de que o parágrafo é construído –, é como mito modernista que eles se arranjam diante de nós. (Mito em sentido lévi-straussiano, isto é, não uma narrativa referencial, mas feixes de relações semiológicas de que a narrativa é um suporte. Assim, em modo provocativo, radiografo antecipadamente da seguinte maneira o recado deste trecho: a crítica às reificaçãoes modernistas não precisa servir como pretexto (deplorável) de insensibilidade à retórica da perda (a mesma retórica do trecho com que lidamos); sem *memória social*, ela resulta tão equivocada quanto esperar que a verdade de um mito nativo (e os modernistas são nativos mitopoéticos da consumação da modernidade) esteja na interpretação referencial de suas sentenças, na representatividade realista de suas imagens. Essa retórica não tem, no modo modernista (que não se confunde com o hábito dos modernos), sentido de ênfase discursiva na recitação de um suposto fato a ser desmentido pela crítica ou confirmado pela observação, mas de invenção narrativa de uma ficção persuasiva: uma hipótese indiciária, uma adivinhação, uma relação oracular.)

A penúria material (*tópos 1*) e o limiar de extinção (*tópos 2*) remetem ao tema do progresso ocidental como destruição generalizada de todos os modos de vida: uma paisagem de ruínas que o anjo da história contempla e cujos fragmentos desejaría recolher, nas alegorias schlegel-benjaminianas sobre a história. O que o alastramento da civilização mecânica, da máquina

para além do vapor, realiza no ‘tempo espacial’ da história (e a imagem é a tempestade) também sucede, desde antes, no ‘espaço temporal’ da etnografia (e a imagem é a peste). A destituição de qualquer modo de vida (uma presença ou habitação no mundo), mesmo a do mais ínfimo e obscuro dos grupos humanos, assim como a de uma espécie natural, ou a de uma época, é bem literalmente uma catástrofe: a extinção de uma singularidade nos domínios complementares da liberdade e da necessidade. E a reconstituição a partir dos fragmentos nada restitui, apenas preenche de fantasmas o vazio dos templos abandonados. Não é na preservação das reminiscências ou remanescências que recai a ênfase. A acumulação primitiva do capital não cessa de se reiterar (é a memória que o percebe), e por isso o primitivo é a face autêntica do proletário.

A inesgotável fertilidade do pensamento simbólico nativo (*tópos* 3) em articulação com o *tópos* (1) se associa ao argumento da “cultura genuína”, formulado por Edward Sapir em um ensaio de linhagem mista, marxista e nietzschiana. Eis sua (frouxíssima) glossa: não depende de nenhuma das tecnologias sociais desenvolvidas pelo Ocidente moderno a eficácia em criar programas de controle comportamental capazes de garantir sobrevivência física de um grupo (por distribuição de capacidades e poderes de todas as gamas) numa relação significativa com a amplitude e a intensidade da experiência vital que nele circula (e que, modernisticamente, e por conveniência notacional, podemos imaginar/verbalizar como centrada em torno de indivíduos empíricos). Essa relação harmônica, equilibrada, não é nenhuma propriedade intrínseca, nenhuma grandeza escalar, nenhuma forma fixa – não tem relação linear com a escassez ou a profusão de recursos quantificáveis, materiais ou simbólicos, à disposição do grupo. Ela é como uma simetria graciosa – não mecânica e não observável, porém dinâmica e perceptível – entre duas (que são muitas) perspectivas: a do grupo como instrumento do desenvolvimento das pessoas, e a dos indivíduos como suporte da existência do grupo. Segue o argumento: é em níveis tecnológicos relativamente baixos (em termos da eficiência produtiva que a disciplina econômica e as economias ocidentais por ela orquestradas desenvolveram) que essa simetria tende a proliferar. Perceber a graça, ou o estilo, não depende, senão acessoriamente, de descrição objetiva,

classificação, etc. – não cabe aí nenhuma erudição informada, que não é senão a má-fé da superficialidade.

Um dos corolários é que a civilização do progresso é a barbárie, duplamente qualificada: saqueia realizações incomensuráveis (no sentido matemático do termo), movida pela fetichização das fórmulas racionais (como se a razão não fosse social); dá-se ares de evoluída, colecionando, fetichista, os restos (objetos ou informação) daquilo que destrói sem chegar a entender: a saber, que as culturas humanas, mesmo se ‘conservadoramente’ compreendidas em seu regime clássico (funcional-culturalista, de modos ou programas ou personalidades sociais), são genuinamente impressoras 3D de obras de arte, pensamentos, mentalidades, humanidades. (Tanto Lévi-Strauss quanto G. Bateson reinterpretarão a autenticidade segundo a termodinâmica: não só uma eficiência – não igualada no industrialismo moderno – na relação entre realizações mentais e seu maquinário, mas também uma estética – ecológica. Também aqui a qualidade etnográfica é o *quantum*: não basta acompanhar funcionalmente ou descrever itemizadamente um modo de vida para ganhar acesso ao seu *vivido*, que é como a diferença entre arte e técnica, o estofo entre a trivialidade e o absurdo.)

Por fim, *tópos* (2) e *tópos* (3) infletem o diagnóstico em prognóstico.

As articulações anteriores falavam de uma *tragédia da cultura* – a civilização moderna como criação trágica, que, com quanto mais impulso, rompe todas as limitações, mais fortemente desenha seu destino, faz dos eventos projeção de seu caráter e vice-versa. Seu retrato e seu fetiche é o indivíduo-pessoa, artefato social aprimorado nas grandes cidades, produzido em série mas que não cessa de sofrer mutações proféticas (na forma dos ‘gênios’, dos inovadores culturais, daqueles que com sua ‘desordem interior’, sua desfiguração, inventam novas formas, reapropriam-se do processo que os criou, fazem da vida material arte e, da arte, uma nova moral) –, porém reassimiladas segundo desígnios cada vez mais impersonais, forças de objetivação que produzem mais acorrentados *especialistas*.

Mas se o modernismo é um mito, e não crença doutrinal, é porque carrega em si um paradoxo, uma contradição de autorreferência. Aqui ela pode ser lida na forma da identificação com o primitivo. Ou, mais precisamente: o paradoxo sai do impasse para a ‘re-solução’ (liberação, dissolução

dos falsos dilemas) pela articulação do valor primitivo com outros dois modos de percepção cultural-histórica: vanguarda e utopia. Georg Simmel sugeriu que a situação do indivíduo na civilização das cidades era equivalente à do selvagem na natureza (segundo a representação de então, moderna e antropologicamente equivocada, etnocêntrica), porém com os ‘sinais trocados’ de natureza e cultura: limitado por forças objetivas derrotantes que têm sua dinâmica própria e impositiva, e diante das quais ele e seu pequeno grupo (ancestral das tribos urbanas?) não podem mais do que criar uma limitada ilha de habitação. O acirramento desse paradoxo – o de que o aparente domínio industrialista sobre a natureza crie uma nova forma de escassez, agora espiritual: a incapacidade de traduzir o suposto domínio em liberação, a proliferação de criações que aprisionam o espírito criador, sendo a exploração maciça e a guerra os retratos monumentais desse aprisionamento – é que traz ecos místicos messiânicos, nas iluminações benjaminianas. Se as imagens que cintilam nos escritos finais de Walter Benjamin falam, alegoricamente, da revolução como evento cósmico, a intercessão lévi-saussiana serve, como também a de G. Bateson, para mostrar que esse evento será, etnograficamente, *cosmológico*.

A ideia de um sistemático empobrecimento da experiência (evocação parcial da alienação) pode soar (equivocadamente) conservadora, quando combinada com o culto à artesanalidade e com a desolada visão da paisagem da monocultura tecnificada. Se, no trecho citado de Lévi-Strauss, os modos de vida que esta impõe são mais terríveis ainda do que a peste que dizima, na parábola benjaminiana, o tesouro subjetivamente cultivado pelas tradições – a experiência simbolicamente transmissível – perde valor intergeracional e se desagrega em circulação objetiva de informação (um equivalente sistêmico da individualização da força de trabalho, e das capilarizações correlativas do tempo e do dinheiro, medidos em unidades fragmentárias, como resposta à necessidade de coordenação das múltiplas atividades que se desdobram incessantemente em aprimoramentos técnicos). Mas o próprio empobrecimento é uma experiência: uma experiência especial, talvez metaexperiência moderna, enriquecedora como tal, que não se transmite nem emudece, se *transmuta*. Sem necessidade doutrinária de dialética.

Walter Benjamin propõe que se leia o conflito de seu tempo como generalização das rupturas modernas: as inovações criativas são *acidentes*, obras de indivíduos que desviaram abruptamente, descontinuaram, as tradições (intelectuais, etc.) de que eram o ponto de acumulação, heróis-culturais que *aparecem* como criadores a partir do nada e que assim devem ser lembrados e imitados: empobreceram-se do hábito para se apropriarem dos materiais culturais disponíveis, segundo suas individualidades (ou melhor, criando-as por empréstimo). Em vez de se manterem fiéis à experiência original de que provinham, produziram experiência originária. Os empobrecidos de todas as tradições são, portanto, os contemporâneos modernos de seus ancestrais: a pobreza *criativa* é sua condição nativa de nova barbárie (invasores da barbárie vigente). Como é possível essa transmutação de pobreza em riqueza que não seja mera fantasia opiácea de inversão do esquema capitalista (de produção de riqueza por sistematização da pobreza)? A resposta terá de ser uma experiência originária coletiva – o futuro como memória (talvez no mesmo sentido em que, segundo G. Bateson, o mal-estar, continuado, da civilização é uma *bad trip* preparada na *história* pelas atitudes das gerações anteriores, e da qual será preciso saber sair).

A pedra filosofal da alquimia revolucionária é a *massa*. É para ela que convergem a obra de arte tecnicamente reproduzível e a produção autoral. Ela é muito mais complexa do que as fileiras compactas de indivíduos conscientes de seus papéis e orquestrados pela mesma consciência – pois isso não é mais do que reprodução mecânica do que já acontecia dentro das fábricas ou se celebrava nas salas do cinema-lazer. A palavra forte, para entendê-la, é *tendência*: toda situação está carregada de potencialidades e sinais, de aparições e esmaecimentos, que o poder quer conduzir e que os que resistem a ele deverão saber antecipar por adivinhação e participação. Tendência reverbera também o ‘fenômeno’ da moda, cuja psico-socio-lógica não é a de uma fascinação gratuita, mas a do exercício interacional de fazer o novo emergir, em ciclos abertos, a partir da imitação, a partilha igualando a distinção. Walter Benjamin propõe que artistas e intelectuais se façam revolucionários, não como guias e adeptos, mas *se dissolvendo*: ao entenderem sociologicamente sua autoria como produção, trazem a

diversidade e a semelhança de suas experiências individuais, cada vez mais precárias, como inseminadoras ou catalisadoras do caldo de cultura em fermentação. Assim, a massa está mais próxima da simbiose de humanos e não humanos, que já é um agregado vítreo, isto é, amorfo, não cristalino (porém translúcido), reversível entre o sólido e o dúctil, da mesma constituição do indivíduo proletarizado: produto bemol de séries mecânicas disciplinadas, anexo sustentado de maquinismos para os quais converge o espírito dos especialistas.

Memória social, me parece, se diz também em primeiras pessoas de segunda, não terceirizadas. Então, como recurso tosco, arriscarei assim: que ela tem a ver com a identificação (não equiparação, não equivalência) da massa, tal como aparece em alguns escritos de Walter Benjamin nos anos 1930, com o campo antropológico, tal como tentativamente está sendo vislumbrado aqui, isto é, um reentendimento do culturalismo por apropriação contracultural (não por aplicação especialista) da cibernetica, mas afetado pela compreensão da etnografia como um vivido associado à duração desse campo.

Quanto a isso – mas aqui não cabe mais do que uma indicação – vale lembrar que tanto Lévi-Strauss quanto G. Bateson, com a mesma numerologia (1958), voltam-se memorialmente para suas próprias trajetórias etnográficas de meados dos anos 1930, à luz da cibernetica dos anos 1940 (esta, no entanto, tomada não em suas aplicações tecnológicas, mas sim, como já foi esparsamente aludido aqui, nas conexões com a teoria da informação, com a termodinâmica, e em suas refigurações epistemológicas, entre elas o assim chamado paradigma ecológico), e se afastam de uma antropologia entendida como sociologia do *outro* em direção a um modo *utopia* (*outro socius*), porém no qual a ciência é referência imaginativa, e não disciplinar (menos ainda tecnológica triunfal). Memórias etnográficas, assim, não precisam ser lidas como subgênero documental nem como digressão científico-humanista. As etnografias de todos os tipos e suas derivações são, por assim dizer, a memória produtiva do campo antropológico.

Se a massa for entendida como aquilo que, na modernidade, o capital ampliada e intensificadamente agrega, conecta ou coordena, subsumindo à sua lógica de acumulação progressiva, então o campo pode ser entendido

como seu (da massa) dinamismo: um conjunto infinitamente denso de *modos de vida*, que se reinventam ainda mais intensamente quando postos em forçada simbiose – resistem não por oposição ou inércia, mas por divergência. Por “modos de vida”, obviamente, se pode e deve entender *culturas*, mas não só na acepção modernista-culturalista, como também em todas as suas semelhanças de família. Na medida em que não há sistemas isolados, cada uma conecta de moléculas a galáxias, passando por uma série única de ecossistemas e paisagens. Mas é possível ir mais fundo, via cibernética (do tipo contracultural, ou biologia molecular de botequim) e Samuel Butler. Culturas podem ser pensadas como figuras ou entidades que, no plano etnológico, são semelhantes às espécies no plano biológico – ‘abstrações recortadas’ de uma variedade. E isso sem necessidade de estabelecer nenhum corte positivista entre esses planos, que são epistemológicos (e políticos, e estéticos), não ontológicos. Modos de vida são padrões sustentados, replicantes, de reações químicas, ou de fluxos de matéria e energia que se diferenciam de um ambiente, como figura contrafundo. Costumamos enxergar estruturas e comportamento, ou morfologia e função, ou corpo e mente, etc., mas isso são só (in)conveniências notacionais. A de Lévi-Strauss, G. Bateson e suas tribos já nos serviu: sociedade e cultura – estas entendidas, talvez, menos como corpo e alma do que como célula e núcleo (informação codificada), mas sem correspondência biunívoca entre os pares.

Todo modo de vida, na medida em que é padrão, é também um modo de pensamento; toda corporalidade tem ‘mentalidade’. Assim, que corpo e mente ou sociedade e cultura se mapeiem mutuamente é quase um truísmo cibernetico. Mas dizer que há uma lei geral de correspondência entre estas (ou, pior ainda, entre estas e a biologia) – o que, tomado em qualquer sentido que se queira científico, é uma afirmação política, disciplinar, de autoridade e dominação – só pode valer como aventura sem verdade prévia: a história como viagem (sem norte, sem porto, sem progresso) de descoberta-invenção dessa lei, para novamente refutá-la. (Walter Benjamin, com suas fortes afinidades surrealistas, concordaria com Lévi-Strauss, não menos que G. Bateson: o universo dos sonhos é coextensivo ao das culturas: proliferações associativas (desejantes) que têm na ‘matéria’ (na termodinâmica) não seu determinante causal, mas suas bordas de restrições.)

Assim como a variedade de curvas traçáveis no espaço é infinitamente maior do que a infinidade de pontos do espaço, também o são as culturas ou modos de vida – a variedade das simbioses possíveis de órgãos, comportamentos, mensagens, artefatos, reações, gradientes, equilíbrios, *loops*, etc., humanos e não humanos – em relação aos elementos que elas reinventam ao agenciá-los.



Nada disso, leitor(a), tem intenções conceituais; apenas ajuda a deixar marcado que pode haver uma interpretação antropológica de alguns textos estratégicos de Walter Benjamin (ao menos para o campo da memória social), uma interpretação que é ao mesmo tempo contemporânea e afim de seu pensamento. (Refiro-me à articulação dos *topoi* modernistas segundo a trinca vanguarda, utopia e primitivismo.) Em outras palavras, podemos imaginar, no campo antropológico, um vetor-Walter Benjamin, resultando na seguinte proposição inicial ou iniciática: a ideia antropológica clássica de etnografia, constituída ao longo da primeira metade do século XX, tem vínculos fortes, intrínsecos, com o modernismo, considerado aqui não como movimento, estilo ou época, mas como uma espécie de covalência ou ligação paradoxal entre duas tendências – vanguarda e primitividade – identificadas sob o modo da utopia. Associadamente, o problema da autenticidade foi uma espécie de *feedback* positivo entre duas ‘outras cenas’: a de uma resistência interna à civilização e a de uma tangencialidade externa (a trinca: loucos, crianças e selvagens), de modo que ela operou como ‘électron compartilhado’ entre a vanguarda e o primitivo. Em outras palavras, não foi pensada (por autores como Georg Simmel, Edward Sapir, Walter Benjamin, Lévi-Strauss, Gregory Bateson) como substância ou propriedade objetivamente presente em certas práticas ou objetos, mas como uma tendência criativa, ou performatividade vital dos paradoxos ou *feedbacks* negativos inerentes a qualquer ‘sistema’ ou ‘mente’. A ideia é a de que a etnografia assim entendida (para além de uma prática metodológica) pode ser ‘extrapolada’ como experiência autêntica contemporânea, como núcleo experiencial de um “campo antropológico” transdisciplinar, por

sua vez expandido daquele momento clássico para um viés pós-cibernético e, frouxamente, do paradigma ecológico. A hipótese (que aqui terá sido encenada, ou construída, mas não comprovada) é a de que, desse ponto de vista – consistente com o da memória social –, patrimônio pode ser entendido (em linha epistemológica e politicamente secante à do Estado-nação) como um artefato propiciador de relações etnográficas. Ou, simetricamente: a busca de uma relação brasileira – periférica, interétnica, trans-histórica – entre patrimônio e autenticidade significou um tensor, ainda não cancelado, de reapropriação das ondas de modernização técnica e econômica. Sinteticamente: se tomarmos o *Manifesto antropófago* (de Oswald de Andrade) e seu gêmeo, *Macunaíma* (de Mario de Andrade), como o teorema e a demonstração modernistas (a articulação local de vanguarda, primitivismo e utopia libertária), o patrimônio de linhagem mario-andradina pode ser transformado em operação de desconstrução do Estado e reapropriação não ressentida do comum: matriz (*matri-*, não *patri-*) de um fratrimônio, que já não é guia de identidade, mas necessária e livremente gaia, capaz de transmutar e vencer o progresso do império.

## **REFERÊNCIAS**

- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Londres; Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- BERGSON, Henri. *Bergson*: cartas, conferências e outros escritos. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Aula inaugural no Collège de France, em 5 de janeiro de 1960. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 67, 2009.
- RICHMOND, Nigel. *Language of the lines*: the I Ching oracle. Londres: Wildwood House, 1977.

## **SOBRE OS AUTORES**

**ALLINE TORRES DIAS DA CRUZ** é doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e professora do Colégio Pedro II. Pesquisa cosmológias e práticas rituais afro-caribenhais. Atualmente dedica-se também à produção audiovisual, com foco nas relações entre arquivos, criação imagética e narrativas decoloniais.

**AMIR GEIGER** é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e é mestre e doutor em Antropologia Social (UFRJ). Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em história da antropologia, atuando nos seguintes temas: modernismo e antropologia (especialmente o caso brasileiro), Gregory Bateson, relação religião-arte e primitivismo.

**ANTONIO TOBÓN RESTREPO** é historiador pela Pontificia Universidad Javeriana (PUJ), de Bogotá, mestre em Musicología pela Universidad de Chile e doutor em Antropología pelo Museu Nacional (UFRJ). Seus interesses de pesquisa se dirigem às transformações simbólicas e existenciais em práticas coletivas de consumo e de criações festivas, sonoras e artefactuais na Colômbia e no Chile. Atualmente trabalha como divulgador sonoro no Proyecto Anillos BioGeoArt (PUCV-Anid), realizando a interface entre percepções acústicas do espaço e relações entre sociedade e natureza no antropoceno.

**CARLA GUERRÓN MONTERO** é doutora em Antropologia Cultural, Estudos da América Latina e Estudos da Mulher pela Universidade de Oregon (EUA). Atualmente é professora titular (Full Professor) de Antropologia, Estudos da Diáspora Africana, Estudos da Mulher e Gênero e Estudos da América Latina na Universidade de Delaware (EUA). Suas áreas de interesse incluem as antropologias do turismo, da alimentação e a aplicada. Pesquisa

os temas de gênero, etnicidade, identidade, turismo, processos de globalização e construção de nações na diáspora africana no Brasil, Equador, Granada e Panamá.

**CARLOS GOMES DE CASTRO** é cientista social (UFMG), com mestrado e doutorado em antropologia social (PPGAS/MN/UFRJ). Tem interesse em temáticas ligadas à interseção entre arte e invenção de objetos e às transformações e criolizações das versões de socialismos em Cuba.

**CLAUDIA FIORETTI BONGIANINO** é doutora em Antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ) e atua no Laboratório de Antropologia e História (LAH/MN/UFRJ) e na Fundação Renova desenvolvendo atividades de educação e de pesquisa sobre parentesco, rituais, religião e impactos socioambientais.

**JOÃO RICKLI** é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor pela Universidade Livre de Amsterdã, pesquisa temas relacionados à religião em situações de deslocamento, como missões, migrações e empresas coloniais. Seu interesse específico recai sobre o uso de imagens e outras expressões materiais nos contextos religiosos.

**MAGDALENA SOPHIA TOLEDO** é professora colaboradora do Departamento de Antropologia da Universidad Alberto Hurtado, no Chile. É doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Seus interesses de pesquisa se vinculam ao campo da antropologia da arte, centrando-se nas relações entre arte e política, agências e materialidades, e negritudes e estéticas afrodiáspóricas no Caribe e na América Latina.

**MARCELO MOURA MELLO** é licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem mestrado e doutorado em Antropologia Social, respectivamente pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pelo Museu Nacional (UFRJ). É professor do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal

da Bahia (UFBA) e dos Programas de Pós-graduação em Antropologia e em Estudos Étnicos e Africanos, além de pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Realizou pesquisa de campo com comunidades quilombolas no Brasil meridional e com descendentes de indianos na Guiana, antiga Guiana Britânica.

**MARIANA V. RENOU** é graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), além de mestre e doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). É professora do Ensino Básico Técnico e Tecnológico (EBTT) da Coordenação de História do Cefet-RJ, onde colaborou com o Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER). Pesquisa história das religiões de matriz africana, bem como movimentos sociais e culturais desenvolvidos por adeptos dessas religiões, em especial no Rio de Janeiro. Estuda pós-abolição, reparações pelos crimes de tráfico e escravização de africanos e seus descendentes, relações interétnicas, movimentos sociais e culturais contemporâneos nos contextos afro-brasileiro e afro-caribenho, com ênfase em Guadalupe/Caribe, a partir da antropologia e da história.

**MARTINA AHLERT** é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), com pós-doutorado pelo Museu Nacional (UFRJ). Atua como professora e pesquisadora do Departamento de Sociologia e Antropologia, bem como do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, ambos da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Na mesma universidade, coordena o Laboratório de Estudos em Antropologia Política. Tem interesse de pesquisa nos temas: antropologia da política e relações entre humanos e não humanos, especialmente no contexto de religiões de matriz africana.

**OLÍVIA GOMES DA CUNHA** é professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Entre suas publicações recentes estão a coletânea *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity, and incorporation* (Brill, 2018) e o livro *The things of others: ethnographies, histories, and other artifacts* (Brill, 2020).

**ROGÉRIO BRITTES W. PIRES** é professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com mestrado e doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ). Estuda os Saamaka do Suriname há mais de uma década e tem interesses mais amplos pelos universos caribenhos e afro-amazônicos. Seu foco teórico tem sido o estudo das composições entre diferentes formas de religião, magia e outros domínios como política, economia e parentesco.

**THIAGO NIEMEYER** é doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ), bolsista PNPD/Capes de pós-doutorado e professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCS/UFJF) (2013-2015) e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS/UFRRJ) (2015-2019).

# ESAIAS DA OTILIA SÁS

Os textos reunidos nesta coletânea são resultado de um convite à reflexão sobre dois conjuntos temáticos que fazem parte dos estudos antropológicos sobre o Caribe, mas que raramente aparecem associados. De um lado, seus autores debruçam-se sobre a produção de miríades de ‘artefatos’ – transmutados em coisas, conhecimentos, intervenções digitais, audiovisuais e artísticas, corpos, formas de materialização de agências espirituais e não humanas. De outro, reinscrevem fluxos de relações, redes, trânsitos e movimentos em que artefatos e pessoas se mostram enredados. Cada um deles *à sua maneira* (e parcialmente) performa a imagem de que as socialidades caribenhas, suas virtualidades e seus modos de existência traduzem a circulação incessante de coisas, conceitos e pessoas em tempos e espaços criados. Eles também assumem o ponto de vista de que tanto o empírico quanto o conceitual são fabricados, logo, o vivido e a replicação do real não são tidos como dimensões apartadas.