

Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano*

Rodrigo Charafeddine Bulamah**

Resumo

Este texto propõe uma reflexão sobre o protagonismo de espíritos e outros seres tanto no âmbito da sociabilidade, como no papel que tais entidades exercem na construção de conceitos sobre o movimento, o espaço e o tempo. Por meio de uma análise de duas situações sociais ocorridas em um povoado ao norte do Haiti, busco trazer à tona uma sensibilidade política e uma profundidade histórica que envolvem diferentes agências e constituem uma moralidade e uma cultura política própria aos moradores da localidade e àqueles que se movimentam. O objetivo é contribuir com os estudos sobre migração e mobilidade, chamando a atenção para as formas como os agentes constroem historicamente suas práticas e enfrentam situações contemporâneas.

Palavras-chave: Mobilidade, Espaço e tempo, Espíritos, Vodou, Haiti.

* Recebido para publicação em 15 de maio de 2015, aceito em 20 de agosto de 2015.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, SP, Brasil. rodrigobulamah@gmail.com

A Place for the Spirits: The Meanings of Movement from a Haitian Village

Abstract

This article discusses the agency of spirits and other non-humans in forms of sociability and in concepts associate to movement, time, and space from a village in the north of Haiti. Drawing from an analysis of two social situations, I seek to through light to a political sensibility and a historical depth that are part of the moral and political culture of those living together in the village and those who travel. This is an attempt to contribute to migration and mobility studies calling the attention to how agents build their practices historically and face contemporary situations.

Key Words: Mobility, Space and time, Spirits, Vodou, Haiti.

Prólogo¹

Histórias e situações de encontro com espíritos são comuns entre moradores do norte do Haiti. Parte importante de um cotidiano atravessado por trocas e pelo movimento de pessoas e coisas, tais casos revelam o protagonismo de seres que vivem “embaixo d’água”, habitam rochedos e árvores e interagem diretamente com humanos. Em uma vizinhança, encontram-se facilmente oferendas dispostas nas proximidades de árvores e cursos d’água, sinal da manutenção regular de trocas embasadas na linguagem da reciprocidade e da afiliação. Em outros casos, adensam-se o caráter ritual de tais relações, criando um momento privilegiado de contato e troca entre humanos e espíritos.

Muito se escreveu sobre a história desses seres e seu lugar na delimitação de uma religião popular nacional e de um conjunto de práticas mágicas (cf. Price-Mars, 2009 [1928]; Métraux, 1958; J-B Romain, 1959). Para além dessas observações, esses espíritos compõem uma reflexão política e moral sobre o mundo social e o movimento contemporâneo de haitianos e haitianas que extrapolam as fronteiras nacionais. É no trabalho de Jean Price-Mars (2009 [1928]:45) que encontramos uma primeira elaboração dessa proposta ao chamar a atenção para o modo como os espíritos vivem “em estreita intimidade com os humanos”. Mais recentemente, Karen McCarthy Brown (2001 [1991]) por meio de uma história de vida de uma sacerdotisa haitiana em Nova Iorque,

¹ A grafia em crioulo haitiano aqui empregada segue a ortografia desenvolvida pelo Institut Pédagoque National (IPN), oficializada pelo governo haitiano em 1979. Nos termos em crioulo haitiano utilizados durante o texto, decidi não empregar a partícula “-s” para marcar a multiplicidade, esperando que a quantidade se faça clara pelo contexto da sentença. Ademais, as traduções dos termos em crioulo e das citações de artigos científicos são minhas. Aproveito para agradecer a Omar Ribeiro Thomaz, orientador desta pesquisa, Nádia Farage, Nashieli Loera, Federico Neiburg, Bela Feldman-Bianco, Marta Jardim, Bernardo Curvelano Freire e John Comerford pelas leituras generosas e pelos comentários valiosos em diferentes momentos de discussão deste texto. Partilho os agradecimentos, mas assumo a responsabilidade sobre equívocos e insistências. O financiamento desta pesquisa foi garantido pela FAPESP.

destacou a importância dos espíritos na vida cotidiana de pessoas e comunidades transnacionais. Como mostra a autora, tais seres constituem-se enquanto caminhos e inspirações morais para um cotidiano de dificuldades, rupturas e restabelecimentos de vínculos e relações sociais. Tal análise foi ainda bastante discutida no trabalho de Karen Richman (2005), cuja marca foi a aproximação inovadora entre os estudos sobre a diáspora haitiana e os trabalhos sobre campesinato. Por meio de uma etnografia realizada em diferentes contextos e através do uso de diferentes materiais, Richman revelou o modo como elementos e valores tradicionais se relacionam com exigências e fatores contemporâneos, numa dinâmica de reprodução social que atravessa fronteiras nacionais, sistemas políticos e filiações religiosas.²

O que pretendo com este texto é propor uma abordagem sobre como pensar os espíritos tanto no âmbito de sociabilidades de grupos afro-americanos, quanto no papel que tais espíritos exercem na construção de conceitos e reflexões sobre o movimento, o espaço e o tempo, numa aproximação ao conceito de “cronotopo bakhtiniano” (Bakhtin, 1981). O esforço está em trazer à tona uma sensibilidade política e uma profundidade histórica que envolvem diferentes agências e seres e constituem uma moralidade e uma cultura política própria aos moradores do povoado e àqueles que se movimentam. Espero, com isso, fornecer novas possibilidades analíticas aos estudos sobre migração e mobilidade, chamando a atenção para as formas como os próprios agentes entendem essas práticas em uma chave histórica e estrutural, cuja matriz contribui para o enfrentamento de situações contemporâneas.

² Além desses textos, tomo como inspiração as elaborações teóricas de dois autores que trabalharam no Caribe, Sidney Mintz (1998) e Michel-Rolph Trouillot (1992), além do artigo de Omar Ribeiro Thomaz (2013) sobre a noção de aventura entre migrantes moçambicanos e o de John Comerford (2014) sobre moralidades e movimento entre deslocamentos entre o “rural” e o “urbano”. Destaco ainda o importante trabalho de Kate Ramsey (2011) sobre os episódios históricos de perseguição a práticas rituais populares no Haiti.

Esta proposta se constrói a partir de um trabalho de campo realizado entre janeiro e abril de 2012, no povoado rural de Samson, parte da comuna de Milot, norte do Haiti, cuja marca foi um cotidiano de muita conversa, longas caminhadas e uma intensa circulação de objetos, pessoas, seres e assuntos. O que me levou ao norte do Haiti foi um interesse em etnografar relações familiares e compreendê-las em sua especificidade local, particularmente em um contexto camponês. Por uma dinâmica que se estabeleceu entre mim, pesquisador, e as pessoas que generosamente me hospedaram em suas casas, acabei me tornando parte de suas vidas, trocando conversas e histórias, recebendo comida, sendo cobrado por trabalho nas roças e por presentes em ocasiões especiais. A partir de um dado momento, minha investigação tornou-se algo compartilhado. Mais do que um desejo ou uma metodologia empregada propositadamente, “fazer pesquisa” (*fè rechek*) passou a ser algo que meus interlocutores concebiam como sua própria atividade, interagindo com as questões que eu buscava e devolvendo-as enquanto um questionamento comparativo sobre “o lugar de onde eu vinha”.

Essa participação ativa na “pesquisa” foi a base para uma etnografia que se realizou não só enquanto uma coleção de evidências, mas por um intenso debate sobre práticas e noções nas quais os espíritos demonstravam um protagonismo. Isso implicou uma busca por trabalhos de tradição antropológica centrados nas relações entre magia e espíritos, mas também uma elaboração descritiva e analítica particularmente atenta ao modo como os atores constroem seu conhecimento e experienciam dinâmicas e processos sociais.³ Assim, por meio desse esforço conjunto, procurarei discutir aqui as relações entre os espíritos e o movimento de pessoas e coisas. A intenção clara é propor formas

³ A proposta de prestar atenção a agências individuais pode trazer importantes problematizações às perspectivas estruturais, conferindo novos sentidos à experiência da viagem, como a própria noção de “aventura” pode atestar. Para essa discussão, ver o trabalho de Thomaz (2013) sobre o papel da decisão individual e da aventura nas narrativas sobre o trabalho de moçambicanos nas minas sul-africanas em pleno *apartheid*.

de análise de processos sociais que levem em conta a agência de outros seres, dando uma densidade histórica e analítica a processos sociais contemporâneos a partir de uma troca de conhecimentos construída localmente, estabelecendo com isso uma crítica etnográfica e política às teorias sobre globalização e migração.

Morar e mover-se

Em Samson, povoado formado por treze grupos domésticos, é notável uma grande diversidade na forma como as pessoas se movimentam e uma multiplicidade de elementos em circulação. Há gente indo de suas casas às roças, dos mercados ao centro urbano, das igrejas ao cemitério, da casa de um vizinho à casa de um parente. Muitas pessoas seguem acompanhadas de animais, levando o gado caprino ou bovino às pastagens ou cursos d'água, carregando frutas e alimentos em lombos de burros, em motos ou em picapes coloridas e enfeitadas. Há também crianças circulando entre as casas, comida sendo levada de uma casa a outra além de uma quantidade grande de estórias e causos, ou *ti koze*, como se diz localmente.

Cruzar com essas pessoas em trânsito exige uma série de formas de tratamento, de acordo com as etiquetas locais: “Bom dia, parente!” (*Bonjou, fanmi!*), exclama uma senhora, “Estamos na luta, comadre!” (*Nap lite, konme!*), responde a segunda, “E a família [literalmente, suas pessoas]?” (*E moun yo?*) pode ainda replicar a primeira. Essas expressões aproximam pessoas ao mesmo tempo em que denotam uma polissemia do próprio termo *fanmi*, que pode ser traduzido como “família”, mas também “vizinho”, “compadre”, “amigo”, chegando até mesmo a significar uma humanidade comum.⁴

⁴ Para uma análise detida da noção de *fanmi* e sua relação casas e outras dinâmicas de parentalidade no Haiti, em um povoado ao sul do país, ver o trabalho de Flávia Dalmaso (2014).

Para ser “parente” (*fanmi*) no sentido amplo, ou seja, não só consanguíneo, mas também amigo ou vizinho, é importante um esforço constante na manutenção de laços de troca e parentalidade, como visitar casas de outras pessoas. Uma visita implica sentar-se por um tempo, conversar, contar histórias, ouvir e comentar notícias de rádio, levar presentes e “comer junto”. A noção de “comer junto” (*manje ansanm*) é também uma categoria sociológica de classificação de pessoas e grupos: aqueles com quem “se come junto” são parentes, amigos e vizinhos; aqueles com quem “não se come junto” são pessoas a serem evitadas, inimigas e suspeitas do uso de feitiçaria.

Aos fluxos de pessoas somam-se os fluxos de comida entre as casas, num cultivo das trocas e numa manutenção de formas amplas de *aliança*, tais como definida por Webster (2006), que comportam as relações de vizinhança, de parentesco e de amizade. Tais dinâmicas envolvem não só casamentos, mas também relações de compadrio, troca de trabalho e relações advindas de práticas de nominação (como os homônimos, localmente denominados *tokay*⁵), que influem diretamente na construção de um espaço social conhecido como *vwazinaj* (vizinhança). Uma vizinhança é a soma de grupos domésticos, conhecidos como *lakou* em crioulo haitiano, que podem ser definidos como a unidade mínima da vida social.

Similar aos *sítios* (Candido, 2010), os *lakou* são pequenas casas organizadas ao redor de um terreiro central, conhecido também como *lakou*, que metonimicamente dá nome ao conjunto de residências que o circunda. Um *lakou* é formado pela soma e delimitação de terrenos de cultivo, de pastoreio, espaços de mata (separadas por cercas vivas ou estacas), além de pequenas porções do terreno destinadas ao “serviço” (*sèvis*) a espíritos de culto familiar. Os grupos domésticos que constituem uma vizinhança são redes de parentes e amigos que estão o tempo

⁵ O termo *tokay* é provavelmente um empréstimo linguístico do espanhol *tocayo*, remetendo interessantemente a relações sociais presentes em partes da África Austral. Ver, por exemplo, Webster, 2006.

todo sendo feitas e desfeitas, não seguindo um padrão de aliança ou sucessão, mas respeitando dinâmicas de herança e formas de hierarquia geracional. Tal morfologia social aproxima-se das “configurações de casas” definidas por Louis H. Marcelin (1999) como espaços morais e econômicos de reprodução social.

Essa territorialidade não se restringe somente ao espaço da vizinhança. Todos os treze grupos domésticos (*lakou*) de Samson possuem ao menos uma pessoa vivendo em centros urbanos do país ou além das fronteiras nacionais. Essa mobilidade representa não só uma possibilidade de ascensão social, mas também uma estratégia familiar, já que a saída do espaço da família permite o estabelecimento de novos fluxos de bens e capital, garantindo novos recursos ao *lakou* e expandindo espaços relacionais. As casas que possuem familiares fora do país costumam dispor fotografias e bens que revelam esse trânsito. Além disso, um tópico importante da vida social da região são as conversas sobre os que estão fora e, em reencontros familiares, as experiências vividas pelos que partiram.

Migrar, contudo, não representa novidade alguma no contexto haitiano em geral. Se durante o século XIX, o país atraía imigrantes tanto em razão da constituição progressista que promovia liberdade e cidadania a qualquer negro que ali chegasse, como pelas oportunidades econômicas oferecidas a mercadores e investidores capitalistas (cf. Trouillot, 1989), é após a ocupação norte-americana (1915-1934) que a situação muda drasticamente. O êxodo rural e a migração tornaram-se gradativamente opções consideráveis, assumindo proporções maiores com a autoproclamação de François Duvalier como presidente vitalício e a promoção de uma rotineira violência de Estado, além do aprofundamento de crises no setor produtivo e de serviços, gerando desemprego e inflação. Como destaca Federico Neiburg (2013: 8),

[e]sses processos intensificaram-se nos anos 1970 e tomaram-se dramáticos a partir de 1986, acentuando-se a

cada novo golpe de estado, bloqueio econômico internacional e intervenção militar estrangeira.

Atualmente, nota-se na fala de moradores de Samson referências a lugares como Porto-Príncipe, Santo Domingo, Miami, Nova Iorque. Tais cidades tornam-se próximas, pois nelas vivem parentes que são parte do grupo doméstico.

Se esses espaços distantes se aproximam da comunidade local por meio de conversas e experiências partilhadas, o inverso também é observável por meio de uma conexão entre pessoa e seu grupo. O conceito que marca o pertencimento e localiza uma pessoa socialmente é a classificação de *moun lakou*, “pessoa do grupo doméstico”. Um *moun lakou* é alguém ligado por laços de parentesco – simbolizados por uma noção específica de um compartilhamento do “sangue” – a um grupo doméstico específico que compartilha uma série de responsabilidades e relações com parentes, com espíritos e com a terra e, mesmo não vivendo em co-residência com seus familiares, pertence àquele lugar (cf. Lowenthal, 1987: 152). Nesse sentido, o *lakou* acompanha a pessoa por onde ela vai e, com essa constante mobilidade, se transforma.

O simbolismo dos lugares de origem realiza-se, assim, não só enquanto um lugar fixo e imutável ou um substrato da memória, mas como um processo que age diretamente nas práticas sociais de atores em seu cotidiano de produção de novos espaços. Nesse ponto, novas e velhas localidades são constantemente reterritorializadas nas ações cotidianas daqueles que ficam e daqueles que se movimentam, tanto por meio da circulação de pessoas e coisas, como pelo entrelaçamento biográfico de espaços e eventos (Velasco e Gianturco, 2012:117). Contudo, a agência de outros seres nesses processos sociais é também central nesses processos.

O lugar dos espíritos

Na cosmologia local, os espíritos, denominados *jany* e *lwa*,⁶ são entidades próximas que vivem em intimidade com os vivos. Para alguns interlocutores, eles seriam os anjos rebeldes que foram expulsos do paraíso e, por isso, vivem em intimidade com os humanos. Diferente de figuras como Deus (*Bondye*), Jesus (*Jezi*) e o Espírito Santo (*Sentespri*), marcadas por uma transcendência que os coloca distantes dos dramas cotidianos, apesar da noção corrente de que nada foge à providência divina, tal como revela a expressão “se Deus quiser” (*si Bondye vle*), frequentemente enunciada no vale de Samson.

Sendo herdados de modo bilateral, mais ou menos como a terra e o “sangue”, esses seres são de responsabilidade coletiva do grupo doméstico. O termo que define a relação é “serviço” (*sèvis*) e os espíritos que a família deve “servir” (*sèvi*) são, em sua maioria, os espíritos que foram cultuados por ancestrais. Ou seja, cultuam-se não necessariamente os antepassados, mas os seres que os antepassados cultuaram.

A lógica da reciprocidade é o que orienta as relações de culto e troca entre humanos e espíritos. Isso nos leva ao célebre ensaio de Marcel Mauss (1991 [1923-1924]) dedicado às trocas primitivas. Entre as diversas formas de circulação de dádivas que criam compromissos e dívidas, o autor nos chama atenção para as trocas entre pessoas e outros seres, tais como os espíritos e deuses.

De fato, [pondera Mauss (1991:167)] são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo.

⁶ O alfabeto crioulo haitiano é composto por 14 vogais, entre nasais, não-nasais e semivogais. Entre elas o *an* |ā|, o *y* |j| ou |i| e o *w* |w|. A pronúncia de *jany* é próxima a *jã-i*, em português, e, para *lwa*, o som aproximado é o de *loa*. *Jany* é o termo predominante no norte, podendo encontrar ainda variações como *zanj*, *sen* ou ainda *djab* (traduzíveis como “anjo”, “santo” e “diabo”, este último sendo mais empregado por evangélicos, mas não sem passar por uma apropriação dos que cultuam tais espíritos). Quanto à diferença entre *jany* e *lwa*, o primeiro termo é predominante no norte do país, enquanto *lwa* são tidos como, a rigor, espíritos mais poderosos, mas que muito dificilmente dão as caras em uma cerimônia.

É com eles que se faz mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Mas, inversamente, é com eles que a troca é mais fácil e mais segura.

Essa observação, feita a partir da análise de um amplo material etnográfico, revela o caráter ambíguo e poderoso das relações que envolvem pessoas, ancestrais e espíritos. No contexto afro-americano aqui tratado, essa característica se confirma por uma participação ativa desses seres na sociabilidade local e na produção de espaços e territórios justamente por estarem atrelados a princípios hereditários e por estabelecerem uma conexão intersubjetiva com antepassados e vivos.

Em geral, *jany* e *lwa* apresentam contradições morais que ultrapassam divisões entre bem e mal, certo e errado. São seres caprichosos e exigentes, mas também solidários e generosos. Seu poder criativo equipara-se ao seu poder destrutivo. Com efeito, tais entidades participam ativamente do mundo manifestando agência em relações e ciclos de dádiva, na forma de ações frente a demandas por parte das pessoas e também por meio de cobranças e pedidos. Nesse ponto está a importância em haver alguém que possa mediar de modo privilegiado as atividades rituais e as relações entre espíritos e parentes, prezando por um bom convívio entre as partes, mantendo aberta a possibilidade de demanda quando necessária e realizando a tradução daquilo que é exigido. Assim, se as relações estão em um bom termo, os espíritos garantem felicidade, boa saúde e sucesso nas empreitadas dos humanos, tais como uma colheita farta, sorte em uma viagem e lucro no comércio.

A divisão interna dos espíritos faz-se em “nações” (*nanchon*), cada uma delas representando um *lwa* ou *jany* e possuindo ainda subdivisões. A tentativa de catalogá-los é a marca de estudos clássicos sobre magia e religião popular no Haiti, a que alguns autores denominam *vodou* (cf. Métraux, 1958).⁷ Contudo, a

⁷ O termo *vodou* é controverso e tem sido alvo de debates sobre sua real extensão semântica e seus usos políticos e identitários. Em Samson, como em

instabilidade desses seres revela uma multiplicidade compósita e dinâmica que diferencia nações de modo variável. Isso não implica necessariamente que não seja possível dar-lhes nomes e caracterizá-los: há muitos *Ti Jean*, muitas *Erzurlie*, muitos *Ogou*, muitos *Lebga*, mas todos são classificáveis a partir de características comuns. De fato, tais entidades apresentam traços antropomórficos e personalizados, possuem vontades, personalidades e gostos específicos.

Nas cerimônias em homenagem a um *jany*, é comum que durante o decorrer do dia espíritos diferentes tomem posse do feiticeiro (*oungan*), ou da feiticeira (*manbo*), alterando a performance cerimonial e abrindo novas formas de interação com esses espíritos. Além disso, não é só o *oungan* ou a *manbo* a serem possuídos, mas também outros presentes, compondo uma multiplicidade de *jany* manifestando-se em um mesmo evento. Durante o ritual, seja ele privado ou uma festa da vizinhança, pessoas podem ainda realizar consultas aos espíritos, oferecer-lhes presentes e realizar demandas.⁸

A variação sugere que haja sempre variabilidade, tanto de acordo com a nação, como na associação hereditária a grupos de descendência. Como pondera o antropólogo Gerald Murray, “[c]ada família, por exemplo, herda suas próprias *Erzulies*, seus próprios *Dambalas* e seus próprios *Ogouns*” (1980:301). Tal fato é importante quando se observa, em uma cerimônia, o cuidado com a separação da comida para cada nação, as cores específicas a ela associada – a ser portada no lenço (*mouchwa tèt*) da pessoa possuída – e a música a ser tocada para invocar os espíritos daquele tipo.

Jany e *lwa* podem habitar espaços do mundo dos vivos como rochedos, árvores ou mesmo casas expressamente

outras partes do país, *vodou* refere-se particularmente a um conjunto de danças acompanhadas por músicas e tambores. Sobre isso, ver Bulamah, 2013, cap. 3.

⁸ Para uma descrição detalhada desses processos de possessão e rituais de homenagem em uma localidade rural haitiana, ver o clássico texto de Lowenthal (1978). Para uma análise brilhante já em um contexto diaspórico, ver Brown (2001).

construídas para esse fim. Esses lugares são denominados *reposwa* e são tidos como espaços de passagem e transição. De fato, os espíritos vivem em um lugar referido como *Ginen* ou “embaixo d’água” (*anba dlo*).⁹ Esse é o local de origem do ancestral mítico originário, denominado *premye mèt abitasyon*, o primeiro morador/dono do povoado (ou *plantation*), figura normalmente associada ao primeiro escravo que chegou à região. Ele é o fundador do grupo de descendência, um parente apical para muitas pessoas do povoado que dele herdaram as terras, o “sangue” (*san*) e também os espíritos. Ademais, esse ancestral é considerado uma pessoa da *Ginen* (*moun Ginen*), tal como os *jany* e *lwa*. *Ginen* aqui é o termo utilizado para tratar do local de onde vieram os negros que, forçadamente desterritorializados durante a expansão colonial europeia, povoaram a ilha de São Domingos e se tornaram, durante todo o século XVIII, responsabilizáveis pela produção de 60% dos produtos tropicais que eram chegavam em solo europeu, sobretudo o açúcar.

A conexão entre *Ginen* e África ancestral pode ser explorada enquanto uma expressão espaço-temporal cujo conceito de cronotopo de Mikhail Bakhtin (1981) tentou dar conta. Tais espíritos, ao se manifestarem, trazem consigo a expressão de um tempo que se adensa e “ganha corpo” (numa referência direta ao passado, nesse caso) e de um espaço que se torna “carregado e sensível aos movimentos do tempo, do enredo e da história” (especificamente no âmbito performático dos rituais) (:84). Nisso, um espaço ancestral e o passado se atualizam e enchem o presente de sentido e possibilidade.

A correspondência entre *Ginen* e o mundo “embaixo d’água” traz à tona ainda uma metáfora comum entre as populações afro-americanas: a de um corte ou passagem a partir de uma experiência de trânsito marcada pela travessia de um rio

⁹ “Guinée” é o termo utilizado durante o período colonial francês em referência a certas partes de África. Sobre os diversos usos e a simbologia em torno da *Ginen* no Haiti e possíveis eixos analíticos, ver Beauvoir & Dominique, 2003 e Richman, 2005. A pronúncia de *Ginen* aproxima-se à de “Guiné”, em português.

ou uma grande porção d'água, cujo grande símbolo é a travessia atlântica da Passagem do Meio. O retorno a esse lugar de origem é o fim da vida, sendo a *Ginen* o destino dos mortos da família (*lemò*), se seguidos os devidos preceitos rituais.

A participação dos espíritos na sociabilidade local revela-se então no plano de um movimento que se faz necessário para manutenção de um convívio próximo e constante entre pessoas e espíritos (cujo ápice é um ritual funerário que tem como objetivo a união em um mesmo espaço). Por isso, evita-se a todo custo possíveis desagrados e infortúnios na relação, dando a essa economia os contornos de uma “economia moral” (Scott, 1976). Nesse sentido, toda troca está atrelada diretamente a noções de direito, justiça e solidariedade que se formaram historicamente.¹⁰ É nesse ponto que podemos entender tais movimentos e experiências como assentados ainda em uma memória e em uma percepção do tempo que se estabelecem por uma oposição entre um “tempo de movimento” e um “tempo do parado”. Antigamente, havia muita festa, muito mutirão, muita circulação e muito movimento; hoje, as pessoas concebem sua vida como mais parada: não há mais mutirões, as pessoas se ajudam menos e as festas não são mais tão animadas.

Um outro ponto importante da sociabilidade local são as músicas e cânticos entoados durante as cerimônias e rituais ou em momentos de trabalho coletivo. O tema do movimento é marcadamente presente, constituindo um tropo que se realiza em referência a caminhos, rotas e superação de barreiras. Numa música gravada durante as celebrações das festas patronais, explicita-se um diálogo com Ogou Fèray, também denominado São Tiago Maior, espírito guerreiro e protagonista da emancipação do país, no qual se expressa o valor do movimento:

¹⁰ Sobre o debate entorno da economia moral e de noções sócio-históricas de direito, pobreza e justiça, ver Thompson, 1998; Scott, 1978; Sigaud, 1996 e, particularmente no Haiti, Thomaz, 2005.

Senjak o
Se ou ki mennen m isit
Pran ka mwen
Anmwe
Senjak Majè o
M va fè yon wout
Ann ale avè m, Senjak
M va fè yon wout o
Ou mèt tande tire
Piga ou vire gade
Ann ale avè m
Djab la o
Senjak Majè o
Ogou Fèray o

Ó, São Tiago
 Foi você quem me trouxe aqui
 Tome conta de mim
 Hosana
 Ó, São Tiago Maior
 Eu vou seguir um caminho
 Venha comigo, São Tiago
 Eu vou seguir um caminho
 Você pode escutar tiros
 Mas não pode se virar pra trás
 Venha comigo,
 Ó, diabo
 Ó, São Tiago Maior
 Ó, Ogou Fèray

É interessante notar ainda a alusão à Revolução Haitiana quando se diz que foi Ogou quem “me trouxe até aqui”, num reconhecimento do papel desse espírito nas guerras de independência (1791-1804) e também na menção aos tiros ouvidos enquanto se segue uma estrada, denotando a emancipação e o caminho à liberdade. Tais temas estão presentes ainda em músicas protestantes e em pregações que tratam sobretudo de disputas religiosas, veiculando imagens que definem outras religiões como barreiras e impedimentos a um caminho particular de devoção.

Ora, se os espíritos revelam um mundo de intensas (e necessárias) trocas e movimentos, tais experiências não se ausentam de uma interação com novas exigências situacionais, como é o caso da conversão ao pentecostalismo. Essa conversão resulta na condenação a uma série de danças e músicas que acompanham os momentos de trabalho coletivo, como é o caso do *mutirão (konbit)*, cujo caráter festivo foi descrito em etnografias clássicas como a de Melville J. Herskovits (2007), Rémy Bastien (1951) e Alfred Métraux (1958). O movimento, como veremos, é o canal de conexão com os espíritos. Evitá-lo passa então a ser uma necessidade quando se pretende fazer parte de uma nova religião.

Com isso em mente, o caminho que farei agora parte então de duas situações sociais, no sentido proposto por Max Gluckman (1987), pensando-as enquanto um momento privilegiado para a observação de conflitos e dinâmicas sociais que possam, por ventura, estar encobertas em um cotidiano de normalidade. São dois casos etnográficos que trazem importantes observações sobre o comportamento dos *jany*, sua relação com a família e seu protagonismo em ações no mundo. Começarei pela narrativa de um evento ocorrido em 2004. Os relatos colhidos são de moradores de Samson, um sendo o de Daniel, 23 anos, e sua mãe, Senhora Marie-Rose, mais conhecida como Senhora Andre (nome de casada), uma senhora de 42 anos, em cujo grupo doméstico eu vivi; e o outro de Edys, um jovem amigo de 22 anos. Vamos à narrativa.

As vontades de um *jany*

Em meados de 2004, uma das famílias da vizinhança de Samson tomou a decisão de cortar uma árvore que possuíam em um de seus terrenos. Era um carvalho frondoso, com raízes profundas e galhos ultrapassando a copa de outras plantas. Ali, aos pés da árvore, a família depositava presentes e oferendas aos espíritos, sendo um conhecido altar (*badji*) do grupo de descendência.

Conta-se que após a morte de um dos membros mais velhos de um dos grupos domésticos – uma feiticeira (*manbo*) da família –, houve a diminuição gradativa das oferendas e rituais ali realizados. Além disso, já havia algum tempo que boa parte dos parentes se convertera ao pentecostalismo, passando a frequentar a Igreja da Fé Apostólica de Milot. Esse movimento de conversão implica sempre uma restrição aos serviços realizados em homenagem a qualquer tipo de ser, pois a igreja associa tais espíritos ao demônio (*Satan*) e o contato com eles pode resultar em sanções aos que frequentam os cultos pentecostais.

De fato, a maioria dos moradores de Samson frequenta a Igreja da Fé Apostólica de Milot, uma entre as várias igrejas

pentecostais do centro urbano da região. A memória local do momento de conversão varia, alguns se dizem nascidos (*fèt*) na Igreja Apostólica, outros falam de uma mudança recente. Quando questionei meus interlocutores sobre o motivo da conversão, a resposta não variava muito. Como me confessou uma moradora de Samson, “quando um feiticeiro não consegue te ajudar; você gasta muito dinheiro e nada: é nessa hora que você se converte”.¹¹

Assim, em 2004, como os rituais em torno da árvore daquela família haviam diminuído o passo e vislumbrando a possibilidade de obter algum dinheiro, a família decidiu cortar o carvalho e vendê-lo. Nesse ponto, as versões colhidas se desencontram: para Senhora Marie-Rose e Daniel, a decisão foi tomada de modo coletivo, motivada unicamente por um interesse econômico explícito; já para Edys, a família foi involuntariamente tomada por uma *vizyon*, uma espécie de deslumbramento frente à beleza da árvore e à possibilidade de lucrar com sua comercialização.

De todo modo, seja qual for o motivo real, a árvore foi cortada mediante a decisão de uma parte dos parentes. O dinheiro dali tirado foi imenso, “até as raízes foram cerradas, tão grande era a árvore!”, afirmou Senhora Marie-Rose.¹² Avalia-se que a soma total beirou os 2.500 dólares haitianos (cerca de 12.500,00 gourdes, a moeda local, ou US\$ 312,50), conseguidos com a venda de placas de madeira para se fazer móveis e construções, e dos galhos e raízes para serem transformados em carvão. O dinheiro obtido foi então dividido entre os membros da família.

Com o passar do tempo, infortúnios foram acontecendo com uma regularidade tal que a suspeita de ser uma razão mágica

¹¹ A observação dessa camponesa ecoa algo descrito pelo antropólogo Alfred Métraux em seu trabalho sobre religião e magia no Haiti, para quem a conversão ao protestantismo não ocorre em busca de uma religião mais pura ou mais acolhedora, mas é motivada por um medo de espíritos e a busca por um “círculo mágico de proteção” (Métraux, 1958:311-317).

¹² As citações que seguem são também de Senhora Marie-Rose. Edys apresentou uma versão menos detalhada, mas que compõe a narrativa geral.

passou a ser um palpite certo. Os infortúnios eram graves: dois parentes, entre os mais dedicados outrora a dar comida ao *jany*, faleceram e outro começou a ter uma grave infecção urinária. Sempre que este último ia ao médico para realizar uma cirurgia, sua pressão sanguínea atingia níveis elevados, impossibilitando uma intervenção. “Deram-lhe um cateter e cada vez que ele queria fazer cirurgia, sua pressão subia alto”.

Frente à suspeita e à ineficácia dos médicos, a família resolveu então consultar uma *manbo*. A escolhida foi Lina, parente da Senhora Marie-Rose. Durante a consulta oracular (*limyè*), “o *jany* Severin Pyè subiu na cabeça de Lina e disse que lhe haviam roubado sua casa. Agora, cabia a eles construir uma nova casa para o espírito, caso contrário, o *jany* faria as raízes da árvore crescerem por todos seus corpos”. A árvore era, na verdade, a moradia do *jany* Severin Pyè, um dos espíritos que a *fanmi* venerava há gerações. Perdida sua casa, o *jany* agora buscava vingança até que sua morada lhe fosse restituída. Além disso, a árvore correspondia a uma casa de três andares feita de tijolos. Ao final da consulta, Severin Pyè pediu para a família realizar uma cerimônia (*seremoni*), plena de comida, na qual o *jany* apontaria o local para a construção de sua nova casa.

O descontentamento do *jany* é correntemente entendido como uma “fome” do espírito, causada justamente por uma negligência do grupo de descendência. Quando cortaram a árvore, parentes começaram a morrer ou sofrer enfermidades em episódios seriados, consequência da “fome do *jany*”. Sua ação se resume na frase: “O *jany* começou a comer as pessoas”. As cerimônias em homenagem a tais entidades são denominadas genericamente de “alimentação do espírito” (*manje jany*) e toda ação do espírito que cause aflição às pessoas é descrita como uma “fome” cujo efeito é a destruição do corpo dos vivos. Como resume Karen Richman, a alimentação “é a metáfora englobante” (2005:157). Nota-se aqui que o simbolismo e a materialidade da alimentação são centrais não só para as relações entre pessoas, mas também para a sociabilidade local como um todo, inclusas as relações com os espíritos.

Assim, durante a cerimônia, realizada nos arredores do local onde outrora repousava a árvore, havia comida, bebida e música, dispostos e organizados de tal modo a tornar esses prazeres disponíveis ao *jany*. A movimentação era tamanha que não houve pessoa em Samson, criança ou adulto, que tivesse ficado em casa. Com o avançar das horas e a manutenção de um ânimo entre os presentes, chegou-se a um estado de “calor” denominado *chofe*: uma alteração sensível que possibilita a manifestação de espíritos por meio de possessões e aparições.¹³

Como contraponto, em uma cerimônia pentecostal o pastor frequentemente marca a diferença entre os que “estão com Deus” e os que estão envolvidos com espíritos ou, como se costuma qualificar, com “coisas satânicas” (*bagay satanik*). Essa diferença é inclusive explicitada numa contraposição entre movimento e estagnação. Em um velório, por exemplo, é comum que o pastor peça contenção das emoções dos presentes, que, tristes, tremem, gritam e, muitas vezes, se jogam ao chão. Efetivamente, a falta de autocontrole e a exaltação são a porta de entrada à possessão de espíritos. Na igreja pentecostal, evita-se ao máximo a criação desse clima caloroso de excitação e movimento.

Voltando à cerimônia que buscava a reparação pela ofensa ao *jany*, no momento em que o “calor” foi suficiente, o *jany* então surgiu sob a forma de uma cobra: um animal imenso (*gwo koulèv*) e cheio de brincos (*zanno*). Sua aparição foi rápida: agarrando uma garrafa de *kola* (líquido aromático utilizado especialmente em tais cerimônias), dirigiu-se a um buraco, apontando assim o local onde gostaria de ver sua casa montada. Tal sequência de atos representou o estado emocional do *jany*, que, como contam, por ter agarrado a garrafa de bebida, demonstrou com isso estar contente. O suficiente para tranquilizar as pessoas daquela *fanmi* e todos de Samson.

Em poucos meses, através da organização de mutirões (*konbit*) periódicos, contando com a ajuda dos vizinhos, a casa de tijolos estava pronta. A existência de outros dois andares foi

¹³ Sobre o *chofe*, ver também Lowenthal, 1978 e Brown (2011:136).

negociada em troca de uma divisão da casa em cômodos e da manutenção da limpeza do lugar, algo feito até hoje. Em meio a tantas casas de taipa em Samson, aquela é a única feita de tijolos e o contraste é facilmente notado. O terreno onde antes estava a árvore tornou-se um espaço familiar sagrado e inalienável (*demambre*), com árvores crescendo sem a intervenção da família e dos vizinhos, pois ninguém ousa trabalhar naquela área nem fazer dali um local de lazer. Senhora Andre, Daniel e Edys afirmaram ainda que os gastos com a construção da casa totalizaram 2.500 dólares haitianos, a mesma soma adquirida com a venda do carvalho onde morava o *jany*.

Compromissos e responsabilidades familiares são herdados segundo os mesmos princípios que regem as transmissões de heranças como a terra e o “sangue”, compondo aquilo que se denomina *eritaj* (herança). Se a conversão religiosa pode representar uma tentativa de se retirar do plano de relações com espíritos, ela também implica uma ruptura com moralidades e compromissos próprios ao universo familiar, cujos valores representam uma forma de proteção contra perigos humanos e sobre-humanos. Assim, como mostra o caso aqui relatado, rupturas no ciclo de compromissos e qualquer atentado contra uma situação dada, no caso, a moradia do *jany*, pode resultar no desencadeamento de ações fatais contra os parentes, exigindo novas soluções e novos arranjos. A conversão religiosa não resulta em uma ruptura ou uma passagem a uma nova condição social excluída das relações próprias à “família”. Continua-se ligado aos antepassados e aos espíritos que eles serviram; continua-se assim envolvido em uma série de trocas e compromissos.

Um outro caso, ocorrido no seio da família de Senhora Marie-Rose, pode trazer observações importantes sobre as ações dos espíritos, a intersubjetividade e os modos contemporâneos de dar conta de responsabilidades frente a novos arranjos e interesses.

“Uma parte em Deus, uma parte de servidores”

Na casa de Senhora Marie-Rose, tanto sua família quanto a de Senhor Andre, seu marido, são grupos que tradicionalmente serviram *jany*. “Eles eram grandes servidores”, confiou-me certa vez Marie-Rose. Ela lembra-se bem dos cultos e da importância dos espíritos na história de sua família. Seu pai era um “servidor” (*sèvite*) localmente conhecido, alguém que dava grandes festas em homenagem aos *jany*; além dele, seu tio-avô era um importante *oungan* de Milot e sua irmã mais nova desde pequena demonstrava as qualidades de uma *manbo*. Contudo, nem toda a família participava diretamente desses cultos. Senhora Marie-Rose possuía uma madrinha (*marenn*) que, diferente de outros parentes, frequentava uma igreja protestante no burgo de Milot. Foi ela mesma quem levou Marie-Rose às suas primeiras incursões aos mercados da região, ensinando-lhe as diferentes modalidades de fazer comércio (*fè konmès*), a lidar com o dinheiro, com a clientela (*pratik*) e com os modos de compra e venda a crédito.¹⁴

Sua madrinha, além de ajudá-la a tornar-se mercadora, foi quem a levou aos primeiros cultos protestantes na Igreja Apostólica de Milot. Ali, Senhora Marie-Rose aprendeu sobre a vida e seus percalços, sobre os destinos dos mortos, sobre como estar próxima a Deus e, sobretudo, como afastar-se de certas responsabilidades herdadas com relação aos espíritos.¹⁵ Contudo, abster-se das responsabilidades que se herda não é algo simples.

¹⁴ O tema das associações entre mulheres é um dos pontos fortes das pesquisas sobre o Caribe, em geral, e o Haiti, em particular. A discussão sobre matrifocalidade feita por Raymond T. Smith é um clássico que questiona a fundo noções de desvio e norma no tratamento científico das “famílias negras”. Como pondera Trouillot (1992:25-26) em seu balanço sobre os estudos caribenhos, “a seu modo, estudos de parentesco no Caribe sempre foram estudos de gênero, e sempre insistiram que gênero é uma via de mão dupla”. Sobre o tema das conexões entre estudos de gênero e migrações e os novos olhares sobre interseccionalidades, ver Herrera, 2013.

¹⁵ Ao questionar pessoas sobre se elas serviam *jany*, uma resposta comum era “*mwen pa ladan*” (não faço parte disso ou, literalmente, não estou dentro disso), seguida da frase “*se nan Bondye mwen ye*” (é em Deus que estou).

No início de 2011, com 15 anos de idade, Milane, filha de Senhora Marie-Rose, foi morar com sua *marenn* na cidade de Cabo Haitiano, capital do departamento do norte, a cerca de 18 km de Samson. Em troca de pequenos serviços domésticos prestados à madrinha, ela passou a frequentar uma boa escola. Tudo corria bem até que Milane começou a ter desmaios recorrentes sem uma razão manifesta. Médicos foram consultados e nenhuma conclusão precisa foi alcançada. Sem saber muito o que fazer, a madrinha retornou a afilhada aos cuidados dos pais.

Senhor Andre e Marie-Rose, por sua vez, levaram Milane à Igreja Apostólica de Milot. Ali, tentaram controlar seus desmaios por meio de rezas e cultos, mas a filha não apresentava melhora e se mostrava resistente a frequentar a igreja. Com a continuidade dos desmaios, Marie-Rose resolveu consultar sua irmã *manbo*. Algum tempo depois da consulta, a *manbo* veio à casa de sua irmã com a novidade de que Milane havia sido reclamada (*reklame*). Era desejo dos *jany* da família que ela se tornasse uma *manbo*. Tal fato explicava os desmaios repentinos: eram manifestações desses espíritos. Doravante, a família precisaria juntar dinheiro para pagar a iniciação (*demach*) de Milane, caso contrário, ela poderia ficar doente, louca ou até morrer.

Os *jany* herdados bilateralmente dos ancestrais de Senhor e Senhora Andre eram agora de responsabilidade coletiva do *lakou*. A eles, o grupo doméstico tinha de responder, participando de ciclos de oferendas e demandas, dádivas e obrigações, sendo que a não observância do culto regular a eles dirigido poderia resultar em uma punição aos membros da família. A força dos *jany* da família supera a decisão individual, ou mesmo coletiva, de rompimento com relação a tais laços. A questão passa a ser quem do grupo de descendência levará adiante tais responsabilidades.

Na geração de Marie-Rose, uma de suas irmãs havia sido reclamada e tornou-se uma *manbo*. Como a continuidade não deve ser interrompida, cabia também à geração seguinte dar conta desses espíritos. Mais do que isso, desimplicar-se completamente não é algo totalmente desejado. Se não era a Senhora Marie-Rose a levar à frente tais obrigações, alguém entre seus filhos seria

escolhido. Marie-Rose me contou essa história com um tom de seriedade e preocupação, que, entretanto, não me parecia traduzir adequadamente a complexidade da situação. Ao mesmo tempo em que reclamava do dinheiro a ser gasto com a iniciação da filha e de seu descontrole, ela se esforçava para que essa iniciação seguisse bom curso.

Milane, mais conhecida como Lolit, seu apelido de infância (*ti non gate*), é a penúltima filha do casal. Senhora Marie-Rose conta que desde pequena ela era a filha menos comportada. Ela faltava à escola e pouco ajudava nos afazeres do grupo doméstico. Além disso, ao levar uma bronca, ela caía ao chão inconsciente, assustando a mãe. Esse comportamento, assim como uma rebeldia prematura, conferiram-lhe a qualificação de *moun fou*, "pessoa louca", alcunha pela qual é conhecida não só entre parentes, mas também por diversas pessoas da vizinhança e de Milot.

Durante o tempo que vivi em Samson, a postura de Lolit era de notável liberdade. Ela ajudava nas tarefas do *lakou*, mas o fazia quando lhe conviesse; ela frequentava a escola, mas se atrasava ou pagava para que um motoqueiro a levasse. Além disso, seu acesso aos recursos da família era facilitado, pois ela tinha de pagar os gastos de sua iniciação, a qual incluía o pagamento pelos serviços de sua tia *manbo* que a transmitia os "segredos" (*sekrè*) daquelas práticas, além de uma série de oferendas e objetos rituais como comida, bebidas, velas e lenços de cabeça (*mouchwa tèt*), cada cor representando um *jany* específico, a começar por treze espíritos. Em razão desses gastos, a relação entre mãe e filha era conflituosa e Senhora Andre temia ainda que se não desse dinheiro à filha, ela viesse a lhe fazer mal: "O que eu posso fazer? Ela pode me matar se eu não lhe der dinheiro".

Contudo, essa relação se mostrou gradativamente ambígua. Senhora Andre fornecia o dinheiro e se interessava pelo estágio da iniciação de Lolit. Dado momento, então, questionei Marie-Rose sobre a vantagem de ter um membro da família em contato com os *jany*. Ela pensou um pouco, e, com um tom de resignação, mas

admitindo a importância do fato, disse: “É assim a família: uma parte em Deus, uma parte de servidores”.

Tal situação atraiu minha atenção para o modo como magia e religião se entrelaçam com o parentesco. Acompanhar a iniciação de Lolit me parecia uma oportunidade e tanto. Contudo, meu tempo em campo acabaria antes da previsão do fim de seu ensinamento. Conversando com Lolit sobre sua iniciação, ela sugeriu algumas vezes que o processo seria mais rápido caso ela tivesse acesso a mais recursos, sugerindo que eu lhe ajudasse na empreitada. Dispus-me então a contribuir com US\$ 40,00, o equivalente a 1600 gourdes. A quantia, contudo, foi insuficiente para antecipar a finalização do processo.

Recorrentemente, faz-se uso da magia (*maji*) com finalidades diversas. Há rituais e magias de proteção a recém-nascidos contra figuras malignas como vampiros e metamorfos (os *lougawou*). Há também magias de cura, de proteção às roças e outras com o objetivo de atrair sorte, prosperidade e amor. Magias com o intuito claro de fazer o mal (*mechanste*) são também comuns e podem ser feitiços enviados, como as *ekspedisyon*, ou magias por contágio, denominadas *batri*, deixadas no trajeto daquele a quem se objetiva fazer o mal. Nesse sentido, a magia se estrutura enquanto a manipulação de forças que podem ser consideradas benéficas (no caso das magias de cura e proteção) ou maléficas (*mechanste* ou *maji nwa*). Tais potencialidades estão disponíveis aos especialistas, denominados *manbo* (feminino) e *oungan* ou *bòkò* (masculino) que trabalham com magia e possuem contato direto com *jany* e *lwa*.

Autores clássicos como Rémy Bastien (1951), Rhoda Métraux (1951) e J.-B. Romain (1959) falaram de uma conjunção entre o responsável pelos cultos e conexões com os espíritos da família e a pessoa mais velha viva do grupo doméstico, normalmente uma figura masculina de autoridade. Contudo, essa conjunção sofreu alterações em razão do avanço do pentecostalismo nas últimas décadas e de fatores econômicos como migrações e pressão sobre a terra. Soma-se a isso ainda os momentos específicos de perseguição a práticas religiosas e

culturais, as conhecidas campanhas anti-supersticiosas levadas a cabo pelo governo e por autoridades estrangeiras em finais do século XIX e durante a década de 1940 (cf. Ramsey, 2011). Gradativamente os saberes mágicos e tradicionais autonomizaram-se do espaço familiar, sofrendo uma especialização notada em diferentes regiões do Haiti por autores como Murray (1980:302), Richman (2005: cap. 6) e Beauvoir e Dominique (2003:185-6).

Em Samson, o conhecimento sobre magia é bastante difuso e rituais mágicos são ainda levados a cabo no interior de um grupo doméstico. Mas isso não implica que não haja uma concentração do saber mágico nas mãos de especialistas. Ao redor da região de Samson, há sete templos religiosos e mágicos, as *kay bòkò*.¹⁶ São nesses lugares onde se realizavam consultas oraculares, denominadas *limyè*, ou rituais e magias de cura, tais como chás e banhos de folhas (*fèy*), além de amarrações amorosas e o envio de feitiços a um inimigo.

Nas *kay bòkò* são realizadas também festas em homenagem a *jany* específicos, enquanto retribuições pessoais ou coletivas a um pedido realizado, ou ainda como parte de um calendário de festas. Contudo, *manbo* e *ougan* não vivem somente de seu trabalho ritual e mágico. Apesar de receberem retribuições, dinheiro e prestígio pela realização de curas e outras magias, a atividade mágica é, muitas vezes, esporádica. Feiticeiros e feiticeiras são camponeses comuns que trabalham nas roças e nos mercados e participam dos ciclos de reciprocidade locais. Apesar disso, é corrente a noção de que *ougan* e *manbo* possuem muito dinheiro.

No contexto em questão, poderíamos ser levados a pensar na noção de “bem limitado”, tal como trabalhada por George Foster (1965). Segundo o autor, sociedades camponeses possuem

¹⁶ Na literatura especializada, predomina o termo *ounfò* para designar tais espaços (Métraux, 1958; Beauvoir e Dominique, 2003). Em Milot, é mais corrente ouvir a designação *kay bòkò*, literalmente “casa do feiticeiro”, tanto para templos dirigidos por uma *manbo* quanto por um *ougan*. Sobre essa diferenciação, ver Price-Mars, 2009 [1928]:129.

uma ideia de escassez dos recursos que embasa uma visão de mundo no qual só se consegue prosperar à custa do prejuízo de outrem. Esse argumento, contudo, enfatiza uma característica própria à noção econômica moderna (e particularmente capitalista) de que a economia é a gestão de recursos limitados.¹⁷ Se é fato que, como concebia um interlocutor, “o dinheiro acabou no Haiti”, os recursos não são percebidos como finitos e nem o seu acesso. Entre os grupos domésticos, há diferenças socioeconômicas relativas ao acesso à terra, à capacidade produtiva dos membros do grupo doméstico e, podemos adicionar, ao fluxo de bens e capital de familiares morando no exterior. Assim, como pequenas unidades produtivas, os *lakou* estão sujeitos às variações sazonais, ao mercado, às disputas e alianças locais e às pressões do Estado. O que importa, de fato, é o respeito a uma “economia moral”, ou seja, à forma como os bens são produzidos, distribuídos e trocados ao modo como diferentes capitais são acumulados por pessoas e seus grupos domésticos.

Em Samson, todos sabem da vida de todos: o que produzem, quantas cabeças de gado possuem, seus ganhos, quantos filhos têm, onde estão e quais lugares, igrejas e mercados frequentam. Toda atividade que possa gerar desconfiança é evitada e toda forma de ascensão econômica não reconhecida socialmente gera uma série de rumores e acusações. Nesse sentido, a manutenção de uma austeridade econômica é a vertigem dos moradores de Samson e a inveja, fator socialmente relevante, um motor de conflitos e disputas. É bastante atual a observação de Rémy Bastien (1951: 44-45), para quem,

[s]egundo as crenças do campesinato, é tão fácil esterilizar um terreno, mandar pragas, matar o gado ou as gentes, que resulta menos custoso cultivar a amizade do vizinho do que provocar seu ódio ou avareza.

¹⁷ Sobre essa crítica, ver Taussig, 2010: 40-41.

Quando se desconfia que a morte ou a doença de alguém, sobretudo a de um jovem, não foi obra da intervenção divina, consultar-se-á feiticeiros da família e da vizinhança à procura de pistas para encontrar os culpados. Aliás, a morte de um jovem dificilmente pode ser atribuída à escolha de Deus (*Bondye*). Para um morador de Samson, é *Bondye* quem tira a vida da pessoa segundo um princípio de que nada escapa à sua vontade. Porém, há a convicção clara de que o ato só foi efetivado por obra da maldade dos homens com o intuito particular de tornar o morto, zumbi. Para os frequentadores da Igreja Apostólica de Milot, tal justificativa é encontrada na Bíblia, no Salmo 90, versículo 10:

Os dias da nossa vida chegam a setenta anos, e se alguns, pela sua robustez, chegam a oitenta anos, o orgulho deles é canseira e enfado, pois cedo se corta e vamos voando.¹⁸

Encontrados os culpados, a busca por vingança é iniciada, privilegiando-se sempre a morte de alguém cuja posição estrutural na família é similar àquela ocupada pela pessoa assassinada: se era o filho mais velho, morrerá o filho mais velho do outro; se era a filha mais nova, morrerá a filha mais nova do outro. As perdas e os sentimentos daí advindos devem se equilibrar, sem que uma família tenha perdido ou sofrido mais que a outra. Mas, como toda troca, o equilíbrio tende a ser sempre dinâmico.

Não foi Senhora Marie-Rose nem Senhor Andre os que se dedicaram à magia, mas na geração seguinte será um de seus filhos, ou melhor, dois, já que segundo sua irmã *manbo* há ainda um outro filho ou filha a ser reclamado(a). A Lolit e esse outro filho caberá o papel de proteger o grupo doméstico contra possíveis bruxarias prejudiciais, *ekspedisyon* ou *batri*, ou, caso seja preciso, vingar a morte de alguém, sem a necessidade de recorrer a um *oungan* ou *manbo* externos à sua família (o que resultaria em uma série de despesas econômicas e possíveis sanções por

¹⁸ Tradução a partir da Bíblia em crioulo haitiano financiada pela *Société Biblique Haïtienne* (parte da *United Bible Societies*), publicada em 1985.

parte da igreja). Como resumiu Daniel, irmão mais velho e assíduo frequentador da Igreja Apostólica de Milot, “Lolit pode proteger a casa, caso alguém envie uma magia ou nos faça algum mal”.

Diferente do caso da família que cortara a árvore de seu terreno, Lolit garantirá a continuidade dos serviços aos *jany* através da tradução de exigências e demandas, mantendo as relações e compromissos com os espíritos do *eritaj*, evitando possíveis desarmonias entre pessoas e espíritos. Mas não é só isso. Lolit é, de fato, a pessoa que conecta mais explicitamente os parentes vivos aos seus antepassados, possuindo em si, como observou Bastide para o contexto africano, “uma parte específica de sua linhagem” (1973:38). Ao circularem entre as linhas de descendência, os *jany* influem na composição da pessoa, no imaginário, na concepção do espaço e da história e trazem consigo generosidades e exigências ao mesmo tempo em que reforçam a importância de que as coisas não fiquem paradas, pois é preciso que haja trocas (e movimento) entre parentes, vizinhos e espíritos. Fazer circular e cultivar a troca é um valor moral atrelado a tais entidades, e isso deve ser cultivado mesmo face a novos câmbios e novas exigências. Nesse sentido, é possível entender a coerência da frase de Senhora Marie-Rose citada acima (“É assim a família: uma parte em Deus, uma parte de servidores”), resignada, mas ao mesmo tempo confiante.

Considerações finais: um lugar na história

As duas situações aqui descritas revelam o modo como o cotidiano de camponeses e camponesas norte-haitianos é constantemente interpelado por agências de diversas ordens. Enquanto seres da “Guiné” (*Ginen*), os espíritos revelam uma amplitude espaço-temporal que compõe o imaginário e o conhecimento dos moradores e moradoras de Samson. Desse modo, a dimensão local comporta espaços e tempos que vão além de um limite fronteiro ou imediato. Tais agências chamam nossa atenção para um mundo social permeado por relações que

precisam ser levadas em conta quando pensamos os inter cruzamentos e as diferentes escalas em jogo: o local, o regional, o global; o passado e o presente; mas sobretudo o movimento.

Assim, os espíritos e outros não-humanos, ao participarem de modo ativo da sociabilidade local e transnacional, não nos remetem a um mundo primitivo e autocentrado, mas falam de valores morais, de dimensões políticas e de formas e possibilidades de deslocamento. Valores construídos sob as bases de noções de liberdade e de autonomia formadas por processos históricos específicos.

Como em outros contextos pós-coloniais, o lugar da plantation é aqui uma questão central. O medo de um retorno ao cativo, a persistência do tema da Revolução em diversos momentos da vida social (assim como o papel dos espíritos nesses eventos) e uma percepção de certas formas de trabalho contemporâneo como análogas a formas de exploração no passado (construídas sobretudo pela mediação da figura do zumbi) revelam uma historicidade particular e nos convidam a comparações e aproximações com outros contextos – do próprio Caribe a regiões como a Zona da Mata pernambucana. Mas isso já é matéria para uma outra história.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. Forms of time and the chronotope in the novel. In: *The dialogic imagination. Four essays by M. M. Bakhtin*. Austin, EUA, University of Texas Press. Tradução de C. Emerson e M. Holquist, 1981, pp. 84-258.
- BASTIDE, R. Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine). In: *La notion de personne en Afrique Noire, Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique*, n° 544. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973, pp.33-43.

- BASTIEN, R. *La familia rural haitiana – Vale de Marbial*. Cidade do México, Libra, 1951.
- BEAUVOIR, R. e DOMINIQUE, D. *Savalou E*. Montréal, Porto-Príncipe, Les Éditions du CIDIHCA, 2003.
- BROWN, K. M. *Mama Lola: a vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley, EUA, University of California Press, 2001 [1991].
- BULAMAH, R. C. O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2010 [1964].
- COMERFORD, J. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, 8 (2), 2014, pp. 7-29.
- DALMASO, F. *Kijan moun yo ye? As pessoas, as casas e as dinâmicas de familiaridade em Jacmel/Haiti*. Tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2014.
- FOSTER, G. Peasant society and the image of the limited good. *American Anthropologist*, 67, 1965, pp.293-315.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na zulusândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo, Global, 1987 [1958], pp. 227-344.
- HERSKOVITS, M. J. *Life in a haitian valley*. Princeton, EUA, Markus Wiener Publishers, 2007 [1937].
- HERRERA, G. Gender and International Migration: Contributions and Cross-Fertilizations. *Annual Review of Sociology*, 39(1), 2013, pp.471-489.
- LOWENTHAL, I. P. Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti. *Journal of Anthropological Research*, vol. 34, n° 3, 1978, pp.392-414.
- MARCELIN, L.H. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, 6 (2), 1999, p. 31-60.

- MAUSS, M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1991 [1923-1924].
- METRAUX, A. *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard, 1958.
- MINTZ, S. Localization of Anthropological Practice: From area studies to transnationalism. *Cultural Anthropology*, 18 (2), 1998, pp.117-133.
- MURRAY, G. Population pressure, land tenure, and voodoo: the economics of Haitian peasant ritual. In: ROSS, E. (ed.) *Beyond the myths of culture*. Nova Iorque, Academic Press, 1980, pp. 295-321.
- NEIBURG, F. *Imaginary moneys and the Popular Economy in Haiti*. Artigo submetido a *American Ethnologist*. s/d.
- PRICE-MARS, J. *Ainsi parla l'Oncle*. Chicoutimi, CAN, Les Classiques des Sciences Sociales, 2009 [1928].
- RAMSEY, K. *The spirits and the law: vodou and power in Haiti*. Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- RICHMAN, K. *Migration and Vodou*. Gainesville, EUA, University Press of Florida, 2005.
- ROMAIN, J.-B. *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens: travaux pratiques d'ethnographie sur la region de Milot à l'usage des étudiants*. Porto-Príncipe, Imprimerie de l'État, 1959.
- SCOTT, J.C. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven and London, Yale University Press, 1976.
- SIGAUD, L. Direito e coerção moral nos engenhos. *Estudos históricos*, 18, 1996, pp.361-388.
- TAUSSIG, M. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo, Ed. Unesp. 2010. Tradução de Priscila Santos da Costa,
- THOMAZ, O.R. Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality. In: REIS, E. e MOORE, M. (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. Londres/Nova Iorque, Zed Books, 2005, pp. 127-155.
- _____. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In: TRAJANO FILHO, W. (org.) *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília, ABA Publicações, 2012, pp. 221-237.

- THOMPSON, E.P. *Costumes em Comum*. São Paulo, Companhia das Letras. Tradução de Rosaura Eichemberg, 1998.
- TROUILLOT, M.-R. *Haiti: state against nation. The origins and legacies of duvalierism*. Nova Iorque, Monthly Review, 1989.
- _____. The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory. *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, pp. 19-42.
- VELASCO, L. e GIANTURCO, G. Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica. In: VELASCO, L. e ARIZA, M. (orgs.) *Métodos cualitativos y sus aplicacion empírica: Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México, DF, UNAM, 2012, pp. 115-150.
- WEBSTER, David. *A sociedade chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique 1969-1976*. Lisboa, ICS, 2006.