

CLACSO
#58

RED DE POSGRADOS
DOCUMENTOS DE TRABAJO

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

Rodrigo C. Bulamah

2015

Bulamah, Rodrigo C.

Um lugar para os espíritos : os sentidos do movimento desde de um povoado haitiano / Rodrigo C. Bulamah.
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2015.
Libro digital, PDF - (Red CLACSO de posgrados / Gentili, Pablo; Saforcada, Fernanda)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-722-116-9

1. Alivio de la Pobreza. 2. Ley de Migraciones. I. Título.
CDD 302

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 |

<clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>



Colección Red CLACSO de Posgrados en Ciencias Sociales

Directores

Pablo Gentili y Fernanda Saforcada

Red de Posgrados en Ciencias Sociales

Coordinador

Nicolás Arata

Asistentes

Inés Gómez, Denis Rojas, Alejandro Gambina

Área de Acceso Abierto al Conocimiento y Difusión

Coordinador Editorial

Lucas Sablich

Coordinador de Arte

Marcelo Giardino

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, Unicamp. Trabalho de conclusão da Segunda Escuela MIGRARED, 2013.

Las opiniones vertidas en este documento son exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente expresan la posición de CLACSO.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Red de Posgrados

ISBN 978-987-722-116-9

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Resumo

Este texto propõe uma abordagem sobre como pensar o protagonismo de espíritos e outros seres não-humanos tanto no âmbito das sociabilidades, como no papel que tais entidades exercem na construção de conceitos e reflexões sobre o movimento. Por meio de uma análise de duas situações sociais, busco trazer à tona uma sensibilidade política e uma profundidade histórica que envolvem diferentes agências e seres e constituem uma cultura política própria aos moradores do povoado e àqueles que se movimentam. Espera-se, com isso, contribuir com os estudos sobre migração e mobilidade, chamando a atenção para as formas como os próprios agente constroem essas práticas em uma chave histórica e estrutural, cuja matriz contribui para o enfrentamento de situações contemporâneas.

Palavras-chaves: Haiti, mobilidade, vodou, espíritos (jany e Iwa), antropologia e história.

Introdução

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’ e interagem diretamente com humanos. Em uma vizinhança, encontram-se facilmente objetos dispostos nas proximidades de árvores e cursos d’água cujo objetivo é a prestação de homenagens a tais seres, numa manutenção regular de trocas embasadas numa linguagem de reciprocidade e afiliação. Em outros casos, ritualizam-se tais relações, criando um momento privilegiado de contato e troca entre humanos e espíritos.

Muito se escreveu sobre a história desses seres e sua conexão com práticas mágico-religiosas locais (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 para além das fronteiras nacionais. É no trabalho de Jean Price-Mars que encontramos uma primeira elaboração dessa proposta, ao chamar a atenção para o modo como os espíritos vivem “em estreita intimidade

com os humanos” (: 45).¹ Mais recentemente, Karen McCarthy Brown destacou a importância dos espíritos na vida cotidiana de pessoas e comunidades transnacionais. 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 recente 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 espaços sociais e através do uso de diferentes materiais, Richman revela de que modo 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 se pretende com este texto é propor uma abordagem sobre como pensar os espíritos tanto no âmbito das sociabilidades de haitianos e haitianas, como no papel que tais espíritos exercem na construção de conceitos e reflexões sobre o movimento. O esforço está em trazer à tona uma sensibilidade política e uma profundidade histórica que envolvem diferentes agências e seres e constituem uma cultura política própria aos moradores do povoado e àqueles que se movimentam. Espera-se, com isso, contribuir com os estudos sobre migração e mobilidade, chamando a atenção para as formas como os próprios agentes entedem essas práticas em uma chave histórica e estrutural, cuja matriz contribui para o enfrentamento de situações contemporâneas.

Esta proposta se constrói a partir de um trabalho de campo realizado entre janeiro e abril de 2012, no povoado rural de Samson, 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.³ 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 por mim empregada, “fazer pesquisa” (*fè rechèch*) passou a ser algo que meus interlocutores concebiam como seu próprio trabalho, 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 em uma busca por trabalhos de tradição antropológica

1 Ao falar dos espíritos, grafados por Jean Price-Mars como *loi*, *Anges* e *Saints*, o autor pondera que os cultos locais possuem suas leis (*lois* em francês) assim como o catolicismo, às quais as pessoas devem o devido respeito e veneração. Nesse esforço universalista, ele mesmo pondera: “O fato que o culto do vodou emprega à sua maneira tais termos para exprimir uma das modalidades essenciais de sua fé, não é tão banal quanto se possa crer.” (Price-Mars, 2009 [1928]: 129). Salvo quando indicado, as traduções são minhas.

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). Seus escritos me ajudaram a refletir sobre a mobilidade, a migração e o transnacionalismo a partir de concepções locais que se relacionam diretamente com escalas regionais e globais. Destaco ainda o importante trabalho de Kate Ramsey (2011) sobre os episódios históricos de perseguição a práticas rituais populares no Haiti. Um dos méritos da autora está em mostrar as correlações entre política, família e religião e o modo como formações espirituais afro-haitianas corporificam concepções de lei e justiça.

3 O caminho que fiz até o norte foi descrito no capítulo introdutório de minha dissertação de mestrado. Além disso, o primeiro capítulo daquele texto é dedicado a uma discussão sobre a noção de família e de grupo doméstico no Haiti. Este texto é uma reelaboração mais detalhada de alguns temas e situações tratados no terceiro capítulo. Ver Bulamah, 2013.

centrados nas relações entre magia e espíritos, mas também em uma elaboração descritiva e analítica particularmente atenta ao modo como os atores constroem seu conhecimento e experienciam dinâmicas e processos sociais.⁴

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 a de propor formas 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

Entre os meses que vivi em Samson, era 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. Muitos 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 conhecidas como *taptap*. Há também crianças circulando entre as casas, comida sendo levada de uma casa para outra e uma grande quantidade de histórias e causos, ou *ti koze* como se diz localmente.

Cruzar com essas pessoas em trânsito implica em 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?” (*E fanmi a ou?*) pode ainda replicar a primeira. Estas são expressões que aproximam pessoas, ao mesmo tempo em que denotam uma polissemia do próprio termo *fanmi*, que pode ser traduzido como “família”, mas também “vizinho”, “compadre”, “parente” ou até mesmo significar uma humanidade comum.⁵

Para ser “parente” (*fanmi*) no sentido amplo, ou seja, não só consanguíneo, mas também amigo ou vizinho, é importante, sempre que possível, visitar um ao outro. Uma visita implica em sentar-se na casa, conversar, contar “causo” (histórias), ouvir e comentar notícias de rádio, levar presentes e “comer junto”. A noção de “comer junto” é inclusive uma categoria sociológica de classificação de pessoas e grupos: aqueles com quem “se come junto” (*manje ansanm*) são parentes, amigos e vizinhos; aqueles com quem “não se come junto” (*pa manje ansanm*) 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*, que comportam as relações de vizinhança, de parentesco e de amizade (Webster, 2006). Tais dinâmicas envolvem não só casamentos, mas também relações de

4 Cabe aqui a citação de Khagram & Levitt (2008: 4), para quem, “[p]esquisas enfocando o local, que equacionam unidades micro-territoriais com comunidades micro-culturais, contribuem consideravelmente para a elucidação de fenômenos e dinâmicas transnacionais. Especialmente nestes tempos de um frenesi global, estas pesquisas nos lembram da autonomia potencial e da considerável importância da alteridade e pessoalidade de espaços-vividos. Essas pesquisas trazem à tona a importância de contextos socio-históricos e do perigo de fazer generalizações universalistas que deitam fora nuances críticas da diferença. Elas também demonstram a contínua importância da agência individual, do conhecimento local e das práticas culturais.” Além disso, a proposta de prestar atenção às 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 esta 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.

5 Sobre a polissemia do termo *fanmi*, ver Marcelin, 2012.

compadrio, troca de trabalho e relações advindas de práticas de nomeação (como os homônimos, localmente denominados *tokay*⁶), 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 (Candido, 2010 [1964]).⁷ Similar aos sítios, os *lakou* são pequenas casas organizadas no entorno de um espaço central, tal como um ‘pátio’ ou ‘terreiro’, conhecido também como *lakou*, e formado pela soma e delimitação de terrenos de cultivo, de pastoreio, espaços de mata, além de pequenas porções do terreno destinadas à homenagem (ou ‘serviço’, *sèvi*) aos espíritos de culto familiar. Os grupos domésticos que constituem uma vizinhança são redes de parentes e amigos que estão o tempo todo sendo feitas e desfeitas, não seguindo um padrão de aliança ou sucessão, mas respeitando certas dinâmicas de herança e a centralidade de um poder patriarcal. Tal morfologia da vida social aproxima-se das “configurações de casas” definidas por Louis H. Marcelin (1999) como espaços morais e econômicos de reprodução social.

Contudo, 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 é 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*. 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, quando no momento de 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 a liberdade 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.⁸ O êxodo rural e a migração tornaram-se gradativamente opções consideráveis, assumindo proporções maiores com a auto-proclamação 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 (2010: 14), “[e]sses processos intensificaram-se nos anos 1970 e tornaram-se dramáticos a partir de 1986, acentuando-se a cada novo golpe de estado, bloqueio econômico internacional e intervenção militar estrangeira.”⁹ Atualmente, nota-se na fala de moradores de Samson referências a lugares como Porto-Príncipe, Cidade do Panamá, Miami, Nova Iorque. Tais cidades tornam-se próximas, pois nela vivem parentes que são parte do grupo doméstico.

Em concordância com o que nota Ira P. Lowenthal para uma outra região haitiana (1987: 152), observa-se que mesmo não vivendo em co-residência com

6 O termo *tokay* tem origem no espanhol *tocayo*, que quer dizer pessoa com mesmo nome.

7 Em um outro trabalho, explorei as aproximações que podem ser traçadas entre a vizinhança ou o vilarejo rural haitianos e o ‘bairro rural’ descritos por Antonio Candido, em *Os parceiros do Rio Bonito* (2010 [1964]), obra dedicada à vida social dos caipiras da região oeste do estado de São Paulo. A ideia da ‘unidade mínima da vida social’ é também uma tentativa de aproximar o ‘sítio’ ao *lakou* haitiano.

8 Sobre o processo de independência e a montagem do ideário revolucionário, ver James, 2000 [1938]; Fich, 1990 e Dubois, 2005. Sobre a formação do estado haitiano, ver Trouillot, 1989.

9 “These processes intensified in the 1970s and became dramatic after 1986, accentuated with each new coup d’état, international economic blockade and foreign military intervention.”

os parentes do *lakou* de origem, a pertença mantém-se ligada à pessoa por meio de responsabilidades partilhadas e pela conexão com a terra, representada pelo ritual de enterrar o cordão umbilical do recém-nascido no pátio central do conjunto de casas que formam o grupo doméstico.¹⁰

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 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 outros familiares, pertence àquele lugar. Nesse sentido, o *lakou* acompanha a pessoa por onde ela vai e, com essa constante mobilidade, se transforma. Tal como nota John Comerford (s/d) para um contexto brasileiro de ampla mobilidade:

“Ao contrário de um ‘processo de urbanização’ ou uma ‘migração rural-urbana’, com tudo o que essas imagens implicam em termos de uma ‘grande narrativa’ pré-concebida, há evidências que permitem sugerir que estamos diante de configurações de casas em constante movimentação, atravessando distinções como ‘rural-urbano’ e se reapropriando de diferentes espaços e possibilidades de vida, transformando esses espaços em lugares morais e transformando lugares morais em condição de possibilidade de acesso a renda, a assistência estatal, a educação formal, a formas de defesa e refúgio, a facções políticas, a laços afetivos, a mercados matrimoniais.” (: 9)

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 (Gupta e Ferguson, 1992). 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 & Gianturco, 2012: 117). Contudo, é preciso ainda considerar a agência de outros seres nesses processos sociais.

O lugar dos espíritos

Na cosmologia local, os espíritos, denominados *jany* e *lwa*,¹¹ são entidades próximas às pessoas, diferentemente de figuras como Deus (*Bondye*), Jesus (*Jezi*) e o Espíritos Santo (*Sentespri*), marcadas por uma transcendência que os coloca distantes dos dramas cotidianos, apesar da noção corrente de que nada está fora da providência divina, tal como revela a expressão “se Deus quiser” (*si Bondye vle*), frequentemente enunciada no vale de Samson.

Os espíritos podem ser espíritos de ancestrais, mas esta não é uma condição necessária (Price-Mars, 2009 [1928]; Métraux, 1958). Nem todo parente morto em uma família torna-se um espírito de culto e nem todo espírito de culto é diretamente um antepassado. Isso nos remete a uma observação de Roger Bastide sobre o princípio de individuação em África e sua relação com uma noção de pessoa composta por uma “pluralidade de elementos” (Bastide, 1973:

10 Este ritual é apontado pelo antropólogo Rémy Bastien (1951: 38) como o estabelecimento de um compromisso entre o indivíduo e o grupo doméstico, pois como observa o autor, sobre o cordão umbilical é costume plantar-se uma árvore frutífera, cujos frutos serão de propriedade da criança. Tal gesto lhe garante uma autonomia que será reiterada ao longo de sua vida enquanto um valor central.

11 O alfabeto crioulo haitiano é composto por 14 vogais e semivogais, entre elas o *an* [ã], 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* ou mesmo *anje* (“anjo” em francês).

38). Para Bastide, os ancestrais dividem-se em dois grupos: os que se colocam próximos aos vivos, reincarnando e agindo sobre o mundo; e os distantes, que são conhecidos pela simples localização de sua posição em um quadro genealógico. Em Samson, pelas características particulares de uma pessoa da família, com sua morte, ela pode vir a ser classificada de acordo com um tipo específico de *jany*, tornando-se um espírito de culto familiar. Mas, como dito acima, nem todo morto da família assume o estatuto de *jany* ou *lwa*. Os espíritos que a família deve “servir” (*sèvi*) são, em sua maioria, os espíritos que foram cultuados por ancestrais. Ou seja, cultua-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, “são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. 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.” (: 167)¹² 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 haitiano 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 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.

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 no Haiti, a que alguns autores denominam *vodou*.¹³ Contudo, a 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*,

12 “En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C’est avec eux qu’il était le plus nécessaire d’échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais, inversement, c’était avec eux qu’il était le plus facile et le plus sûr d’échanger.”

13 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 outras partes do país, *vodou* refere-se particularmente a um conjunto de danças acompanhadas por músicas e tambores. Para alguns autores, o termo é utilizado para definir um sistema de crenças e práticas rituais afro-haitianas, conformando uma religião nacional por excelência. Esse é o caso do trabalho clássico de Alfred Métraux (1958). Declaradamente, Métraux entende sua própria obra como um “esboço de síntese”, realizado através da análise de estudos de outros pesquisadores e ensaístas, mas baseado sobretudo naquilo que ele mesmo observou e ouviu em suas viagens ao Haiti. Esse movimento entre o geral e o particular domina a obra, mas é colocado em debate pelo próprio autor no prefácio. Contudo, tanto por ser essa uma tensão que se perde durante o texto, como por leituras posteriores da obra, o *vodou* tornou-se, para muitos, o termo definidor de um sistema teológico e prático. Sobre isso, ver ainda Hurbon, 2002 [1972]; Murray, 1980; Richman, 2005 e Ramsey, 2011.

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 possuam o feiticeiro (*oungan*), ou a feiticeira (*manbo*), alterando a performance cerimonial e abrindo novas formas de interação com esses espíritos. Além disso, não é só *oungan* ou *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.¹⁴

A variação implica 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, tradução minha). Tal fato é importante quando se observa, em uma cerimônia, o cuidado com a separação da comida para cada nação, as cores específicas a elas associadas - a ser portada no lenço (*mouchwa tèt*) da pessoa possuída - e a música a ser tocada para invocar os espíritos daquele tipo.

Jany e *Iwa* vivem em um lugar referido como *Ginen* ou “embaixo d’água” (*anba dlo*). Este é o local de origem do ancestral mítico originário, denominado *prenmye 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, este ancestral é considerado uma pessoa da *Ginen* (*moun Ginen*), tal como os *jany* e *Iwa*. *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.¹⁵ A correspondência entre *Ginen* e o mundo ‘embaixo d’água’ traz a tona uma metáfora comum entre as populações afro-atlânticas: a de um corte ou passagem a partir de uma experiência de trânsito marcada pela travessia de um rio ou uma grande porção d’água.¹⁶ O ‘embaixo d’água’ é também o lugar para onde vão os mortos da família (*lemò*), se seguidos os devidos preceitos rituais.

A participação desses seres 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, evitando possíveis desagradados e infortúnios dando a essa economia os contornos de uma “economia moral” (Scott, 1976). Nesse sentido, toda troca está implicada diretamente em uma noção de direito, justiça e solidariedade que se formaram historicamente.¹⁷ É nesse ponto que podemos entender tais movimentos e experiências como assentados ainda em uma memória e 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.

14 Para uma descrição detalhada desses processos de possessão e rituais de homenagem em uma localidade rural haitiana, ver Lowenthal (1978). Para uma análise notável em um contexto diaspórico, ver Brown (2001 [1991]).

15 “Guinée” é o termo utilizado durante o período colonial francês em referência a certas partes de África. Sobre os diversos usos do termo *Ginen* no Haiti e possíveis eixos analíticos, ver Beauvoir & Dominique, 2003 e Richman, 2005.

16 Agradeço ao Prof. Robert Slenes por ter me chamado a atenção para tal correspondência.

17 Sobre o debate em torno 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.

Tais experiências constituem-se por uma interação com novas exigências situacionais, como é o caso da conversão ao pentecostalismo. Essa conversão implica 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 [1937]), 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.

O caminho que farei agora parte então de duas *situações sociais*, no sentido proposto por Max Gluckman (1987 [1958]), 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 em 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 dizem-se 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” (*lè bòkò pa ka ede ou, ou depanse anpil kob e anyen: se lè sa yo konvèt*).¹⁸

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*,

18 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).

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!” (*menm rasin yo te siye telman pye bwa li te gwo!*), afirmou Senhora Marie-Rose.¹⁹ 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 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 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” (*Yo te ba li katetè nan lopital e chak fwa li vle fè chiriji, tansyon li monte wo*).

Frente à suspeita e à ineficácia dos médicos, a família resolveu então consultar uma *manbo*. A escolhida foi Lina, parente (*kouzin*) 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” (*Severin Pyè te monte nan tèt Lina, e li di yo te vole kay li. Kounye a se pou yo fè yon kay pou li, sinon l ap fè rasin pye bwa yo pete nan tout kò a yo*). 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” (*Jany li te kòmanse manje moun*). 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 aonde 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

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

alteração sensível que possibilita a manifestação de espíritos por meio de possessões e aparições.²⁰

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 (“*Sa vle di li kontan*”). 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 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 em uma ruptura com moralidades e compromissos próprios ao universo familiar, cujos valores representam uma forma de proteção contra perigos humanos e sobrehumanos. 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 implica em uma ruptura ou em uma passagem a uma nova condição social excluída das relações próprias à “família”. Continua-se ligado aos antepassados e aos espíritos que estes serviram, continua-se assim implicado em uma série de trocas e compromissos.

Um outro caso, este 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.

20 Sobre o *chofe*, ver também Lowenthal, 1978 e Brown, 2011 [1991]: 136.

“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 grande servidores” (*Se gran sevité yo te ye*), 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 estava implicada diretamente nesses 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 à crédito.²¹

Sua madrinha, além de ajudá-la a tornar-se mercadora, foi quem levou-a 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.²² Contudo, desimplicar-se das responsabilidades que se herda não é algo simples.

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

21 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) 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.” (: 25-26) Sobre o tema das conexões entre estudos de gênero e migrações e os novos olhares sobre interseccionalidades, ver Herrera, 2013.

22 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*).

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. Em razão desses gastos, a relação entre mãe e filha era conflituosa e Senhora Andre temia ainda que se não desse dinheiro à filha, esta poderia vir a lhe fazer mal: “O que eu posso fazer? Ela pode me matar se eu não lhe der dinheiro” (*Ki sa m pral fè? L ap tchwe m si m pa ba li lajan*).

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” (*Se sa fanmi: yon pati Bondye, yon pati sèvitè*).

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. Me dispus 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 *ougan* 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) falam de uma conjunção entre o responsável pelos cultos e conexões com os espíritos da família e a pessoa mais velha viva do grupo doméstico (*lakou*), 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 à cabo pelo governo e por autoridades estrangeiras (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 & Dominique (2003: 185-6).

Atualmente, 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*.²³ São nestes 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 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 camponesas possuem uma ideia de escassez dos recursos que embasa uma visão de mundo no qual só se consegue prosperar às custas 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.²⁴ 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 membros 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 e ao modo como diferentes capitais são acumulados por pessoas e seus grupos domésticos.

23 Na literatura especializada predomina o termo *ounfò* para designar tais espaços (Métraux, 1958; Beauvoir & 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.

24 Sobre essa crítica, ver Taussig, 2010, pp. 40-41.

Em Samson, todos sabem da vida de todos: o que produzem, quantas cabeças de gado possuem, seus ganhos, quanto 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), 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” (: 44-45).²⁵

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. (*Dènye bout nou se swasanndizan. Si nou gen bon sante, na wè katrentan. Men avantaj nou jwenn nan tou sa se sèlman tray ak mizè. Talè konsa nou fin vini n'al fè wout nou.*)²⁶

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 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, implicando em uma série de despesas econômicas e possíveis sanções por parte da igreja. Como resumiu Daniel, “Lolit pode proteger a casa, caso alguém envie uma magia ou faça algum mal” (*Lolit ka pwoteje kay la, si moun voye ekspedisyon ou ap fè mechansite*).

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

25 “Según las creencias del campesinato, es tan fácil esterilizar un predio, mandar plagas, matar el ganado o la gente, que resulta menos costoso guardarse la amistad del vecino pobre que provocar su odio por avaricia”.

26 A versão em crioulo haitiano do trecho aqui reproduzido foi extraído da tradução financiada pela *Société Biblique Haïtienne* (parte da *United Bible Societies*), publicada em 1985.

africano, “uma parte específica de sua linhagem” (1973: 38). Ao circularem entre as linhas de descendência, os *jany* influem na composição da pessoa e trazem consigo 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

As duas situações aqui descritas revelam o modo como o cotidiano de camponeses norte-haitianos é constantemente interpelado por agências de diversas ordens. Enquanto seres da “Guiné” (*Ginen*), os espíritos revelam uma amplitude espacial que compõe o imaginário sócio-histórico dos moradores de Samson. Nota-se com isso que a dimensão local comporta espaços e tempos que vão além de um limite fronteiro ou temporal delimitado. Tais agências nos chamam a atenção para um mundo social permeado por relações que precisam ser levadas em conta quando pensamos os intercruzamentos e diferentes escalas em jogo: o local, o regional, o global.

Levar à centralidade da reflexão a própria elaboração conceitual e fenomenológica dos sujeitos em questão se mostra assim como uma das formas de avançar na proposição de um projeto de ciência social engajada e descolonizadora. Os espíritos e os não-humanos em geral possuem um papel central nessa busca. Ao participarem da sociabilidade local não nos remetem a um mundo primitivo e auto-centrado, mas falam de valores morais e de formas de movimento que possuem um lugar na história, interpelando o passado, agindo sobre o presente e produzindo o futuro.

Bibliografia

- BASTIDE, R. (1973) “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.
- BASTIEN, R. (1951) *La familia rural haitiana – Vale de Marbial*. México: Libra.
- BEAUVOIR, R. & DOMINIQUE, D. (2003) *Savalou E*. Montréal: Les Éditions du CIDIHCA.
- BROWN, K. M. (2001 [1991]) *Mama Lola: a vodou priestesses in Brooklyn*. Berkeley, EUA: University of California Press.
- BULAMAH, R. C. (2013) *O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH, Universidade Estadual de Campinas.
- CANDIDO, A. (2010 [1964]) *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- COMERFORD, J. (s/d) “Onde está a comunidade? Configurações sócio-morais e a redefinição dos limites do rural e do urbano. Mimeo.
- DUBOIS, L. (2005) *The Avengers of the New World*. Boston: Harvard Univ. Press.
- FICK, C. (1990) *The Making of Haiti. Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: The Univ. of Tennessee Press.
- FOSTER, G. (1965) “Peasant society and the image of the limited good”. *American Anthropologist*, 67: 293-315.

- GLUCKMAN, M. (1987 [1958]) "Análise de uma situação social na zuluândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global.
- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (1992) "Beyond 'culture': Space, identity, and the politics of difference". *Cultural Anthropology*, vol. 7, n. 1, p. 6-23.
- HERSKOVITS, M. J. (2007 [1937]) *Life in a haitian valley*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- HERRERA, G. (2013) "Gender and International Migration: Contributions and Cross-Fertilizations". *Annual Review of Sociology*, vol. 39, n.1, p. 471-489.
- HURBON, L. (2002 [1972]) *Dieu dans le Vaudou haïtien*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- JAMES, C. L. R. (2000 [1938]) *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo.
- LOWENTHAL, I. P. (1978) "Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti". *Journal of Anthropological Research*, vol. 34, n. 3, p. 392-414.
- KHAGRAM, S. & LEVITT, P. (2008) "Constructing transnational studies". In: *The Transnational Studies Reader*. Londres: Routledge.
- MARCELIN, L. H. (1999) "A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano". *Mana*, 6 (2), p. 31-60.
- _____ (2012) "In the Name of the Nation: Blood Symbolism and the Political Habitus of Violence in Haiti". *American Anthropologist*, vol. 114, n. 2: 253-266.
- MAUSS, M. (1991 [1923-1924]) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- MÉTRAUX, A. (1958) *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- MINTZ, S. (1998) "Localization of Anthropological Practice: From area studies to transnationalism". *Cultural Anthropology*, vol. 18, n. 2, p. 117-133.
- MURRAY, G. (1980) "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.
- PRICE-MARS, J. (2009 [1928]). *Ainsi parla l'Oncle*. Chicoutimi, CAN: Les Classiques des Sciences Sociales.
- RAMSEY, K. (2011) *The spirits and the law: vodou and power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- RICHMAN, K. (2005) *Migration and Vodou*. Gainesville, EUA: University Press of Florida.
- ROMAIN, J.-B. (1959) *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens: travaux pratiques d'ethnographie sur la région de Milot à l'usage des étudiants*. Porto-Príncipe: Imprimerie de l'État.
- SAHLINS, M. (2013) *What kinship is – and is not*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- SCOTT, J. C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven and London, Yale University Press.
- SIGAUD, L. (1996) "Direito e coerção moral nos engenhos". *Estudos históricos*, vol. 18, p. 361-388.
- TAUSSIG, M. (2010) *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. Unesp. Tradução de Priscila Santos da Costa.
- THOMAZ, O. R. (2005) "Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality". In: REIS, E. & MOORE, M. (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. Londres/Nova Iorque: Zed Books.

- _____ (2012) “Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique”. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. 1. ed. Brasília: ABA Publicações.
- THOMPSON, E.P. (1998) “Economia Moral revisitada”. In: *Costumes em Comum*. São Paulo, Companhia das Letras. Tradução de Rosaura Eichemberg.
- TROUILLOT, M.-R. (1989) *Haiti: state against nation. The origins and legacies of duvalierism*. Nova Iorque: Monthly Review.
- _____ (1992) “The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, p. 19-42.
- VELASCO, L. & GIANTURCO, G. (2012) “Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica”. In: VELASCO, L. & ARIZA, M. (orgs.) *Métodos cualitativos y sus aplicación empírica: Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México, DF: UNAM.
- WEBSTER, David. 2006. *A sociedade chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique 1969-1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.