

MANIPULANDO SOCIALIDADES: *PESSOAS*, MISTÉRIOS E PRESTAÇÕES RITUAIS¹

Alline Torres Dias da CRUZ*

RESUMO: Este artigo apresenta descrições etnográficas sobre **serviços** rituais (artefatos, bebidas e alimentos, por exemplo) colocados a espíritos chamados de **mistérios** por **peessoas** da República Dominicana. Descrevo algumas dessas prestações para discutir como meus interlocutores dominicanos se engajam com artefatos e substâncias nos quais estão articulados conhecimento sobre formas de viver, paisagens e modos de produzir sensibilidades. Saliento que, através de tais engajamentos, algumas **peessoas** incorporam em seu cotidiano mais do que espíritos. O que vem à tona por meio desses encontros táteis (e sensíveis num sentido mais amplo) são certas relações, seus efeitos e possibilidades de transformação no presente.

PALAVRAS-CHAVE: Encontro tátil. Práticas rituais. Espíritos. Pessoa. República Dominicana.

Aproximando espíritos, pessoas e coisas

Boa parte do meu trabalho de campo etnográfico realizado em Río Piedras, bairro da capital San Juan, na ilha caribenha de Porto Rico, foi junto à Joana.² Àquela época, entre 2010 e 2011, Joana realizava consultas espirituais. Para isso

* CPII - Colégio Pedro II. Campo São Cristóvão. Rio de Janeiro - RJ – Brasil. 20921-440 - linetorresster@gmail.com

¹ Uma versão deste artigo foi apresentada na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 3 a 6 de agosto de 2014, Natal, UFRN. Pesquisa financiada pelo CNPq, bolsa de doutorado de 2009-2013. Agradeço a Marcelo Moura Mello, Beatriz Martins Moura e Anderson Lucas Pereira pelas sugestões e leitura cuidadosa.

² Realizei o trabalho de campo etnográfico entre 2010 e 2011 em Porto Rico, com uma estada curta em São Francisco de Macoris, norte da República Dominicana. Joana é o nome fictício de uma de minhas interlocutoras dominicanas. À época, ela estava com pouco mais de 50 anos e vivia há 10 anos em Porto Rico como imigrante

invocava em uma botânica os mistérios, espíritos também servidos ritualmente pelos haitianos e pertencentes ao vodu. Na modesta loja localizada em uma rua relativamente esvaziada de Río Piedras, apesar de sua proximidade do centro comercial do bairro – um calçadão popular no qual eram encontradas lojas de roupas, sapatos, DVDs e CDs, bijuterias e óculos, produtos domésticos e restaurantes, além da Plaza del Mercado, o maior mercado de gêneros alimentícios frescos da ilha –, Joana trabalhava **tranquilamente** os mistérios. Assim ela definia a maneira como lidava com seus espíritos herdados, que lhe chegaram como um **dom** familiar.³

As botânicas que conheci em Río Piedras, como salientou Lachatañere (2004), em um artigo intitulado “Los jardines botánicos de Harlem”, são uma expressão antilhana. Nas chamadas boticas da cidade de Nova Iorque dos anos 1940, porto-riquenhos, cubanos e dominicanos compravam ervas e raízes com propriedades medicinais, fórmulas de encantamentos, litografias de santos católicos e velas para invocações. Também em Nova Iorque, mas cerca de 40 anos depois da descrição de Lachatañere, a antropóloga McCarthy Brown (2001) narrou sua chegada ao Brooklyn para encontrar pela primeira vez Mama Lola, sacerdote vodu e sua principal interlocutora haitiana nos EUA. Ao percorrer o trajeto até a casa de Mama Lola, McCarthy Brown destacou a sonoridade caribenha que se ouvia pelas ruas, combinada a uma paisagem formada por uma miscelânea de lojas como as botânicas.⁴

Na botânica em que Joana trabalhava os mistérios em Río Piedras, Porto Rico, podia ser comprado muito do que Lachatañere e McCarthy Brown fizeram referência em seus textos. A despeito da distância temporal que separa as pesquisas destes dois antropólogos (e as de ambos da minha), velas, imagens de santos em formatos variados, orações, encantamentos, plantas, óleos, essências, e, como Long (2001) demonstrou em *Spiritual Merchants*, os não menos antigos produtos químicos como água de amônia, aguarrás e creolina, participavam do cotidiano de Joana. Na botânica em Río Piedras, onde mais convivi com ela, mas também em sua casa, na qual organizou um altar para os mistérios – obrigação de quem cuida ritualmente destes espíritos – Joana experienciava cotidianamente

ilegal, em suas palavras, **sem os papéis**. Os termos e expressões em negrito registram categorias e comentários dos meus interlocutores.

³ Para meus interlocutores, os mistérios **passam** dos antepassados familiares, que **atenderam** e **trabalharam** (ritualmente) esses espíritos, às gerações futuras.

⁴ Para um estudo das botânicas e das cosmologias e práticas espirituais afro-caribenhas e latino-americanas na cidade de Los Angeles, nos EUA, ver Polk e Cosentino (2004).

vários encontros táteis, muito no sentido de como argumentou Ingold (2015, p. 45) ao propor que:⁵

Aprenderíamos mais envolvendo-nos diretamente com os próprios materiais, seguindo o que acontece com eles quando circulam, misturam-se uns aos outros, solidificam-se e se dissolvem na formação de coisas mais ou menos duráveis.

Joana não passava somente grande parte de seu dia a dia dentro da botânica preparando trabalhos espirituais e consultando os mistérios. Experiências sensíveis ligadas a cheiros, texturas e temperatura eram sentidas e narradas por ela em conversas com clientes, amigos, e comigo mesma. Cabe ressaltar, então, que suas ações e reações respondiam às expectativas que provinham de agências variadas: de outros seres humanos, geralmente seus clientes, de seus mistérios, espíritos que herdara, de artefatos e substâncias manipulados por ela, tendo em vista tanto os primeiros quanto os segundos, além de si mesma. Este engajamento de Joana com artefatos e substâncias, quando se toma em conta as pesquisas de Lachatañere, McCarthy Brown e Long, sugere a permanência de alguns contatos sensíveis entre certas **pessoas** e **coisas** no Caribe,⁶ estejam elas em ilhas como Porto Rico, onde realizei a pesquisa, no Haiti e na República Dominicana, ou na diáspora.

Mas, se chamo a atenção para isso, não é com o intuito de descrever práticas tradicionais que sobrevivem há décadas, no sentido de que as **pessoas** fazem simplesmente as mesmas coisas do mesmo modo ao longo do tempo. Desejo sugerir que alguns contatos sensíveis continuam sendo importantes para Joana, entre outras **pessoas que têm os mistérios**, porque suscitam sensibilidades, percepções e conhecimentos sobre outros modos de vida que são incorporados e transformados, à sua maneira, em seu presente. Inspira-me também a discussão de Strathern (2013, p.167) ao propor que os artefatos podem evocar tanto a

⁵ Ingold (2015) faz uma crítica ao conceito de materialidade tal como concebido nos estudos de cultura material, especialmente em sua vertente antropológica (MILLER, 2005). E desloca a atenção etnográfica da forma/dureza dos objetos (materialidade) para os fluxos dos materiais. Mobiliza, especialmente na Parte I do livro, noções como “contato tátil”, “participação sensorial”, que se aproximam do que chamo de encontros táteis, na tentativa de transformar o que para as pessoas são experiências sensoriais em comunicação lida e escrita. Neste artigo, há um deslocamento e aprofundamento em relação a como este material etnográfico aparece na tese resultante da pesquisa de doutorado (CRUZ, 2014).

⁶ É comum às **pessoas que têm os mistérios** se referirem aos artefatos e substâncias que manipulam e oferecem como **serviços** [em negrito] ou **coisas** dos espíritos.

“imagem da ação e do movimento direcionado”, ou seja, as trocas rituais entre parentes que aparecem em sua própria “forma”, como as transformações destas relações de apoio mútuo.

O que o ilhéu sabarl compreende manuseando o machado que pode ser explicado como “o mesmo que” as relações de parentesco ativadas na troca não é aquelas relações de parentesco de fato. Pois quando **elas** tornam-se o foco da atenção, os parentes são capazes de fazer coisas com seus itens valorosos de troca – incluindo os próprios machados – que reinterpretam o percurso ideal que os itens deveriam tomar (STRATHERN, 2013, p.168, grifo do autor).

Na abordagem de Ingold e de Strathern os artefatos são descritos a partir dos fluxos e da circulação de relações das quais fazem parte. Como sinalizou Ingold, tais fluxos podem dizer respeito a materiais em relações de composição, decomposição e modificação ou, como salientou Strathern (1999a, p.15) a itens cerimoniais que, ao circularem entre parentes, assumem a forma de uma composição coletiva que faz aparecer o prestígio de quem a exhibe.⁷ Em ambos, conduzir a atenção etnográfica para o movimento, os fluxos e as circulações dos materiais e artefatos significa tentar ultrapassar pelo menos dois contornos – um conceitual e outro metodológico: o da primazia da estrutura, do contexto ou do sistema (STRATHERN, 2013, p.171; INGOLD, 2015, p.232); e o da explicação histórica ou interpretação cultural que localiza um evento ou objeto em uma totalidade mais ampla que lhe dá sentido, que poderia ser chamada por um daqueles conceitos clássicos da disciplina.

Ingold (2015) conceitua os objetos como cristalização de processos, fluxos e relações. Neste sentido, privilegia os materiais e suas qualidades na tentativa de descrevê-los como acontecimentos (ocorrências) numa abordagem explicitamente fenomenológica. Strathern (2013), contra-argumentando as considerações de Marshall Sahlins sobre estrutura e história no Havai, toma o evento descrito pelo antropólogo estadunidense para sugerir como este seria concebido pelos Hagen da Papua Nova Guiné: um evento seria uma imagem (espetáculo ou artefato) na medida em que, para este povo, alguém o fez aparecer. A despeito das especificidades etnográficas e divergências conceituais de Strathern e Ingold, movimento,

⁷ Além disso, como Strathern (2013) já havia sugerido tais artefatos, nas cerimônias mortuárias, podem deixar de ser apenas um **código** (a forma material convencional das relações de troca entre parentes), para ser uma **imagem**, aquilo que dá abertura ao questionamento e ao inesperado de tais relações no momento mesmo da troca.

ação, e capacidade de realizar são assuntos que aproximam as implicações das duas reflexões sobre aqueles conceitos clássicos da antropologia.⁸

Seria difícil negligenciar, no entanto, que essas considerações elaboradas a partir de descrições etnográficas tão singulares sobre povos da Melanésia ou da região circumpolar Norte (especialmente o nordeste da Finlândia), mas também sobre os não menos particulares modos ocidentais de lidar com o conhecimento e sua socialização, servem-me como criativos artefatos antropológicos. Com eles, busco outras formas de imaginar o que pode significar conhecer e incorporar, no dia a dia, espíritos chamados de mistérios para além de receber entidades no próprio corpo, o que vem sendo definido como “possessão” pela literatura antropológica (BODDY, 1994). Nas descrições que se seguirão, o engajamento de Joana com substâncias e **coisas** dos mistérios (ou que os evocam) traz à tona relações nas quais espíritos, paisagens, conhecimentos, cheiros, texturas e gestos se combinam (o que não quer dizer harmonização entre **pessoas** e **mistérios**, uma vez que suas relações estão continuamente sob o escrutínio de ambos). Desta composição as **pessoas** procuram extrair certos efeitos e transformar a própria vida (quando não a de outros). Artefatos e substâncias não foram manipulados, sentidos ou narrados por Joana em referência direta a uma cultura, a um contexto ou acontecimento histórico, o que não significa que as **pessoas** desconsiderem o **tempo** dos mistérios (assunto que deixo para outro artigo). Por ora, o que gostaria de discutir é que tais **coisas** afetam Joana, outros seres humanos e os próprios mistérios devido ao que vinculam e criam quando entram ou são levadas ao encontro e contato.

Quando um facão corta um tronco

Candelo Sedifé ou Papa Candelo, como geralmente meus interlocutores dominicanos o chamam, é um dos mistérios que recebe atenção ritual nos altares feitos para esses espíritos. Candelo tem a imagem de um homem negro idoso que usa um lenço vermelho ao redor da cabeça e também a de um santo branco conhecido como São Carlos Borromeu (sacerdote católico). Esse mistério se fazia presente sob essas duas formas materiais no interior da casa das **pessoas**, acompanhado, ainda, de alguns artefatos e substâncias. Café preto, sem açúcar – meus interlocutores enfatizavam – deveria ser posto a Candelo no altar. Armando, um jovem dominicano que **monta** os mistérios, associava Candelo Sedifé ao

⁸ Para uma crítica de Strathern a Ingold, ver Strathern (1999b).

Haiti.⁹ E quando este espírito se incorporava nele, falava **patoá** (língua crioula do Haiti) [Troquei “u” por “o”, e retirei itálico porque existe em português a palavra patoá], termo pelo qual Armando chamava o crioulo haitiano, língua que ele mesmo não sabia.

À oferta de café sem açúcar a Candelo Sedifíe combinam-se um chapéu de palha, uma espécie de **macuto** (sacola de palha) e um **machete** (facão do mato). Estes são artefatos colocados ao redor das imagens de Candelo. Reunidos nos altares, pertencem a esse mistério. São seus objetos de **lembrança**, como certa vez Armando me disse ao mostrar na parede de seu altar dois chapéus confeccionados para os mistérios (um deles para Candelo), que, com tais **coisas**, sentem-se como foram: – “Eles querem sentir-se vivo, querem se ver como eram antes em cabeça humana, se vestiam assim antes”, Armando me explicou.

Mas os artefatos particulares que criam sensações em mistérios como Candelo Sedifíe – capazes de fazê-lo sentir-se como era quando **vivo** –, não afetam apenas esses espíritos. Geralmente adquiridos nas botânicas por meio da compra, durante o trabalho de campo nestas lojas me foi possível escutar e observar conversas sobre alguns artefatos e substâncias em espaços não estritamente rituais. Aí se multiplicam as maneiras de compreender o cuidado prestado aos mistérios, prática ritual geralmente realizada dentro da casa das **pessoas**. Ao comprar e manusear **coisas** para os seus mistérios nas botânicas, estas se tornavam capazes de também nestes espaços comerciais evocar paisagens, afirmar e rechaçar comportamentos e disposições sobre si, recuperar, no presente, experiências violentas e modos mais suaves de agir que se vinculam aos mistérios.

Já estávamos no meio da tarde, passava das 15 horas. Uma cliente dominicana entrou na botânica em que Joana consultava os mistérios. Isso ocorria por meio de um baralho de cartas. A jovem procurava um pedaço da madeira de uma árvore conhecida como **caoba**. Dizia à Joana que se encontrava “**muito salgada [...] que tudo que tem que comprar me dá um trabalho [una brega]**”. Joana se dirigiu ao fundo da botânica. De lá trouxe uma parte do tronco da árvore, apoiando-o no chão. Entretanto, negou-se a cortar com um facão o tronco da **caoba** para vender à cliente. Falou para a jovem que **não se atrevia** a fazê-lo. A cliente, então, o fez. E ao separar com um facão o pedaço da **caoba** que compraria, fez outro pedido à Joana: – “**Me dá um refrigerante vermelho desse... pra meu velho... pra meu velho!**”

⁹ **Montar** é o termo para o que vem sendo chamado de “possessão” na literatura antropológica.

Depois que a jovem dominicana foi embora, Joana explicou-me que essa árvore **encanta** (agrada a) Candelo. Sua madeira exala um cheiro semelhante ao de menta. Acende-se a **caoba** para Papa Candelo, pois a madeira entra em combustão rapidamente, e adiciona-se um pouco de incenso. Além disso, poderia ser utilizada nos banhos para as **coisas más** (espíritos indesejáveis ou enviados por bruxaria) e nos trabalhos rituais em que Candelo era invocado, nos quais se mistura incenso com um pouco de gasolina a essa madeira.¹⁰ Isso faria com que a resina da madeira fosse liberada, o que depois de certo tempo serviria como uma espécie de emplastro a ser colocado sobre os ossos do corpo daqueles que sofrem com doenças como artrite.

O contato de Joana com a **caoba** em uma relação, à primeira vista, de compra e venda me parece interessante porque demonstra que trazer parte do tronco da árvore para frente do balcão da botânica implicou mais do que apenas vender uma mercadoria.

Conversando comigo sobre a árvore, Joana foi capaz de evocar em um ambiente urbano e comercial como o da loja em Río Piedras fragmentos de certa paisagem campestre: o facão, um dos objetos que se associa a Candelo, entrou em contato com o tronco da árvore, cujo cheiro é suave como o da menta, ali, no chão mesmo. Isto desencadeou a possibilidade de Joana conhecer outros modos de viver: cortar árvores robustas talvez fora uma atividade de Candelo quando **vivo**, e pode lhe ter sido familiar extrair odores, substâncias, texturas e efeitos terapêuticos desta prática. Ao chamar a minha atenção para outros possíveis contatos –¹¹ da **caoba** com o incenso, preparada para banhos, e especialmente aquele em que a madeira da árvore pode ser levada ao aquecimento para a sua transformação em resina com um pouco de gasolina –, Joana demonstrava que este mistério e suas **coisas** se tornam presentes para os vivos através de movimentos corporais solicitados pelo encontro do facão com o tronco e de misturas, adições e transformações de substâncias. Destes contatos, fluxos e movimentos são produzidos os efeitos de Candelo Sedifé na vida das **pessoas**.

Mas, ao levar o facão ao encontro da **caoba**, Joana trouxe à tona também algumas ideias sobre si. Ela fez mais do que conhecer antigos modos de vida associados a Candelo através dos vários encontros táteis acima descritos. Sua

¹⁰ Provavelmente foi isso que a jovem dominicana fez, pois se dizia **salgada** (sem sorte).

¹¹ A manipulação da **caoba** pode servir tanto para combater bruxaria quanto dores de doenças que não são vistas como resultado da primeira.

recusa em tomar para si um facão do mato – o que a jovem cliente o fez – era um entendimento sobre robustez e certa dose de destemor, ao que se aliava o risco de ferir-se (e, virtualmente, de agredir). Categoricamente, Joana disse à cliente que evitaria tal movimento com as mãos – o corte – e o que com isto poderia ser desencadeado. O facão que se encontrava na botânica (assim como o **machete** colocado para Candelo nos altares domésticos) poderia servir, antes como agora, de instrumento de trabalho (o que naquele momento Joana rechaçou, assumindo, então, outro risco, o de não finalizar a venda) e arma bélica (certa vez ela destacou que Candelo era um guerreiro). Não se **atrever** a empregá-lo para romper o tronco implicava, naquela situação na botânica, afastar-se dos potenciais perigos de lidar com armas-ferramentas.

Maximizando *força*: quando o álcool é levado ao encontro da espada

A recusa de Joana em tomar para si o facão na botânica e viabilizar a venda de um pedaço da madeira da árvore não a impedia de manipular armas associadas aos mistérios que **se apresentam** como homens em outros momentos. Se naquela situação ela não desejou assumir um tipo de movimento corporal associado a Candelo, ao facão e à **caoba**, ela era capaz de ativar em seu cotidiano outras relações entre mistérios, artefatos e substâncias.

Num sábado de aleluia de 2009, durante o feriado da semana santa, ela foi trabalhar na botânica em Río Piedras. No decorrer do dia sofreu o ataque de um jovem porto-riquenho. Ele roubou as joias que Joana usava e o dinheiro que havia na carteira. Este momento do ano – a semana santa – era difícil para ela. Dizia-me que procurava manter-se **tranquila**, pois era possível que vivenciasse situações complicadas neste período. Entretanto, ela havia sonhado com esse acontecimento na madrugada anterior. Pela manhã, ao acordar contou para seu companheiro porto-riquenho o que experienciou e sentiu durante o sonho, enquanto dormia. Mesmo assim decidiu ir à botânica.

Narrando-me como se deu o ataque que culminou com o roubo de seus pertences e algumas escoriações em seu corpo, Joana me disse enraivecida que, depois que o jovem porto-riquenho deixou a botânica, ela disse para si mesma, ainda na loja: o rapaz havia assinado **sua sentença de morte**. E continuou a contar-me que, ao chegar à sua casa, **cravou** sobre a mesa de seu altar a espada de São Miguel Arcanjo. Ofereceu a esse mistério uísque, um **serviço** (ritual). Com um gesto que indicava um corte em seu próprio pescoço, ela me sinalizava: seu

agressor estaria, depois de tal serviço, morto. Era assim que Joana agia quando alguém lhe fazia um **dano**.

Porque ela mencionou a bebida alcoólica, lhe perguntei se havia diferença entre oferecer água ou uísque aos mistérios. Pôr uísque para os mistérios, ela me respondeu, é um **serviço mais forte**. Essa substância permite que seu pedido se realize **mais rápido**. Essa é a bebida que se põe para **os mistérios mais fortes: São Miguel, São Marcos de León, São Santiago, Papa Candelo...**, Joana me explicou. São Miguel Arcanjo ou Belié Belcan é o mistério mais popular entre os dominicanos. Meus interlocutores o chamavam de o **chefe da milícia**, um homem branco que desempenhou funções bélicas, de ordenamento militar. É considerado um **santo** protetor, amigo, bondoso e guerreiro, que luta pelo bem estar das **pessoas** que têm esse espírito contra seus inimigos.

No início deste artigo, mencionei que Joana definia-se como uma **pessoa** que trabalha (os mistérios) **tranquilamente**. Para ela, isso demonstra uma predileção de substâncias **doces** (mel, perfume, loções, plantas de cheiro e gosto adocicados e suaves). Qualidades materiais ligadas ao cheiro e ao sabor das substâncias manipuladas nos serviços e trabalhos espirituais prestados aos mistérios funcionam como códigos mais ou menos consensuais para caracterizar os comportamentos e disposições destes espíritos. Neste sentido, aquilo que possui um sabor (ou um mistério que possui um **gosto**) mais adstringente pode significar capacidade de resiliência e potência, e, assim, ser sinônimo de **mais força**. Café, uísque ou rum são vistos como substâncias que possuem tais qualidades. Como Joana me disse, aos **santos mais fortes** oferece-se bebida alcoólica como uísque e rum não apenas porque são do **gosto** de alguns mistérios. O que está em questão, nesta oferta, é que através desse líquido ela pode incitá-los a manifestar sua **força** espiritual num espaço de tempo mais curto, ou seja, rapidamente, levando seu agressor à morte.

Contudo, um gesto corporal de Joana precedeu o serviço de uísque. Diante da situação do assalto e dos ferimentos, cravar a espada de São Miguel – uma arma que evoca o status militar deste espírito –, sobre seu altar doméstico significava combinar movimento intencional, artefatos e substância para potencializar e materializar a **força** do mistério em sua vida. Neste encontro tátil de uma réplica de espada, uma imagem de São Miguel e uma oferta de bebida alcoólica, Joana buscava, manipulando esses artefatos e substâncias, incorporar o mistério a uma situação de adversidade e ofensa pessoal. Pretendia interferir com esses encontros e contatos nas disposições de São Miguel: oferecer-lhe álcool como substância para o consumo espiritual era um modo de apressar e canalizar certo

tipo de transformação – tornar a força de São Miguel efetiva em algumas vidas (na dela e de seu agressor).¹²

Evocando outros encontros

Nas duas seções anteriores, procurei destacar as relações entre as **pessoas que têm os mistérios** e alguns artefatos e substâncias associados ao que foi a vida e ao que é a continuidade dos mistérios em seu cotidiano, de um ponto de vista etnográfico particular.¹³ Privilegiei a descrição do que chamei de encontros táteis (e sensíveis num sentido mais amplo, uma vez que sabor, cheiro e temperatura são dimensões importantes) para discutir a incorporação do mundo dos espíritos ao dos seres humanos sem necessariamente enfatizar as práticas rituais chamadas de “possessão” espiritual.

É claro que o corpo é um assunto caro aos meus interlocutores dominicanos,¹⁴ como é para vários antropólogos que discutiram em suas etnografias variadas dimensões da comunicação e da permanência de espíritos e deuses no cotidiano dos humanos, chamando a atenção principalmente para a “possessão” em práticas rituais africanas ou afro-americanas (HERSKOVITS, 1971; METRÁUX, 2007; BOURGNINON, 1969; DEREN, 2004; MCCARTHY BROWN, 2001; RICHMAN, 2008; PALMIÉ, 2002; OCHOA, 2004; GOLDMAN, 1984, 1985; SANZI, 2007; RABELO, 2014; STOLLER, 1994; LAMBEK, 1998; BODDY, 1989).

E também é notório que o encontro de pessoas e sacerdotes de religiões afro-americanas com artefatos associados a espíritos e deuses não é assunto novo na literatura antropológica mais recente sobre o tema. Ao acaso, como descreve Sansi (2007) para o candomblé na Bahia, ou intencionalmente, como discute Palmié (2002, 2006) para as regras del palo em Cuba e na diáspora cubana nos EUA, materiais e substâncias diversos estão associados a ambientes nos quais formas de socialidade são significativas para espíritos e deuses. Sansi recupera a expressão surrealista “objetos encontrados”, e argumenta:

¹² Sobre as formas de socialidade presentes nas cosmologias afro-cubanas da regla ocha e reglas de congo (palo monte) ver Palmié (2002, 2006).

¹³ As **pessoas**, como já salientei, recebem dos antepassados familiares a obrigação de **atender** ritualmente e **trabalhar** esses espíritos.

¹⁴ Confira Cruz (2014) capítulo 2.

Isto é uma questão importante na compreensão do caráter desordenado, aparentemente fortuito dos objetos reunidos no altar: eles não resistem separadamente por qualidades específicas que fazem o conjunto lógico. Pelo contrário, eles são acúmulos de presentes, de objetos que as pessoas têm encontrado, sentido que eles ‘se adéquam’ ao espírito que vive no altar. Os altares são o resultado de uma história pessoal de trocas entre pessoas e orixás. (SANSI, 2007, p.35, grifo do autor).

Para o autor o que permite a historicidade no candomblé, no sentido de que “[...] sua prática ritual constantemente incorpora novas imagens, espíritos, objetos e valores de seu contexto histórico e social.” (SANSI, 2007, p. 21), é o que há de “imponderável” (SANSI, 2007), de coincidência ou mesmo de acaso na organização dos altares. Sansi afirma que as narrativas pessoais e as histórias gerais dos espíritos se tornam visíveis também por meio dos objetos e altares, geralmente organizados com materiais e presentes reunidos pelos adeptos religiosos como *objets trouvés*. Neste sentido, aponta que não se trata de pensar a incorporação dos espíritos e deuses à vida das pessoas voltando a atenção somente para os rituais de “possessão” (SANSI, 2007, p.34).

Ao argumentar que é nesse processo de incorporação menos iniciático, pouco “tradicional”, vinculado ao “dom”, que a inovação – o que ele entende por “historicidade” – se efetiva no candomblé (SANSI, 2007, p. 22), Sansi parece afirmar uma perspectiva linear sobre os espíritos com os quais os sacerdotes do candomblé interagem a partir de suas capacidades divinatórias “espontâneas”. Aludindo a Stoller (1994) quando considera que as entidades integram “[...] diferentes elementos da imaginação histórica popular.” (SANSI, 2007, p. 33), Sansi acaba por criar uma espécie de paralelismo entre as narrativas sobre os espíritos e os sacerdotes e aquelas entre os espíritos integrados à história nacional. Para ele, “[...] espíritos como os caboclos, erês, escravos e ciganas de Madalena [sua interlocutora baiana] não são apenas uma parte de sua narrativa pessoal, mas também imagens da história de seu povo e seu país.” (SANSI, 2007, p.33-34).

Mas gostaria de argumentar que na situação de venda e compra da caoba o que é incorporado como conhecimento sobre a presença espiritual de Candelo Sedifé toma o corpo e as **coisas** de uma perspectiva singular.¹⁵ O corpo passa a ser sentido e compreendido em contato com as **coisas**, em sua

¹⁵ Para uma discussão interessante sobre movimento e corpo no candomblé ver Rabelo (2014).

transformação e seus possíveis efeitos. O corpo de Joana e o da jovem cliente não viabilizaram, na botânica, “possessão” e performance espirituais, tampouco as performances de ambas apareceram como experiências de discursos culturais e memórias coletivas (HALE, 1997, p. 393 apud STOLLER, 1994). Candelo e suas **coisas** se incorporaram àquela situação, à Joana, e à cliente, por conta dos fluxos e movimentos que iam sendo estabelecidos nos encontros sensíveis que evocavam este mistério. Entre fragmentos de materiais, substâncias, técnicas de extração, modos de produzir sensibilidades e conhecimento, Candelo Sedifé foi feito presente.

As experiências corporais que a jovem cliente e Joana descreveram – procurar afastar a má sorte, um estado que aludiu ao paladar (estar salgada), preparando um incenso, talvez um banho com a *caoba*, e recusar-se a tomar o facão para cortar o tronco –, poderiam, naquele momento, ter surgido como registro cultural e mnemônico de um contexto histórico. O que venho à tona, no entanto, foram modos de ambas agenciarem suas próprias vidas. Artefatos e substâncias que se referiam à presença de Candelo Sedifé foram apropriados diversamente: pela cliente dominicana, enquanto um tipo de movimento, conhecimento e transformação sobre como afastar a má sorte e com isso ter facilitado o acesso ao consumo em um bairro urbano e comercial como Río Piedras; por Joana, enquanto recusa a expor, corporalmente, robustez e risco. No desenrolar destes dois movimentos, ambas realizavam mediações e obliterações manipulando **coisas** que reconheciam como pertencentes ao que fora (e, pelas descrições apresentadas, continuam sendo) um modo de socialidade. E vale notar que o que Joana evitou na primeira história, tomou para si e maximizou na segunda narrativa.

Hale, quando discute a construção dos espíritos de pretos e pretas velhas na umbanda, observa que apesar da “possessão” ser um veículo potente para a memória coletiva, permitindo aos médiuns incorporarem dramas, dores e estereótipos ligados à escravidão brasileira, também chama a atenção para a obliteração que umbandistas da classe média branca fazem do potencial desses espíritos como veículo de conhecimento de si e de outros (HALE, 1997). Para Hale, isso se dá por meio da prevalência de performances espirituais estereotipadas destes médiuns, nas quais somente uma bondade de traço rústico, inocente, caracterizaria o comportamento dos espíritos de preto velhos.

No entanto, de modo mais sutil e apenas enquanto uma menção, no artigo de Hale há a descrição sobre a recusa de uma preta velha, num canto da umbanda, em ter contato com a casca de coco, que a faz lembrar o tempo do

cativeiro (HALE, 1997). Mantendo essa informação apenas como uma referência à opção pelo esquecimento feita por alguns espíritos de escravas, Hale não se pergunta quais são os efeitos sensíveis que a lembrança da casca de coco poderia produzir na antiga preta velha. Embora informe sobre certo “tempo”, como Hale salientou, a casca de coco e o espírito da preta velha combinam-se, ao menos na letra do canto, como determinado encontro sensível. Sugiro que são contatos desse tipo, nos quais espíritos, artefatos e substâncias se vinculam de modo singular, que são manipulados pelas **pessoas** da República Dominicana que prestam atenção e trabalho rituais aos mistérios.

Logo, me interessa realçar que os engajamentos variados que meus interlocutores dominicanos estabelecem com seus espíritos não se limitam ao corpo **montado** por um mistério. Os artefatos e substâncias que compõem os altares e fazem os espíritos sentirem-se no mundo dos vivos são também incorporados pelas **pessoas**. Estes são encontros sensíveis que parecem interessantes para a reflexão antropológica. O que pode vir à tona, para os seres humanos, com eles? Como, através destes encontros, podem ser criados agenciamentos sobre negociação, recusa, e aceitação entre contrapartes humanas e espirituais, sem que sempre e necessariamente o que venha à aparição diga respeito a domínios bem delimitados e definitivos: o sistema, a estrutura ou o contexto. Experiências sensíveis de ordens diversas e por vezes conflitantes poderiam abrir caminho para estas perguntas. Pois é quando meus interlocutores dominicanos tocam, sentem aromas e sabores, e criam ou extraem efeitos de substâncias e artefatos, preparando suas prestações aos mistérios, que se apropriam, à sua maneira, de relações e conhecimentos que lhes chegaram com seus espíritos, com seu **dom**.

Manipulating socialities: people, mistérios and ritual offerings

ABSTRACT: *This article presents ethnographic descriptions about ritual offerings (artifacts, drinks and foods, for example) to the spirits so-called mistérios by people from Dominican Republic. Some of these offerings are described to discuss how Dominicans interlocutors engage themselves with substances and artifacts in which are articulated knowledge about lives, landscape and sensory making. Through such engagements some people embodying more than spirits. What came from these tactile contacts (sensory in general) are certain relations, their effects and possibilities of transformation in actuality.*

KEYWORDS: *Tactile contact. Ritual practices. Spirits. Person. Dominican Republic.*

REFERÊNCIAS

- BODDY, J. Spirit possession revisited: beyond instrumentality. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v. 23, p.407-434, 1994.
- BODDY, J. **Wombs and alien spirits**: women, men, and the zar cult in northern Sudan. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- BOURGNINON, E. Haïti et l'ambivalence socialisée: une reconsidération. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v.58, p. 173-205, 1969.
- CRUZ, A. T. D. **Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas**. 2014. 236p. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- DEREN, M. **Divine horsemen**: the living gods of Haiti. New York: McPherson&Company, 2004.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p. 22-54, 1985.
- GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé**. 1984. 205f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.
- INGOLD, T. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HALE, L. L. Preto Velho: resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a brazilian possession-trance religion. **American Ethnologist**, Washington, v.24, n. 2, p.392-414, 1997.
- HERSKOVITS, M. **Life in a Haitian Valley**. New York: Anchor Books, 1971.
- LACHATAÑERÉ, R. Los jardines botánicos de Harlem. In: LACHATAÑERÉ, R. (Org.). **El sistema religioso de los afrocubanos**. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2004. p. 393-395.
- LAMBEK, M. Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation. In: LAMBEK, M.; STRATHERN, A. (Org.). **Bodies and persons**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p.103-123.
- LONG, C. M. **Spiritual merchants**: religion, magic, and commerce. Knoxville: University of Tennessee Press, 2001.

MCCARTHY BROWN, K. **Mama Lola: a vodou priestess in Brooklyn**. Berkeley: University of California Press, 2001.

MÉTRAUX, A. **Le vaudou haïtien**. Paris: Gallimard, 2007.

OCHOA, T. R. **The dead and the living in a Cuban-Kongo Sacred Society**. 2004. 401p. Thesis (Ph.D) - Columbia University, Columbia, 2004.

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

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

POLK, P. A.; COSENTINO, D. **Botánica los Angeles: latino popular religious art in the city of Angels**. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 2004.

RABELO, M. C. M. **Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no Candomblé**. Salvador: Ed. da UFBA, 2014.

RICHMAN, K. **Migration and Vodou**. Florida: University Press of Florida, 2008.

SANSI, R. **Fetishes and monuments: afro-brazilian art and culture in the 20th century**. New York: Berghahn Books, 2007.

STOLLER, P. Embodying colonial memories. **American Anthropologist**, Washington, v.96, n.3, p.634-648, 1994.

STRATHERN, M. Artifacts of history: events and the interpretation of image. In: STRATHERN, M. (Org.). **Learning to see in Melanesia**. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory, 2013. p.157-178. Disponível em: <<http://haubooks.org/learning-to-see-in-melanesia>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

STRATHERN, M. The effect ethnographic. In: STRATHERN, M. (Org.). **Property, substance and effects: anthropological essays on persons and things**. London & New Brunswick: The Atlone Press, 1999a. p.1-63.

STRATHERN, M. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v.5, n.2, p. 157-175, 1999b.

Submetido: 16/07/2016

Aprovado: 04/10/2016

