

Coexistências (In)Visíveis Entre Corpos Afro-Caribenhos, Humanos e Divinos¹

(In)Visible Cohexistences Among Afro-Caribbean, Divine and Human Bodies

*Claudia Fioretti Bongianino² 

Resumo

Na vila de Old Bank (localizada na costa atlântica do Panamá), experiências e narrativas sobre parentes, espíritos e bruxos interagem com duas doutrinas cristãs (metodista e adventista), ambas presentes na vila há mais de cem anos e vinculadas ao mesmo processo histórico pelo qual os ancestrais afro-caribenhos da população local chegaram a Old Bank. Com base em pesquisa etnográfica de 14 meses, investigo a maneira como os habitantes locais se relacionam com Deus: esta agência que, embora (in)visível, está fortemente presente na vida deles, inclusive em seus corpos. Ao focar no caso de pessoas batizadas em uma das instituições locais, argumento que elas produzem uma mudança intencional em suas vidas e corpos, transformando a maneira como se relacionam com espíritos, bruxos e parentes – seres cuja presença também é intensa na vida e corpos locais, em especial durante os rituais fúnebres denominados de *nain nait*. Nesse contexto, reflito sobre os conceitos nativos de pessoa e de corpo, investigando a coexistência que se manifesta em Old Bank entre agências (não)humanas (i)materiais (in)visíveis e a maneira como ela contribui para o debate antropológico sobre parentesco, materialidade, agência e religião no Caribe.

Palavras-Chave: Antropologia. Parentesco. Religião. Corpo. Caribe.

Abstract

In the village of Old Bank (located on the Atlantic coast of Panama), experiences and narratives about relatives, spirits and wizards interact with two Christian doctrines (Methodist and Adventist), both present in the village for over a hundred years and both linked to the same historic process by which the Afro-Caribbean ancestors of the local population first came to Old Bank. Based on my 14-month ethnographic research, I investigate the way locals relate to God: this agency that, although (in)visible, is strongly present in their lives, including their bodies. Focusing on people who are baptized in one of the local churches, I argue that they produced an intentional transformation in their lives and bodies, altering the way they

¹ Agradeço aos pareceres anônimos que me ajudaram a desenvolver e explicitar as reflexões apresentadas no texto.

² Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Laboratório de Antropologia e História (LAH/PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1531-2093>.

relate to spirits, wizards and relatives - whose presence is also intense in local life and bodies, especially during the funeral rituals called *nain nait*. In this context, I reflect on the native concepts of body and personhood, investigating how the coexistence between (non)human, (im)material, (in)visible agencies and its contribution to anthropological debates about kinship, materiality, agency and religion in the Caribbean.

Keywords: Anthropology. Kinship. Religion. Body. Caribbean.

Coexistências (In)Visíveis

Em apenas três meses, seis mortes. No Natal de 2013, faleceu o jovem vizinho de Hanna. Semanas depois, em meados de janeiro de 2014, foi a vez da matriarca da família Evans. E, no mês seguinte, quatro pessoas se foram, uma após a outra. Primeiro, uma senhora que sofreu um ataque cardíaco fulminante. Cerca de duas semanas depois, o sobrinho de uma das professoras da escola local contraiu uma infecção, a qual não foi diagnosticada por nenhum médico da região. Sem tratamento, ele esvaiu-se rapidamente. Passados poucos dias, foram vítimas de um acidente trágico o dono do maior mercadinho chinês e seu sobrinho adolescente: ambos se afogaram, em razão do mar agitado, quando afundou o barco em que transportavam mercadorias à pequena vila insular afro-caribenha de Old Bank – localizada na costa Atlântica do Panamá³, onde realizei pesquisa etnográfica de 2013 a 2017.

Queria te fazer uma pergunta pessoal, Soly... O que você acha dessa sequência de falecimentos? Não sei se é porque estou acostumada a morar em uma cidade grande, mas nunca morreram tantas pessoas próximas a mim de uma só vez! Confesso que me dá medo[...] (CLÁUDIA)

Ela respondeu:

Sabe, Claudia, às vezes eu também tenho medo, porque aqui em Old Bank tem muita bruxaria. Era por isso que as pessoas de antigamente tinham tantas superstições que nós repetimos. Por exemplo, nos nain nait, diziam para sairmos sem nos despedirmos e para fechar as portas e janelas durante o funeral, quando as pessoas passavam em frente às casas, levando o caixão com o morto para o cemitério. Mas sempre ensinavam que era importante participar para solidarizar com a família e partilhar a dor... Ao voltarmos dos nain nait, porém, nos falavam para caminhar raspando a planta dos pés no chão e para dar três voltas ao redor do corpo antes de entrarmos em casa. Mas é só nossa tradição. Se estamos com Deus não temos nada a temer! (SOLY).

Claudia sou eu e essa conversa, que em 2014 mantive com Soly, minha professora do idioma local,⁴ não foi a primeira em que interagiram elementos cristãos

³ A vila de Old Bank é chamada de Bastimentos em espanhol – idioma oficial do Panamá – e descrita como uma localidade de 1,3 Km², 738 habitantes e 193 casas (INEC, 2009-2010). Em 2015, segundo levantamento informal que realizei, 95% da população se identificava como afro-caribenha, se declarava protestante e preservava crioulo de base inglesa como primeiro idioma, embora também falasse fluentemente espanhol e, com frequência, inglês. Para mais detalhes sobre Old Bank e a presença afro-caribenha na região de Bocas del Toro ver: Bongianino (2018) e Montero (2020).

⁴ O idioma local é conhecido na linguística como crioulo inglês panamenho (CIP), sendo denominado localmente de patuá, inglês ou, ainda, guari-guari (também grafado *gwari-gwari*). Além de não ter

e narrativas relacionadas aos familiares (vivos e mortos), espíritos e bruxaria. Desde o início de minha etnografia, aprendi rápido que as doutrinas cristãs metodista e adventista estavam presentes na vila há mais de cem anos e ambas se vinculavam ao mesmo processo histórico pelo qual os ancestrais afro-caribenhos da população local chegaram ali⁵. Nesse contexto, o presente texto investiga como esse processo de interação histórica se manifestava na experiência cotidiana de relação entre os habitantes locais e Deus: este ser que, embora (in)visível⁶, estava fortemente presente na vida deles, em suas falas e em seus corpos.

Para tanto, começo pela conversa com Soly e pelas coexistências (in)visíveis entre corpos humanos e divinos (vivos, mortos, Deus e Diabo), que estão implícitas em sua fala e as conecto a outras narrativas e experiências etnográficas. Em seguida, me debruço sobre o conceito local de “*nossa tradição*”, mostrando como ele está intrinsecamente relacionado com três dimensões da vida local: a família, o cristianismo e os *nain nait* (rituais fúnebres). Continuando, foco no caso de pessoas batizadas em uma das instituições locais e argumento que elas produzem uma mudança intencional em suas vidas, transformando a maneira como se relacionam com espíritos, bruxos e parentes – seres cuja presença também é intensa na vida e nos corpos locais, em especial durante os *nain nait*. Por fim, reflito sobre os conceitos nativos de pessoa e de corpo, investigando como a coexistência que se manifesta em Old Bank entre agências (não)humanas (i)materiais (in)visíveis contribui para o debate antropológico sobre parentesco, religião, materialidade e agência no Caribe e, em particular, sobre o toque do Espírito Santo. Nesse sentido, proponho o conceito de gestos cotidianos e diálogo com autoras e autores como Carsten (2000), Sahlins (2013), Crapanzano (2000) e Bialecki (2011), para argumentar que, em Old Bank, o toque do Espírito Santo e outros atos (in)visíveis estabelecem relações nas quais ser parente implica tratar-se como parente – inclusive com Deus.

Nossa Tradição

Antes dessa conversa com Soly (que, vale frisar, não era batizada em nenhuma igreja local), moradores de Old Bank já tinham me falado das “*superstições*” (*supersticiones/ superstition*) das “*peças de antigamente*” (*fârst táim pipl*) e concluído seus pensamentos com o comentário “*mas é só nossa tradição*” (*pero es solo nuestra tradición/ pero es solo nuestra costumbre/ bôt dé ôngl ui acóstium*). Tal como na citação de Soly, essa ponderação era frequentemente contraposta a uma outra: “*se estamos com Deus não temos nada a temer*”.

um nome único, ele não apresenta uma forma padrão oral ou escrita. Seguindo a convenção usada por minha professora do idioma local, escrevo no idioma empregando o alfabeto espanhol para reportar os sons das vogais e o alfabeto inglês para os sons das consoantes. O CIP e suas variantes foram insuficientemente documentados e analisados (SNOW, 2004), mas foram abundantemente mencionados em estudos comparativos (MUEHLEISEN; MIGGE, 2005). Aproveito aqui para chamar atenção que *fiuneral* não é um erro de digitação, e sim a transcrição do termo no idioma local.

⁵ Para mais informações sobre a história de Old Bank e, em particular, sobre a maneira em que a formação dos tempos e espaços de Old Bank se dá a partir das relações multissensoriais dos seres humanos entre si e também com Deus, ver: Bongianino (2020).

⁶ Utilizo “(in)visível”, bem como “(não)humano” e “(i)material” para enfatizar a ambivalência de Deus, que é “invisível”, mas é “visível” através de seus sinais de manifestação (bençãos atendidas, palavras escritas na Bíblia etc.) e é principalmente “percebido” através dos cinco sentidos, inclusive a fala, a audição e o tato (ao conversar com Deus e receber o toque do Espírito Santo).

A princípio, tudo isso me soou como mais uma referência à constante presença (in)visível de Deus – audível a cada vez que a fala de meus interlocutores a trazia para o primeiro plano com o uso recorrente da fórmula “*Deus primeiro*”. Contudo, havia mais. Precisamente, estava aí um ensinamento sobre o conceito local de “*nossa tradição*”, também fraseado como “*nosso costume/ela maneira como estamos acostumados*”. E como me acontecia frequentemente em Old Bank, esse ensinamento chegou de maneira imprevista, enquanto eu conversava com Soly sobre meus medos e especulava acerca das causas daquela sequência de mortes, quiçá vinculadas à bruxaria. Entretanto, ao invés de especular comigo, ela procedeu como a maioria de meus interlocutores: citou a bruxaria e os espíritos dos mortos, mas não foi a respeito disso que se delongou, e sim das “*superstições*” e da “*nossa tradição*”.

Por associação, pressupus a existência de uma sinonímia entre “*superstições*” e “*nossa tradição*”, assim como uma contraposição entre ambas e Deus. De fato, as “*superstições*” pareciam estar englobadas nas “*nossas tradições*”, enquanto Deus não se apresentava incluído no conceito local de “*nossa tradição*”, mas sim em alguma ideia oposta – quiçá, na noção de modernidade, embora esta não fosse muito citada em Old Bank.

O conceito local de “*nossa tradição*” também era usado de maneira escassa por meus interlocutores, mas era vinculado frequentemente à sequência de encontros fúnebres festivos denominada de *nain nait*.

Os nain nait são nossa tradição! É importante ir para solidarizar-se com a família. Aqui em Old Bank, todos fazemos os nain nait quando temos um morto, mas nem todos participam deles. Só que quando essas pessoas têm um morto, elas também querem que você participe dos nain nait que organizam. Desse jeito nossa tradição vai se perder. (SOLY)

Ouvi diversas vezes comentários desse tipo, ao perguntar a meus interlocutores se devia participar dos encontros fúnebres – principalmente quando eles começaram a se suceder no começo da minha primeira incursão etnográfica na vila. A fala de uma amiga adventista de 30 anos também ecoava as colocações de Soly:

É importante ir aos nain nait para partilhar a dor da família. Eles são uma celebração da vida, mas estão cheios de superstições sobre os mortos e a bruxaria. Eu não acredito nessas coisas, é só nosso costume, algo que as pessoas de antigamente faziam e que nós continuamos fazendo hoje. Tudo o que precisamos para nos proteger é Deus (SOLY).

Essas respostas motivaram-me a frequentar os encontros fúnebres e a refletir sobre o conceito “*nossa tradição*”, bem como acerca das ponderações do tipo “*mas é só*” e das contraposições feitas em relação a Deus.

Em Old Bank, as coexistências (in)visíveis entre humanos e divindades eram fortemente expressas pelas pessoas que residiam na vila durante a sequência de (ao menos) três encontros fúnebres denominadas de nove noites – ou, no idioma nativo, *nain nait*⁷. Descritos como “*só uma tradição da nossa comunidade*”, todos os funerais de

⁷ Para mais detalhes sobre os funerais em Old Bank, sua relação com os conceitos nativos de tradição e herança, bem como uma análise comparativa com outros funerais afro-caribenhos, inclusive com “*nine night*” de outras tradições afro-caribenhas, ver: Bongianino, no prelo a.

que participei começavam com a vigília do *setop* na primeira noite e terminavam com a vigília do *nain nait*, na nona, sendo a cerimônia diurna do *fiuneral* realizada em uma data intermediária. Todos esses encontros giravam em torno do canto de hinos, guiados por “irmãs da igreja”, mulheres negras batizadas em uma das igrejas cristãs da vila⁸. Elas selecionavam os hinos a partir do hinário metodista localmente chamado de Sanky e outros atos centrais durante os *nain nait* eram a distribuição de comida, o consumo de álcool, a enunciação de orações para Deus e a atualização de práticas descritas como “só superstições nas quais não acreditamos” – por exemplo, deixar intocados os pertences do morto. Neste texto procuro descrever como, em Old Bank, os funerais eram, assim como os batismos, atualizações distintas de um mesmo processo: “viver como família”. Em especial, pretendo mostrar como esse processo nativo estava diretamente implicado nos modos de fazer corpos sempre plurais, instáveis e inacabados por definição.

Gestos Cotidianos

Começando pelos funerais, ao longo do campo percebi que diversas presenças (in)visíveis participavam da experiência coletiva forjada pelos *nain nait*. Isto é, coexistiam neles seres humanos vivos que residiam na vila e migrantes que não haviam podido viajar para participar, mas cujo “amor estava ali” (como me diziam minhas interlocutoras e interlocutores). E além dessas agências havia outras, materiais e imateriais, humanas e não humanas, quais fossem: o espírito dos mortos, Deus, a bruxaria e o Diabo. Por meio da coexistência (in)visível entre essas agências aprendi que, tal qual inexistiam fronteiras rígidas entre elas (que não habitavam mundos distintos, por assim dizer), também não havia uma distinção fixa, dada de antemão, entre os *nain nait*, enquanto ritos extraordinários, e os atos de cuidado ordinários relacionados à vida familiar e às práticas sagradas, localmente englobados todos no termo “tradição”.

Esse conceito nativo era acionado em relação aos *nain nait*, a Deus e à família, sendo comum ouvir as pessoas dizerem: “Aqui todos acreditamos em Deus, vamos ao culto e mandamos as crianças para a igreja, mas é só nossa tradição”. Palavras como estas incluíam, no conceito de tradição, práticas cristãs que não necessariamente correspondiam a uma filiação religiosa formal. Assim, em vez de englobá-las em rubricas analíticas como cristianismo ou religião, preferi denominá-las de gestos cristãos cotidianos, expressos, por exemplo, nas seguintes ações: expressar sua crença em Deus; ir ao culto; mandar as crianças para a igreja; citar expressões como “Deus primeiro”, “se estamos com Deus não temos nada a temer” entre outras.

E em relação ao parentesco, era recorrente ouvir as pessoas de Old Bank dizerem: “Todos somos família, mas não vivemos como família”. Embora o conceito de tradição não fosse explicitamente acionado em relação à família, essa frase lançava mão da mesma estrutura argumentativa das expressões em que o conceito aparecia, podendo ser parafraseada da seguinte maneira: “todos somos família, mas é só tradição”.

⁸ Como argumentei em outra ocasião (BONGIANINO, 2019), mulheres assumiam esse papel central durante os encontros fúnebres como uma extensão do papel, também central, que tinham na criação e manutenção da família. A centralidade feminina no parentesco é classicamente analisada por meio do conceito de “matrifocalidade” (SMITH, 1956), sendo esse um tema central na literatura sobre a família afrodescendente (cf. BONGIANINO, 2012, 2014, 2015, no prelo b; LOBO, 2007; OLWIG, 1981; PRICE, 1971).

De fato, a família também pertencia ao mesmo campo semântico dos funerais e da relação com Deus. A expressão local “*viver como família*” sinalizava a manutenção de relações harmoniosas entre as pessoas e podia ser resumida em um dos sentidos do verbo nativo *kier*, que significava tomar cuidado e também cuidar; ou seja, ação que se direcionava aos mortos na realização dos *nain nait* e aos vivos, partilhando alimentos e responsabilidades, evitando conflitos e comunicando-se com eles. Sugiro denominar essas práticas de gestos familiares cotidianos, uma vez que não se limitavam a rituais extraordinários como os *nain nait* e correspondiam a atos determinantes na aproximação de pessoas, bem como na criação, na manutenção e no fortalecimento de vínculos.

Voltando aos *nain nait*, uma amiga me disse certa vez:

Algumas pessoas não gostam de ir e participar. Dizem que já viram espíritos ali ou sentiram a presença deles. Ficaram com medo e sentiram arrepios no corpo todo, a cabeça ficou pesada, doendo... Outros dizem que sonharam com o morto e adoeceram por causa do disso... Outros ainda dizem que a doença não foi causada pelo morto, e sim por bruxaria ou pelo Diabo, mas é só superstição ([ENTREVISTADA]).

De certa forma, essas “*superstições*” pareciam pertencer a uma religião tradicional de matriz africana diferente do cristianismo ali dominante. Tendo em vista, porém, que isso não era confirmado por meus interlocutores, adotei uma denominação analítica mais neutra, isto é, gestos rituais cotidianos, para me referir a estas práticas, focando mais uma vez na materialidade e performatividade da ideia de gesto: sair dos encontros fúnebres sem se despedir; dar três voltas ao redor do corpo antes de entrar em casa depois desses encontros; caminhar raspando a planta dos pés no chão ao voltar para casa após ter estado no cemitério; manter na casa, durante as nove noites, todos os objetos usados no *naint nait* e também os pertences do morto; desfazer-se desses objetos no décimo dia; orar pedindo proteção a Deus; declamar o salmo 91; manter uma cópia da Bíblia em casa e por sobre ela uma tesoura aberta, formando uma cruz.

Ao falar sobre esses gestos cotidianos e, também, sobre os gestos cotidianos que descrevi como familiares e como cristãos, meus interlocutores os apresentavam como componentes da “*nossa tradição*”, conceito que definiam como aquilo que “*herdamos das pessoas de antigamente*”. Ademais, descreviam sua forma de transmissão, a saber, os ensinamentos orais que ouviam de suas antepassadas. De fato, os mitos de origem da vila transmitiam esse conhecimento sobre uma herança compartilhada pela população de Old Bank. Ali, todas as pessoas descendiam dos mesmos cinco antepassados fundadores, cinco homens cuja descendência havia estabelecido casamentos entre si, fazendo com que “*todos fossem família*”. Esses antepassados haviam viajado no mesmo período em que missionárias e missionários cristãos que implantaram igrejas na vila. Uma das protagonistas desses mitos de origem, a missionária afro-caribenha Miss Abi estabelecera ali a igreja metodista em 1814 e, em 1909, outros missionários instauraram a igreja adventista. Portanto, ainda que ninguém reconhecesse Miss Abi e os demais missionários como parentes e que, inversamente, os antepassados fundadores não fossem necessariamente descritos como cristãos, a herança deixada por todos eles eram a mesma. E essa herança era precisamente o que meus interlocutores denominavam de “*nossa tradição*”: ou seja, os gestos cristãos cotidianos; os gestos rituais cotidianos; os gestos familiares cotidianos herdados por meio de ensinamentos orais e da herança material das mesmas cópias do Sanky e da Bíblia.

Desde o início da história de Old Bank, já se entrelaçavam os conhecimentos sobre família e bruxaria, sobre Deus e Diabo, *nain nait* e espíritos dos mortos. Ademais, havia uma dimensão corporal desses conhecimentos posto que algumas dessas agências estavam literalmente incorporados nas pessoas, conforme me explicaram:

Todos nós, inclusive eu você, Claudia, somos criaturas de Deus, por isso ele é nosso pai sagrado. Ele criou Adão e Eva, que são os nossos primeiros pais. [...] E estamos combinados com nossos pais do mesmo jeito que estamos combinados com Deus, nosso pai todo poderoso. O sangue dos nossos pais está no nosso corpo, assim como o Espírito Santo, que é o espírito de Deus. Mas os espíritos maus, que estão ligados ao Diabo e aos anjos maus, eles também estão no nosso corpo ([ENTREVISTADO]).

Em Old Bank, duas pessoas eram descritas como “sendo família” quando cada uma sabia que partilhava ao menos uma antepassada ou antepassado comum. Entretanto, tal conhecimento abarcava também antepassadas e antepassados bíblicos, Adão e Eva e Deus. Portanto, havia uma razão ulterior para que as pessoas de Old Bank dissessem “somos família”, afirmando assim seu parentesco no sentido de “mutualidade do ser” (SAHLINS, 2013, p. 32): elas sabiam que partilhavam o sangue dos mesmos antepassados bíblicos, além dos mesmos antepassados caribenhos.

Entretanto, quando sublinhavam que “nem todos somos família”, elas chamavam a atenção para uma diferença entre aquilo que instituíam o parentesco, leia-se, o “*todos somos família*”, e aquilo que fazia a família, entendida como vínculos construídos por meio do “*viver como família*”. Tal construção era realizada por meio dos atos de cuidado englobados no “*viver como família*”, os quais criavam, mantinham e fortaleciam os laços de família. E essa construção não se limitava aos seres humanos: ela se estendia a Deus. De fato, os atos de cuidado englobados no “*viver como família*” eram determinantes para a aproximação, seja entre os seres humanos, seja entre eles e Deus, experiência que era com frequência fraseada em termos de “*viver com Deus*”. Esse é justamente o ponto que gostaria de explorar na segunda parte deste texto, onde analiso o que diziam meus interlocutores acerca da aproximação a Deus e, em particular, do batismo, e procuro extrair de sua fala os conceitos nativos de pessoa e corpo.

Viver com Deus

Nos sermões das duas Igrejas, Metodista e Adventista, ouvi repetidamente mensagens como esta: “*Devemos buscar a Deus a cada momento da vida, mesmo depois de batizados, porque nunca sabemos quando morreremos, nem quando chegará o Juízo Final, e se nós pecamos uma vez, nós perdemos o que nós fizemos antes*”. Analogamente, todas as pessoas com quem conversei afirmavam que a salvação precisava ser buscada cotidianamente, pois ela poderia ser perdida a qualquer momento. Durante a vida (isto é, antes da morte e do Juízo Final), ela era desprovida de estabilidade e somente existia na efemeridade de sua atualização cotidiana. Apenas depois da morte ela era permanente, pois não haveria mais o que fazer para obtê-la. Entretanto, somente depois do Juízo Final é que a salvação existiria em sua atualização cotidiana e permanente, porquanto somente então os mortos despertariam de seu sono e iriam ou ao Paraíso, onde viveriam para sempre, ou ao fogo do Inferno, isto é, morreriam para sempre. Dito de outro modo, a “*igreja*”, como coletivo oposto ao “*mundo*” e formado

pelas pessoas vivas que seriam salvas, existia apenas como possibilidade futura, ou seja, como algo inacabado e instável no presente. E isso era válido tanto para a Igreja Adventista quanto para a Metodista ou qualquer outra. Em vida, igreja e salvação correspondiam somente a caminhos possíveis.

Com relação a esse caminho que devia ser percorrido rumo à salvação, os membros das duas instituições cristãs da vila destacavam a presença constante de Deus na vida e no corpo delas através do Espírito Santo e explicitavam a possibilidade de aumentar essa presença ao se abrir para Deus. Efetivamente, embora os seres humanos fossem dotados de livre arbítrio, seus corpos eram habitados por dois espíritos, cuja agência se fazia sentir, no domínio auditivo, na forma de vozes mentais capazes de diferenciar entre o que era bom ou ruim e de instigar os seres humanos a seguirem na direção do bem ou do mal. Assim, o pecado correspondia a um ato individual, decorrente da própria escolha em fazer o que se tinha vontade, em lugar de seguir sempre o caminho de Deus (dando ouvidos à voz do Espírito Santo em nós), e essa opção equivalia a eleger o caminho do Diabo (dando ouvidos à voz do espírito mau em nós). Em outras palavras, implicava fazer a vontade desse ser, não a de Deus, servindo a ele, não a Deus, pois não existiam outras alternativas além dessas duas.

Além disso, é importante frisar que Deus e o Espírito Santo correspondiam a agências internas ao corpo humano (e se faziam sentir pela audição), mas também externas (manifestando-se pelo tato). Deus trabalhava nas vidas das pessoas de dentro para fora, por meio da voz do Espírito Santo, presente no cérebro e no coração humanos. Ao mesmo tempo, Deus e o espírito trabalhavam de fora para dentro, após as pessoas se abrirem para eles e, assim, receberem o toque de Deus e do Espírito Santo, receberem o derramamento do Espírito Santo, serem preenchidos por ele e por Deus. Portanto, a presença do Espírito Santo e de Deus nos corpos dos seres humanos podia ser acrescida constantemente, sempre que estes se aproximassem daqueles, atualizando as práticas cristãs cotidianas e também as práticas cotidianas metodistas ou adventistas.

De modo geral, esses dois conjuntos coincidiam com os gestos cristãos cotidianos mencionados anteriormente. Nas ruas, casas e igrejas de Old Bank, todos aprendiam sobre Deus, sobre o parentesco bíblico universal e sobre os dois espíritos presentes nos corpos dos seres humanos – um bom, outro mau. Todos citavam expressões cristãs, oravam quando tinham problemas, mandavam as crianças para a(s) igreja(s) e frequentavam instituições cristãs no mínimo durante as cerimônias de bênção de bebês e funerais. Finalmente, todos concordavam que o batismo não era determinante para a salvação, embora fosse importante. O essencial era desempenhar a maioria dos seguintes atos adicionais que aproximavam a Deus e eram fraseados em termos de “*fazer uma mudança*”, “*deixar o mundo*”, “*deixar de servir ao Diabo*”, “*viver com Deus*” e “*permitir que Deus entre na própria vida*”. Quais fossem: ir semanalmente à igreja; estudar a Bíblia com regularidade; parar de frequentar os bares; abster-se de relações sexuais fora do casamento formal, dos jogos de azar e de drogas lícitas e ilícitas.

Esses atos adicionais eram, em tese, os mesmos para metodistas e adventistas, sendo descritos pelos membros batizados de ambas as instituições em termos de “*fazer da vontade de Deus a própria vontade e cumprir seus mandamentos*”. No entanto, para os adventistas batizados, existiam ainda outros atos adicionais, que em comparação com os metodistas podem ser analisados como um esforço maior de literalismo, termo que

uso no sentido explorado por Vincent Crapanzano (2000). Tais gestos adventistas cotidianos eram santificar o sábado; não consumir a carne de animais definidos como impuros; usar vestimentas modestas, decorosas e desprovidas de adornos; abster-se do consumo de qualquer substância viciante (inclusive teína e cafeína).

Em *Servindo com a Palavra* (livre tradução de *Serving the Word*), Crapanzano (2000) analisa conjuntamente a leitura que evangélicos fazem da Bíblia e que juristas conservadores fazem da constituição nos Estados Unidos, demonstrando como cada um desses grupos compreende seu próprio livro de referência como um texto dotado de um único sentido literal, puro, autoevidente e correto. Segundo o autor, os principais temas comuns entre esses dois esforços de literalismo seriam os seguintes: de um lado, a ênfase implícita na materialidade da palavra (ao conferir valor simbólico aos livros como objetos, não somente como textos); de outro, a busca por confiança em seu entendimento sobre o cosmos, as dinâmicas sociais, os hábitos humanos e as regras a serem respeitadas. Além disso, ao valorizar o acesso direto ao texto, o método literal corresponde a um protesto populista contra o poder da tradição e de autoridades oligárquicas que procuram monopolizar o conhecimento. De maneira muito interessante, porém, Crapanzano (2000) faz notar como o sentido textual varia, não é universal ou uniforme, mesmo entre as pessoas e grupos que buscam uma leitura literal (e, por isso, supostamente única). Efetivamente, existem diferenças de interpretações entre os evangélicos estudados por ele, assim como existiam entre meus interlocutores – embora a experiência cristã de todos eles pudesse ser descrita como um esforço de literalismo.

No que diz respeito ao sacramento do batismo, nas duas igrejas de Old Bank (como em outras), ele podia ser realizado por pessoas que já haviam sido, ou não, batizadas quando bebês (em qualquer instituição) e simbolizava a morte e o enterro da pessoa na água, assim como seu nascimento para uma nova vida em Cristo. Ele não garantia a salvação (por meio da limpeza do pecado, por exemplo), mas era um instrumento que favorecia sua obtenção. Por meio dele, a pessoa batizada recebia Jesus Cristo como seu único senhor, estando disposta a cumprir os seguintes compromissos: crer no sacrifício feito por ele ao morrer na cruz para salvar todos os seres humanos; seguir os mandamentos bíblicos; arrepender-se dos próprios pecados. Em outras palavras, o ato de batizar-se era, ao mesmo tempo, uma profissão de fé e uma declaração de pertencimento à igreja.

Segundo duas formulações locais, o batismo expressava o ato de “receber [Jesus Cristo]” e de “unir-se [à igreja]”, os quais eram em geral precedidos pelo ato de “sentir o toque”, expresso também como “receber o toque [de Deus ou do Espírito Santo]”. Esse ato era descrito como “uma alegria no corpo todo”, “uma sensação de calor, como se fosse a mão de uma pessoa apoiada sobre suas costas, te confortando” e, também, como “arrepios, principalmente nos braços e na cabeça”. Tais sensações costumavam levar a pessoa às lágrimas e normalmente correspondiam a um divisor de águas na vida dela, sendo o estímulo derradeiro para que entrasse na igreja.

O toque podia ser sentido também depois do batismo, inclusive várias vezes (ao orar, ouvir um sermão etc.), em distintos lugares: no mato, na igreja e/ou no bar. Meus interlocutores afirmavam que esse toque podia ser sentido em qualquer idade (embora nem todas concordassem se também bebês o sentiam). Apesar disso, na Igreja Metodista, somente as pessoas com mais de 18 anos podiam se batizar, sendo antes necessário assistir a um semestre de aulas de preparação. Após esse semestre

de aulas preparativas, agendava-se uma data para a realização do culto dominical de batismo. Concluída a liturgia na igreja, os presentes eram convidados a dirigirem-se para a orla do mar.

Ali, os “irmãos da igreja” abriam os hinários e apostilas que haviam levado, elegiam as músicas mais conhecidas e se punham a cantar, acompanhados pelos demais presentes que se posicionavam ao redor, sentados nas pedras ou de pé, para assistir à cena e, frequentemente, registrá-la em seus celulares. Enquanto isso, o pastor e as pessoas a serem batizadas entravam no mar e paravam quando as ondas os atingiam na altura da cintura. Então o pastor chamava uma pessoa de cada vez para perto de si, posicionava uma de suas mãos no centro de seu peito e, assim, a inclinava para baixo e para trás, imergindo-a completamente e amparando-a com o outro braço (envolto nas costas dela). O pastor repetia três vezes esse movimento, dizendo: “*Eu te batizo em nome do pai, eu te batizo em nome do filho, eu te batizo em nome do Espírito Santo*”. Findada essa parte da cerimônia, ele instruía as pessoas recém-batizadas a se manterem no mar e darem as mãos, formando um círculo junto com ele, quando fazia uma breve oração de encerramento das atividades. Na semana seguinte, era celebrado outro culto dominical especial, no qual as pessoas recém-batizadas eram chamadas à frente do púlpito para realizar sua profissão de fé: o pastor lia um texto com os principais ensinamentos da igreja, perguntava se as recém-batizadas se comprometiam a segui-los; por seu turno, as pessoas que já eram membros da igreja levantavam a mão direita em sinal de aceitação.

Na Igreja Adventista, qualquer pessoa com mais de 10 anos de idade (ou mais de 7, no caso de filhas e filhos de adventistas) podia se filiar à instituição ao passar pelo batismo por imersão e por profissão de fé. Normalmente, a cerimônia de batismo adventista era realizada após alguém comunicar ao pastor ou às anciãs e anciões locais sua decisão de entrar para a igreja. Então, era agendada uma data para realizar o batismo. Ele chamava à frente do púlpito a pessoa a ser batizada, perguntava se havia outras interessadas, orava e lia a profissão de fé da igreja, indagando se a pessoa estava disposta a segui-las e pedia que as demais levantassem a mão direita em sinal de aceitação. Em seguida, orava novamente, o culto era encerrado, todas as pessoas presentes saíam em fila e se dirigiam para o acesso ao mar, no píer em frente à igreja, onde permaneciam em silêncio – não cantando, como no batismo metodista. O pastor perguntava se alguém mais desejava se batizar, entrava no mar, levando as pessoas pela mão e as mergulhava três vezes nas ondas. Por fim, saíam da água e faziam uma oração final.

Em ambas as igrejas, o batismo era um ritual emocionante, no qual várias pessoas choravam, diziam sentir o Espírito Santo se movendo e recebiam seu toque. Por isso, não era raro aquelas que já eram batizadas decidirem renovar seu compromisso com Deus – sendo batizadas por imersão outra vez – ou visitas resolverem se batizar. Embora não houvesse unanimidade na vila acerca da idade mínima para o batismo e da necessidade de aulas prévias de preparação, todas com quem conversei concordavam que ele era um momento determinante de aproximação a Deus e tão importante quanto a manutenção de práticas cristãs cotidianas. Ademais, enfatizavam que, na ausência dessas práticas, a presença do Espírito Santo e de Deus nos corpos dos seres humanos diminuía, sendo essa a explicação nativa para a constatação comum de que, em Old Bank, a maioria das pessoas não se lembrava de Deus e não vivia como família. Em outros termos, era dito que, na falta dessas práticas, existia um aumento da presença interna do espírito maligno e, por extensão, do Diabo.

Tal como as forças boas do Espírito Santo e de Deus, essas forças do mal também trabalhavam nas vidas das pessoas de dentro para fora e de fora para dentro. Uma amiga adventista falou-me mais sobre isso enquanto conversávamos, no alpendre de minha casa, sobre as brigas de uma amiga com o marido:

Os infortúnios, os problemas como brigas, pobreza, doença, morte, vício, prisão, todos eles acontecem porque não guardamos as leis de Deus, porque nos afastamos dele e nos aproximamos do Diabo. Ele e os espíritos maus se tornam mais e mais presentes em nossas vidas e podem se apoderar de nossos corpos, chegando a nos possuir! Podemos ficar doentes, perder nossa força de vontade e passar a fazer somente a vontade do Diabo! Todos nós já vimos ou ouvimos falar de casos assim, pessoas que se perdem nas drogas, jovens que decidem se matar, casais que se traem, maridos que batem em mulher. Nenhum de nós pode conseguir sem a ajuda de Deus. Só ele tem força. O Diabo é muito poderoso. Mas Deus nos dá a saída: deixe ele guiar sua vida! ([ENTREVISTADO]).

Segundo metodistas e adventistas locais, a presença do Diabo e dos espíritos maus nos corpos e nas vidas dos seres humanos se manifestava também como ataques de bruxaria e visões do espírito de pessoas mortas. A presença dessas forças do mal podia aumentar a ponto de transformar-se em possessão. Esse processo era descrito por meio da fórmula “*abrir a porta para o Diabo*”, ato que tinha a possibilidade de culminar na perda do livre arbítrio, quando a pessoa passava a agir movida apenas pelas forças do mal. Embora nunca tenha visto isso acontecendo na prática, fui informada de que esse passo derradeiro de supressão da agência individual era dado apenas pelas forças do mal e jamais por Deus, por Jesus ou pelo Espírito Santo. Estes se limitavam a falar com as pessoas e tocá-las, mas não havia nas igrejas de Old Bank possessão do Espírito Santo como em outras denominações cristãs.

O relacionamento entre o ser humano e Deus, por meio do Espírito Santo, é um tema clássico na literatura sobre cristianismo protestante (cf. ENGELKE 2007; ROBBINS 2004), sendo expresso por diferentes termos nativos – possessão, preenchimento, toque, que denotam variadas noções de pessoa e formas de aproximação entre a imanência humana e a transcendência divina. Assim, Lambek (2015), examina o conceito de pessoa no cristianismo a partir da oposição entre indivíduo e divíduo, mostrando como a experiência cristã é caracterizada por uma dividualidade horizontal – nas relações externas entre os seres humanos – e uma dividualidade vertical – nas relações internas com a divindade. Por sua vez, Bialecki (2011) argumenta que a díade humano-divino pode ser vista como uma exterioridade envelopando os humanos de maneira imanente ou, alternativamente, como uma aderência interior a um outro ser transcendente, levantando a possibilidade de outras formas de alteridade dentro do self. Já Reinhardt (2014) mostra como o toque do Espírito Santo gera uma zona de indiscernibilidade, na qual humano e divino se tornam coextensivos.

Em diálogo com essa literatura, é possível pensar o cristianismo praticado em Old Bank como um caso no qual a relação humano-divino é marcada, não pelo pressuposto da separação entre imanência e transcendência (ENGELKE, 2007), e sim pelo pressuposto da copresença de Deus e do Espírito Santo em cada corpo humano. Mais do que isso: trata-se de uma relação pautada pelo pressuposto da copresença também do Diabo. De fato, Deus, o Espírito Santo, o Diabo e seus espíritos maus correspondiam a agências internas ao corpo humano (e se faziam sentir pela audição),

mas também externas (manifestando-se pelo tato, ou seja, pelo toque do Espírito Santo ou pela possessão do Diabo). Nesse contexto, o que aparecia como central no relacionamento humano-divino não era a criação de uma copresença entre seres humanos e divindades, posto que estas não eram vistas como agências transcendentais, e sim como agência imanentes, internas ao corpo humano. Diferentemente, o que parecia estar em jogo era o estabelecimento constante da separação do Diabo, através de práticas cotidianas de diferenciação entre bem e mal, isto é, através de práticas cotidianas de aproximação ao bem e à Deus, por meio do Espírito Santo, e de afastamento do mal e do Diabo.

Meus interlocutores descreviam as consequências da aproximação às forças do mal como acontecimentos concretos da vida cotidiana (doenças, brigas, mortes) e também em termos de emoções e qualidades perdidas, como o amor e a bondade, que eram associados a Jesus, a Deus e à sua presença por meio do Espírito Santo. Afastar-se das forças do mal que permeavam o *“mundo”* implicava aproximar-se de Deus, batizar-se e respeitar seus mandamentos, trazendo de volta para a própria vida seus sentimentos e qualidades perdidas com o Pecado Original de Adão e Eva. E em ambas as igrejas de Old Bank, o batismo era descrito como um *“casamento com Deus e com a igreja”*, ato que estabelecia uma aliança com Deus, ser que era ao mesmo tempo pai e marido dos seres humanos.

Intrigada com isso, perguntei a inúmeras amigas e amigos de ambas as igrejas de Old Bank se todas as pessoas se casavam com Deus ou se essa relação estava limitada ao gênero feminino, aproveitando para indagar acerca do gênero de Deus. Embora Deus fosse descrito como pai, filho, Espírito Santo e marido, todas as pessoas com quem conversei frisavam que ele era um ser espiritual, incomparável aos seres humanos: não pertencia, portanto, nem ao gênero masculino nem ao feminino. Contudo, as mulheres estavam mais próximas dele, em função de atributos vinculados a seu gênero – isto é, sua abertura, seu amor e seu cuidado. Tais características tornavam-nas mais aptas a assumir a responsabilidade pelos gestos cotidianos que descrevi como familiares, rituais e cristãos; elas também as tornavam mais propícias a assumir responsabilidades com Deus e com a igreja, ao batizarem-se. Por essas razões, era mais fácil que elas se aproximassem de Deus; ao fazê-lo, mediavam a aproximação de outros parentes e amigos, conciliando sua vontade com a de Deus, não somente no que concerne à própria salvação, mas também à salvação das pessoas que lhe eram próximas.

É importante frisar que inexistia uma regra (formal ou informal) para que fossem as mulheres a realizar essa mediação. Ela era realizada por todos os seres humanos que trabalhavam para Deus, os quais eram, porém, em Old Bank, majoritariamente mulheres. As pessoas batizadas das duas igrejas de Old Bank descreviam a presença de Deus nas vidas humanas como algo imprescindível à existência e à obtenção de qualquer objetivo, desde o mais imediato – saciar a fome – até o mais cabal – alcançar a salvação. Essa presença implicava, porém, a dependência humana em relação a Deus e também a interdependência de ambos.

Corpos Humanos e Divinos

Quando os seres humanos escolhiam orar e pedir que Deus fortalecesse outros seres humanos (seja para evitar sua dor e morte quando estavam doentes, seja para evitar sua perdição eterna quando não estavam na *“igreja”*), eles trabalhavam para

Deus, agindo como mediadores. Nesse sentido, o conceito local de Deus implicava os seguintes fatos: dependência dos seres humanos entre si; copresença deles nas vidas uns dos outros; presença de Deus nos corpos e na vida de todos, pois eles se fortaleciam mutuamente ao orar e recorrer a Deus (trabalhando para ele) em prol não de si mesmos, mas dos outros. O primeiro passo para preparar-se era abrir-se para Deus e, assim, passar a focar nele, não em si próprios. Para fazer isso, era necessário atentar-se também para as outras pessoas.

Isso pode ser notado em um sermão de um orador adventista acerca da relação entre agência coletiva, individual e divina:

Deus tem uma missão para cada um de nós: catequizar e levar a verdade de Deus e seu amor para outros com nosso exemplo e como poder do Espírito Santo. Se nosso vizinho morre sem ter recebido a palavra de Deus, seu sangue recairá sobre nós, que conhecemos a palavra e não a levamos até ele. No entanto, se levarmos a palavra e ele não a aceitar, e ele não se afastar do caminho do inimigo, a culpa não recairá sobre nós. Podemos fazer a obra missionária com palavras e com nossas vidas, para que os outros vejam Cristo em nós, no nosso exemplo de vida, seguindo os mandamentos de Deus. Também fazemos a obra missionária quando oramos por quem precisa da força do Espírito Santo. Quando oramos ou fazemos o bem para outra pessoa ou recebemos o bem de alguém, é o espírito de Deus usando uma pessoa para dizer que Deus não se esqueceu de você. E ele nos usa para fazermos o mesmo. Não podemos perder a fé em Deus, nem o amor fraternal.

Diferente do que poderia parecer a princípio, os ensinamentos das duas igrejas de Old Bank não falavam exatamente sobre transcendência e altruísmo, ao focar na relação entre agência divina, individual e coletiva. Eles (re)produziam conhecimentos localmente partilhados fora das igrejas sobre uma concepção de pessoa individual humana formada por um coletivo plural (de seres humanos e não-humanos imanentes e interativos). Essa noção de pessoa implicava um corpo humano cujas ações procediam da conversa e negociação entre três vozes que o habitavam: o livre arbítrio individual e as duas vozes, do Espírito Santo, de um lado, e do espírito mau, de outro lado. E o resultado dessas ações era o fortalecimento do corpo humano, graças à agência de Deus, mediada pelos seres humanos. Estes agiam mutuamente uns sobre os outros (ao orar uns pelos outros e, de modo geral, ao praticar os gestos cristãos, rituais e familiares uns pelos outros). Assim, participavam junto com Deus da feitura dos corpos humanos vivos.

No entanto, quando meus interlocutores, por exemplo, “abriam o coração para Deus” (ato que coincidia, em geral, com o batismo, mas não dependia dele), dava-se início a um processo ulterior de fortalecimento mútuo entre eles e Deus. Tal processo era localmente descrito em termos de “casar-se com Deus”. E para os adventistas, esse ato de aliança implicava um ato de filiação, transformava as pessoas humanas – de “criaturas” – em “filhas” de Deus (enquanto na igreja metodista todas as pessoas já eram filhas de antemão). Em ambas as igrejas, porém, esse processo era concebido como uma mudança no relacionamento com Deus, expressa nas fórmulas “viver com Deus” e “estar em Cristo”. Tal como destacou uma oradora em um sermão na Igreja Metodista:

Se você está em Cristo, você tem uma tarefa: fazer parte do corpo de Deus, não do Diabo. Para desempenharmos essa tarefa temos que cumprir os dois mandamentos de Jesus: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo. Quando oramos, pedimos e agradecemos, a presença de

Deus está em nós e nós estamos nele, através de seu filho Jesus Cristo. Cristo é a cabeça do corpo que formamos com Cristo e nós não podemos viver sem ele, nem podemos recusar esse dom de ser parte dele. Se aceitamos receber a Deus em nosso coração, o temos em nosso corpo, como Maria, a mãe de Jesus, o teve dentro de si ao carregá-lo em seu ventre. Por isso, passamos a ser chamados com essa nova denominação: passamos a ser chamados de cristãos, de pessoas que pertencem a Cristo! Porém, se não fazemos a vontade de Deus, ele nos deixa. Temos que viver próximos a Deus, como Maria viveu, e temos que colocar em prática as palavras dele. Assim ele viverá em nós. Quanto mais você dá para Deus, fazendo a vontade dele, mais ele se alimenta.

De acordo com interlocutoras das duas igrejas de Old Bank, quando as pessoas realizavam essa mudança, aumentavam de fora para dentro (não apenas de dentro para fora) a presença de Deus nos seus corpos e em suas vidas, verificava-se um processo mútuo de fortalecimento e de feitura de corpos em Deus. Inversamente, quando as pessoas não o faziam, ocorria um processo de fortalecimento e de feitura de corpos no Diabo. Ambos os processos implicavam uma concepção de pessoa coletiva formada também por um coletivo plural.

Essa noção de pessoa se aplicava à humanidade, a Deus e ao Diabo. Ao trabalharem um para o outro, Deus (ou, inversamente, o Diabo) e a humanidade se alimentavam mutuamente e, assim, se fortaleciam reciprocamente, contribuindo um para a feitura do corpo do outro. Esses dois tipos de corpos eram habitados por seres humanos e também por seres não humanos, não materiais (Deus e Diabo), permitindo que um agisse no outro, sem necessidade de mediação. No entanto, um tipo de corpo era humano, visível e material: suas ações procediam da conversa e negociação entre três vozes que o habitavam (o livre arbítrio individual e as vozes do Espírito Santo, de um lado, e do espírito mau, de outro lado). Por sua vez, o outro tipo era um corpo não-humano, (in)visível e espiritual – de Deus ou do Diabo. As ações desses corpos derivavam do compartilhamento da mesma vontade por parte dos distintos atores que o formavam. Assim, os corpos humanos eram habitados e feitos por Deus – ou pelo Diabo. Analogamente, o corpo de Deus – ou do Diabo – era habitado e feito pelas pessoas humanas que “*abriam o coração para Deus*” – ou que “*abriam a porta para o Diabo*”.

Em Old Bank, essa noção de pessoa coletiva era partilhada por pessoas batizadas nas Igrejas Metodista e Adventista e também por pessoas não batizadas. Mesmo meus interlocutores que não eram batizados desejavam “*abrir o coração para Deus*”, pois queriam obter a salvação e viver para sempre no Paraíso. Ao mesmo tempo, eles não queriam “*abrir a porta para o Diabo*”, ter a própria vida tomada pelas forças do mal, correr o risco de perder o livre arbítrio e, em última instância, ser privados da salvação e morrer para sempre. Portanto, todos desejavam, em alguma medida, participar do processo de fabricação mútua dos corpos dos seres humanos e do corpo de Deus – não do Diabo. Entretanto, nem sempre o faziam.

Como foi visto, existiam inúmeras discordâncias na vila (entre adventistas e metodistas e, também, no interior desses dois grupos) acerca do momento e da maneira correta de participar desse processo. As pessoas careciam de consenso no que se referia ao desejo de “*viver como família*”, ou não, e da maneira correta de “*viver como família*” com Deus, com os seres humanos vivos e com os seres humanos mortos. Com efeito, havia sempre o risco (e de certa forma o desejo) de estar no mundo e não na

igreja, ainda que todas as pessoas soubessem que isso significava fazer parte do corpo do Diabo – ou seja, de participar do processo de fabricação mútua dos corpos dos seres humanos e do corpo do Diabo.

A Arte das Relações (In)Visíveis

Com base nesse material etnográfico argumento que, em Old Bank, é impossível traçar uma fronteira entre parentesco e religião. De fato, as modalidades locais de relação não focavam em pertencimentos exclusivos relativos ao sangue e ao sobrenome (no caso da família) nem na filiação a uma doutrina específica (no caso da religião). Enquanto tal, as modalidades locais de relação não se enquadram nesse tipo de definição de parentesco e religião. Como é sabido, a crítica acerca desse tipo de definição rígida do parentesco e da religião perpassa a bibliografia clássica e contemporânea sobre esses dois temas (cf. ASAD, 2002; SCHNEIDER, 2014). Ainda assim, lanço mão de definições desse tipo para contrastá-las ao argumento relativo à centralidade da atitude (emocional e social) reservada a certas posições genealógicas ou familiares. Em continuidade com o debate teórico e leigo acerca de quais tipos de atitudes são esperadas diante da divindade (cf. BIELO 2015; BODDY; LAMBEK, 2015), o presente artigo buscou mostrar como, em Old Bank, ser parente é tratar-se como parente, inclusive com Deus. Neste sentido, a análise contribui para a literatura sobre parentesco e religião, trazendo um contexto etnográfico em que esses dois conceitos são inseparáveis um do outro, aportando novos temas de reflexão para os dois campos do saber, isto é: como se aproximam e se diferenciam as atitudes esperadas diante de divindades e de (outros) parentes (humanos ou não) em outros contextos etnográficos? Quais implicações essas aproximações e diferenças trazem para a análise etnográfica e teórica?

Procurando por um arcabouço teórico que prescindisse de definições pré-concebidas de parentesco e de religião, permitindo que ambas possam ser construídas a partir das narrativas e experiências etnográficas, optei por aquele proposto por Janet Carsten (2000) sobre o conceito de parentesco. Com base em sua etnografia e em um diálogo com outros autores que também buscavam alternativas a ideias universais de descendência e aliança ancorados no sangue, a autora formulou uma proposta teórica e metodológica geral para os estudos sobre parentesco, fundada sobre a comparação entre práticas e concepções nativas de *relatedness* (conectividade ou relacionalidade)⁹. Assim, a autora definiu a família como um fenômeno construído processualmente, via afirmativas e práticas concretas entre pessoas que se tratam como parente. Paralelamente, sustentou que alguém se torna parente por meio da partilha de substâncias (sêmen, leite materno, comida etc.) em situações de convivência física.

Como ela mesma reconheceu (CARSTEN, 2000, p. 5), sua proposta comparativa podia ser criticada por ser excessivamente aberta e englobar qualquer tipo de relação social, correndo o risco de se tornar um vácuo analítico, e não uma teoria de parentesco. Entretanto, considero a possibilidade de englobar qualquer tipo

⁹ Opto por usar o termo *relatedness* em inglês, como fazem outros antropólogos e antropólogas brasileiros (cf. MARQUES, 2015), para manter a multiplicidade de seu sentido original, o qual remete à dimensão processual das ideias de parente e relativo (*relative*), aparentado e vinculado (*related*), relação e conexão (*relation*). Já Cláudia Fonseca (2007, p. 20) propõe a tradução 'conectividade' e Flôrencina Ferrari (2011, p. 240) sugere o termo 'relacionalidade'.

de laço social no conceito de *relatedness* seu principal rendimento analítico, ainda que isso tenda a retirar a análise de Carsten (2000) do âmbito restrito do parentesco enquanto “mutualidade do ser” (SAHLINS, 2013, p. 32) e o insira no campo dos métodos e teorias sociais em geral (BONGIANINO, 2014). Foi precisamente nessa direção que segui ao longo deste texto, onde lanço mão dessa discussão para analisar o caso de Old Bank, tomando como objeto de estudo aquilo que sugiro denominar de *relatedness* com Deus.

De maneira semelhante, tentei abrir mão de qualquer definição prévia – tanto de parentesco e comunidade quanto de religião – para apreender o que constituía o coletivo (sociológico ou cosmológico) em Old Bank. Fiz isso para encontrar um modo de lidar com o (in)visível em sua dupla conotação, isto é, aquilo que escapava ao sentido da visão e também aquilo que, em função de meus preconceitos, eu não via e não sabia que não estava vendo. Ao mesmo tempo, os princípios metodológicos de *relatedness* foram o caminho que segui para descrever esse (in)visível e fazê-lo visível por meio da palavra escrita.

Em diálogo com essa argumentação, o objeto de estudo deste texto pode ser aproximado ao campo de estudos antropológicos sobre parentesco e sobre corpo, mas também ao domínio da antropologia da religião, do cristianismo e de agências não humanas. Efetivamente, é possível pensar as práticas e concepções de *relatedness* com Deus como um caso particular de parentesco, cujo modelo de família inclui Deus entre os parentes (vivos e mortos). Trata-se, pois, de uma análise que engloba os funerais e se pergunta como é construída a relação entre Deus e as pessoas que lhe são aparentadas, sem restringir previamente o estudo aos humanos vivos e visíveis¹⁰.

De fato, em Old Bank, atos (in)visíveis estabeleciam relações nas quais ser parente implicava tratar-se como parente, inclusive com Deus, por meio dos gestos cotidianos. Ao mesmo tempo, ser cristão implicava tratar-se como parente, inclusive com os humanos – mas não com o Diabo. A forma como isto se dava também era por meio de gestos cotidianos, um em particular: o toque do Espírito Santo.

De forma distinta e complementar em relação ao apontado pela literatura que se debruçou sobre outros contextos etnográficos protestantes (cf. BIALECKI, 2011; ENGELKE, 2007; LAMBEK, 2005; PITTS, 1989; REINHARDT, 2014; ROBBINS, 2004), o cristianismo praticado em Old Bank também conferia centralidade ao Espírito Santo, no que tange ao relacionamento entre o ser humano e Deus. No caso em questão, porém, a centralidade do Espírito Santo não girava em torno da criação de uma copresença entre seres humanos e divindades – copresença esta que era pressuposta em Old Bank. Tratava-se, sim, do estabelecimento constante da separação em relação ao Diabo, através de práticas cotidianas de diferenciação entre bem e mal – isto é, através de práticas cotidianas de aproximação ao bem e à Deus, por meio do Espírito Santo, e de afastamento do mal e do Diabo. Conforme espero tenha ficado claro ao longo deste texto, durante os ritos extraordinários dos *nain nait* e dos batismos, assim como os demais atos materiais e performativos de cuidado cotidianos – gestos cristãos, rituais e familiares, entre os quais inexisteriam fronteiras – a ênfase recaía sempre sobre o “*viver como família*”, ou não, junto com agências humanas e não humanas, materiais e imateriais: pessoas vivas e mortas, Deus e o Diabo.

¹⁰ Relações de parentesco que incluem não-humanos não são uma peculiaridade do presente caso (cf. CANNELL, 2005; VILAÇA, 2002).

Referências

- ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins, 2002. p. 27-54.
- BODDY, Janice; LAMBEK, Michael. Introduction. In: BODDY, Janice; LAMBEK, Michael (org.). *A companion to the anthropology of religion*. Chichester: John Wiley & Sons, 2015. v. 25.
- BIALECKI, Jon. No caller ID for the soul: demonization, charisms, and the unstable subject of Protestant language ideology. *Anthropological Quarterly*, Washington, v. 84, n. 3, p. 679-703, 2011.
- BIELO, James S. *Anthropology of religion: the basics*. London: Routledge, 2015.
- BONGIANINO, Claudia. Os nain nait são nossa festa: tradição e reflexividade em um funeral afro-caribenho. In: CUNHA, Olívia M. G. da. CASTRO, Carlos Gomes de (Org.). *O Caribe e o Outro: etnografias da relação*. Editora da UFRJ. No prelo a.
- BONGIANINO, Claudia. The invisible presence of God and other Afro-Caribbean kindred in Old Bank, Panama. In: DECKERMAN, Josh. TORRES, Aline; MACEDO, Victor Miguel Castillo de Macedo. (Org). *Oxalá: Afro-Latinx Futures, Imaginings, and Engagements*, SUNY series, AfroLatinx Futures. No prelo b.
- BONGIANINO, Claudia. How to listen to an Afro-Caribbean landscape. *VIBRANT*, Brasília, v. 17, p. 1-21, 2020.
- BONGIANINO, Claudia. Fronteiras materiais e espirituais: exibindo a coexistência entre deus e outros parentes afro-caribenhos em Old Bank, Panamá. *Revista Campos*, Curitiba, v. 20, p. 20-40, 2019.
- BONGIANINO, Claudia. *Deus e outros parentes invisíveis em Old Bank (Bocas del Toro, Panamá)*. 2018. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BONGIANINO, Claudia. Crescendo pessoas, relações e lugares: experiências cabo-verdianas sobre família e mobilidade. *Cadernos Pagu*, São Paulo, v. 45, p. 111-133, 2015.
- BONGIANINO, Claudia. Tornar-se afro-caribenho. Ensaio bibliográfico sobre família e mobilidade no Caribe. *Revista Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 9, p. 63-76, 2014.
- BONGIANINO, Claudia. Malas de sonhos e saudade: família e mobilidade entre cabo-verdianos na Itália. *Métis: História & Cultura*, Caxias do Sul, v. 11, p. 257-280, 2012.
- CANNELL, Fenella. The christianity of anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.
- CARSTEN, Janet. Introduction. In: CARSTEN, Janet (org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2000. p. 1-38.
- CRAPANZANO, Vincent. *Serving the word: literalism in america from the pulpit to the bench*. New York: New Press, 2000.
- ENGELKE, Matthew. *A problem of presence: beyond scripture in an African church*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- FERRARI, Florencia. Figura e fundo no pensamento cigano contra o Estado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 715-745, 2011.
- INEC - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA Y CENSO. *Census and cartography*. Ciudad de Panamá: INEC, 2009-2010.
- FONSECA, Claudia. Apresentação-de família, reprodução e parentesco: algumas considerações. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 29, p. 9-35, 2007.
- LAMBEK, Michael. Afterword: what's love got to do with it?. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1, p. 395-404, 2015.
- LOBO, Andréa. *Tão longe, tão perto: organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista – Cabo Verde*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

- MARQUES, Ana Claudia. Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga. *R@U*, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 119-129, 2015.
- MONTERO, Carla Guerrón. *From temporary migrants to permanent attractions: tourism, cultural heritage, and afro-antillean identities in Panama*. Tuscaloosa: University Alabama Press, 2020.
- MUEHLEISEN, Susanne; MIGGE, Bettina (org.). *Politeness and face in Caribbean Creoles*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2005.
- OLWIG, Karen Fog. Women, 'matrifocality' and systems of exchange: an ethnohistorical study of the Afro-american family on St. John, Danish West Indies. *Ethnohistory*, Durham, v. 28, n. 1, p. 59-78, 1981.
- PITTS, Walter. 'If you caint get the boat, take a log': cultural reinterpretation in the Afro-Baptist ritual. *American ethnologist*, v. 16, n. 2 p. 279-293, 1989.
- PRICE, Richard. Studies of Caribbean family organization: problems and perspectives. *Dédalo*, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 23-59, 1971.
- REINHARDT, Bruno. Soaking in tapes: the haptic voice of global Pentecostal pedagogy in Ghana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 20, n. 2, p. 315-336, 2014.
- ROBBINS, Joel. *Becoming sinners: christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley: Univ of California Press, 2004.
- SAHLINS, Marchall. *What kinship is and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- SCHNEIDER, David M. *American kinship: a cultural account*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- SMITH, Raymond T. *The negro family in British Guiana: family structure and social status in the villages*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1956.
- SNOW, Peter. *What happen: language socialization and language persistence in a Panamanian Creole village*. 2004. Tese (Doutorado Linguística) - Universidade da Califórnia, Berkeley, 2004.
- VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

*Minicurrículo da Autora:

Claudia Fioretti Bongianino. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018). Pesquisadora do Laboratório de Antropologia e História do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisa financiada pelo CNPq (Processo n° 870060/1967-0) e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: fioretti.claudia@gmail.com.