

Os caminhos dos bichos: uma profusão de histórias perigosas

Caio Mattos Santos¹

Resumo: Baseado em trabalho etnográfico realizado em uma comunidade quilombola no norte capixaba (Conceição da Barra) no ano de 2024, o trabalho se debruça sobre histórias centradas nas trajetórias dos “bichos” — termo nativo que designa pessoas, animais, espíritos e outros seres mais-que-humanos. Através dessas histórias, o que se delineia é uma cartografia do perigo: são relatos que tematizam o risco de ter o corpo invadido e atravessado por forças e circunstâncias das mais diversas — “invasores” não-quilombolas que loteiam pedaços de terra nas vizinhanças, o imprensamento promovido pela monocultura de eucalipto que circunda as casas e os encostos e espíritos cachaceiros que podem afligir qualquer desavisado apoiado em um balcão de bar. No quintal de uma tia, as crianças aprendem a caminhar — pelo território e “para fora” — ouvindo as histórias daqueles que “viraram bicho”. Por vezes uma metáfora, uma acusação ou o reconhecimento de uma presença, os “bichos” emergem nas histórias como uma virtualidade perigosa, contra-exemplos instrutivos para se seguir um rumo seguro e orientar modos possíveis de se proteger diante dos perigos que correm pela estrada. Assim, pretende-se pensar o que essas histórias contam sobre a porosidade dos mundos e a instabilidade a que estão submetidos os corpos e seus caminhos.

Introdução

Este trabalho, como uma das perturbações que envolveram meu trabalho de campo, parte de relatos e breves observações que compõem parte de um certo “excesso” ou então “resíduo” do material etnográfico que integram a pesquisa apresentada como dissertação ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em fevereiro deste ano. A investigação foi conduzida em conjunto com a comunidade quilombola do Curucuxi², no ano de 2024, na região do extremo norte capixaba — parte do Sapê do Norte, constelação de comunidades

¹Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

²Nome fictício.

quilombolas dispostas pelo território contíguo dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra.

A pesquisa que realizei na dissertação partiu da intenção de dialogar com um conjunto de reflexões que se consolidaram sob o nome de “virada das mobilidades” (Souza; Guedes, 2021). Esse movimento intelectual, ao deslocar a atenção etnográfica para dinâmicas de circulação, ofereceu o enquadramento teórico para compreender os deslocamentos não como fenômenos marginais ou episódicos, mas como centrais à vida das pessoas. Inspirado por esse debate, busquei observar a presença dessas mobilidades em contextos específicos, situando o olhar sobretudo sobre os deslocamentos intensivos e extensivos que conformam as vidas dentro do Curucuxi. Caminhos, trilhas, pousos e retornos que indicam dimensões que ocupam papéis fundamentais na constituição de pessoas, coletivos e territórios.

O trabalho de campo foi conduzido por questões que se desdobraram em direções inesperadas, revelando a necessidade de revisitar materiais e experiências que ganham contornos decisivos para pensar os próximos passos da investigação. Esta nova fase se apresenta como uma meditação sobre dados de campo que, em parte, já integraram a dissertação e, em parte, permaneceram de fora. São fragmentos que, apesar de não terem sido totalmente incorporados, “perturbaram” profundamente o andamento das análises e retornam agora como pistas insistentes que exigem atenção renovada.

O percurso será composto por alguns fragmentos de histórias que produzem pistas para as novas questões de pesquisa Narrativas que, ao iluminar interrogações do passado, apontam possibilidades e caminhos, em que a proposta é trabalhar com histórias que não se conectam pelo caminho da coerência que apresenta acontecimentos, sim que estão relacionadas pela frequência em que termos, temas e personagens são evocados. A ideia é trazer à tona diferentes exposições, modos de contar e experiências nos quais o *bicho*³ aparece. Movimento que multiplica as formas de presenças da figura que promove, constantemente, a sensação de instabilidade ao atravessar corpos e territórios em fluxos de difícil captura.

O sentido de *bicho*, no contexto em que pesquiso, se alarga de forma profusa, na medida em que são designadas pessoas, animais, encostos e outros mais-que-humanos.

³ *Bicho*, assim como os outros termos apresentados em *itálico* correspondem aos termos, expressões e conceitos de meus interlocutores. Quando aparecem entre aspas e em *itálico*, trata-se de citações diretas de entrevistas realizadas com autorização prévia ou de trechos de conversas informais anotados em cadernos de campo, sempre respeitando os contextos originais em que foram proferidos.

Como busquei explorar as dinâmicas de criação no terreiro de uma liderança da comunidade – minha interlocutora principal e anfitriã, Merly –, a noção de *bicho* é expressada, por vezes, em par com a de *gente*. *Bicho*, nessa chave, se delineia menos pelo que é e mais pelo que não é: aquele que não é *gente*, que não faz coisa de *gente*, que se recusa a ser *gente*.

Aqui, creio que seja necessário fazer a observação de que não estou argumentando que meus interlocutores utilizam o termo para designar agentes de maneira única. Quero pensar nessas correspondências e usos diferentes na medida em que elas continuam a evocar associações e continuidades figurativas que permite que cada uso reverbere sobre o outro (Stasch, 2009, p. 69)⁴. Dessa forma, o objetivo é pensar o *bicho* em um campo de relações em que está implicado o perigo, a instabilidade e as intervenções de seres de outra natureza nas dinâmicas cotidianas. O que os interlocutores denominam como “encontros perigosos” podem ser compreendidos como narrativas permeadas pela imprevisibilidade de seu aparecimento. São contatos imprevisíveis que descrevem situações que não se realizam por completo, mas permanecem na iminência de acontecer. Aqui, me inspiro na abordagem de Suzane Alencar Vieira (2015) sobre o perigo como sinal de alerta que mobiliza formas específicas de conhecimento e narrativas da instabilidade. Gestos de proteção e interpretações fragmentadas funcionam como modos de ler e manejar estes imponderáveis, produzindo saberes que não são apenas explicações, mas ferramentas de sobrevivência. Contar e ouvir histórias perigosas significa, assim, atualizar um regime de atenção e de cuidado diante do que não se mostra plenamente, reafirmando o vínculo entre narrativa, proteção e a experiência sempre parcial do perigo. Dentro dessas histórias, o *bicho* oscila entre exemplo, lenda, categoria

⁴ Aqui, me inspiro no tratamento que Rupert Stasch (2009) faz do termo *laleo* (demônio) entre os Korowai e sua utilização para descrever diferentes agentes e usos do termo: “This pattern is also apparent in other strands of Korowai intercultural engagement with new historical presences across the past three decades. For example, in practical involvement with actual foreign persons, Korowai have dominantly portrayed these foreigners as strange and repulsive. This is clear from their use of the word demon (*laleo*) as a label for all new strangers who have come to Korowai lands in recent times, including whites, Indonesians, and nonlocal Papuans. Sometimes speakers have applied this label in a mode of literal, full identification of foreigners with the malignant walking dead. Increasingly, some speakers describe the usage as “merely idiomatic” (*mofu filo-*), and *laleo* is coming to have two explicitly distinct senses, “dead nonhuman monsters” versus “foreign humans.” Yet the two senses resonate figuratively, and “merely idiomatic” usages participate in an intertextual series with more literal-minded ones. What the word signifies, even in its most ironic uses, is repulsive monstrosity. To Korowai, a first principle of the world is that humans and demons are supposed to stay mutually separate.” (Ibid., p. 69).

de acusação, enfermidade. Como experimento de uma investida em momento inicial, a ideia é lidar com essa profusão.

Fragmento 1 - Maridos e outros perdidos

Já no primeiro dia em que passei pela porta da casa de Merly me deparei com uma sala cheia, com seus sobrinhos jogando jogos em seus celulares, ocupando todos os lugares nos dois sofás que compunham o ambiente. No quarto em frente, Josi arrumava a cama em que Mazinho, irmão de Merly, dormiria quando chegasse de seu trabalho na Barra - sede do município de Conceição da Barra. Após colocar a roupa de cama, foi em direção ao tanque para lavar a louça. Josi era irmã dos meninos que estavam na sala, embora não fosse filha de Maninho, pai dos garotos. Sua mãe se mudou há mais de dez anos para a comunidade, mas a jovem ficou com sua avó em Santana – quilombo urbano próximo que fica entre a cidade e o Curucuxi – até os dezesseis anos, quando então mudou-se para morar com sua mãe, seu padrasto e seus irmãos mais novos, todos esses nascidos e criados na comunidade. Hoje tem vinte anos. Como largou a escola antes de terminar o ensino médio, seu objetivo principal no momento em que a conheci era atingir alguma independência, para se mudar da casa em que morava com seus irmãos. Tinha desejos de sair de lá, não necessariamente para morar longe, algo que tentou por alguns meses em Vitória, com alguns parentes, mas queria estar *solta*.

Mudar-se para lá já não era mais tão atrativo, a capital era esse lugar onde ela via oportunidades para serem aproveitadas, mas não no mesmo sentido que fez muitos de seus parentes – que são de Santana (dos lados de pai e mãe) – saírem. Era onde se podia ver shows, visitar amigos, ir a festas com pessoas de sua idade. O movimento de Josi apontava para uma tensão geracional. Muitos dos temores que Merly possui em relação ao futuro de comunidades cujos jovens “*não querem trabalhar*” pareciam revertidos na criação de Josi: lavar roupa, fazer almoço, lavar a louça, ajudar a fazer o beiju, e mais importante, não ficar parada. Ao fim de cada dia, tendo realizado todas as tarefas, Merly dava uma nota de 10 ou 20 reais para a jovem. Embora só se conhecem há pouco mais de cinco anos, Merly dizia que a estava *criando*. Em grande parte, esse foi o cenário da minha pesquisa de campo, no espaço da casa e sua co-extensividade com o terreiro, no pedaço dos irmãos da Ponte, família de Merly: as relações cultivadas entre Merly e jovens em uma rede de *ajudas*, o fazer do beiju como uma questão geracional e os *caminhos* a

serem trilhados, estabelecidos nas interações que ocorriam na casa e sua co-extensividade com o *terreiro*, o roçado e o *quitungo*, o único ativo na comunidade, onde o beiju era feito para a comercialização. Sua casa e o terreiro não eram espaços meramente produtivos, mas espaços de cuidado e aprendizado (Weitzman *et al.*, 2024).

Algumas narrativas apresentavam a casa de Merly como parte de uma “tradição” presente nas memórias sobre sua avó Aurora e sua mãe Laurinda, parteiras conhecidas na região, comumente referidas como as “*mães de todos*”. As mulheres da época das duas são referidas como as “*matriarcas*”, conhecidas por possuírem casas *cheias, criando* muita gente. Falo em uma “tradição” apenas como uma forma de expressar continuidade em práticas de *criação* que haviam sido reconfiguradas por uma série de fatores como a mudança violenta da paisagem, a *saída* de muitos desses parentes para outros lugares e, claro, a desapareição física de muitas desses espaços onde essas mulheres moravam, o que não era o caso da casa de Merly, que morava na mesma casa onde sua mãe Laurinda *criou* tantos filhos e sobrinhos. Segundo ela mesma, havia *herdado* algumas coisas de sua mãe.

Sua casa estava próxima ao *quitungo*, à direita em seu *terreiro*, e à frente da *casa de farinha*. No caminho de ida ou retorno da roça, seus irmãos apareciam para almoçar, jantar, buscar alguma coisa que lá haviam guardado, descansar – usufruindo também da mesma rede de internet que seus filhos. A casa de Merly estava no “centro” da configuração de casas da *Ponte* (Marcelin, 1996), menos por sua localização na geografia das unidades domésticas e mais pela “entrada ao mundo” (Ibidem, p. 162) que fornecia para a família. No entanto, além de ser ocupada diariamente por seus parentes e jovens da comunidade, é também um espaço procurado por mulheres que lidam com maridos que são “o *bicho*”, seja pelo abuso das bebidas alcoólicas ou pelas “tentações” que proporcionam com seu comportamento. Márcia é um desses casos. Uma baiana que morava no quilombo há pouco menos de quatro anos. Seu marido é afilhado de Merly, conheceram-se em Vitória e estão juntos há pelo menos 18 anos, tendo Márcia “esperado” por ele enquanto esteve preso. Mulheres como Márcia são, para Merly, exemplares. Segundo Merly, seu marido *batalhava* com a bebida. Possuía o *bicho* dentro de si. No entanto, como madrinha preocupada, preferia chamá-lo de *perdido*, o que parecia mais adequado. O *perdido* parecia acumular *vícios, problemas*, também *bichos*, o que muitas vezes levava-o a enlouquecer, ou como chamavam, *variar*. *Se perder para bebida*, para as *drogas*, para o *crime*. Tudo isso servia como mau exemplo enquanto eu acompanhava

Merly aconselhando suas sobrinhas a “*trabalharem no território*”, sem patrões da cidade, ou seus sobrinhos a capinarem com seus pais ou nos incentivos aos *dinheirinhos* que poderiam fazer.

Retornando às ajudas, outro caso chama à atenção. O retorno de Sabrina, sobrinha que a tia julgava precisar ajudar mais, por seu desamparo. Lauro de Rosinha, pai da moça e primo irmão de Merly, hoje “*estava com bicho dentro*”: um senhor de idade que possui muitos problemas com a *bebida*. Durante um mês inteiro, Sabrina e seu esposo Zé passaram as manhãs na casa de Merly levando junto seu filho pequeno. Diferente das duas outras mulheres, Sabrina foi criada por Merly. Ela voltava de uma jornada em Vitória, onde foi morar em busca de trabalho e onde conheceu seu marido. Zé, por sua vez, foi capaz de mobilizar preocupações e julgamentos por uma parte considerável de homens e mulheres no Curucuxi.

É esperado e muito comentado nas conversas que circulam pelas casas e bares que alguém como Zé procure serviços com os homens da comunidade (ajudando na roça, cortando eucalipto, entre outras tarefas). Caso contrário, assume-se – como foi o caso com o esposo de Sabrina – que a pessoa é preguiçosa, uma característica de quem não é gente: um parado, ou então, um homem maria. Não gostar de trabalhar, com qualquer coisa que seja, nesse contexto, abre espaço para especulações sobre o caráter, origem e também a geração da pessoa em questão. Ou seja, uma preocupação era que Zé fosse *bicho*.

Fragmento 2 - Homens bons com coisa dentro

Quando conheci Valter Chifre, um senhor magro de setenta e cinco anos, parecia impossível acreditar nas histórias que giravam em seu entorno. Valério, um cético absoluto, me contava: “*Olha, vai parecer mentira, mas ele tinha o chifre mesmo. Subia em cima do telhado, comia copos de vidro, bebia cachaça pelo ouvido!*”. O *chifre* que estava em seu apelido era como se referiam àquilo que adentrara o corpo de Valter e o levava a agir de maneira não-humana. A intensidade dos atos que cometia era o que fazia as pessoas dizerem que *o bicho era dele*, em contraste com o caso de Lauro de Rosinha, pai de Sabrina. Homens transformavam-se em *bichos* quando perdiam todas as características de *gente*.

A história ficaria mais interessante. Valter, que agora morava em Santana, havia *tirado o chifre* desde então. Não de seu apelido, que ainda fazia parte da forma como se apresentava, mas de seu corpo. Quando foi visitar seus filhos em Vitória, conheceu uma mãe de santo que lhe disse que o *chifre* era o motivo de fazer tantas “loucuras”, e ele logo foi dar um jeito de retirá-lo após tantos anos. Um de seus primos mais próximos dizia que o que Valter tinha “*não era de Deus*”, mas agora ele estava *bem*, o *espírito ruim* havia *saido*. Valter, me diziam as pessoas, era um “*homem bom que tinha coisa dentro*”. Ele *era gente*, mas *tinha o chifre*, e era dominado por ele em algumas ocasiões a tal ponto em que o “ser” se confundia com “ter”. Não por acaso, o *bicho* acompanhava seu nome. Mesmo sendo dono de bar, havia parado de beber a partir desse momento, seguindo o conselho da sacerdotisa que conheceu na capital.

O caso de Valter me mostrava que *bichos*, *espíritos* e outras *coisas* podiam ser *tiradas*, e isso era mais frequente do que eu pensava. Quem os tirava, no entanto, eram os *nagôres* – seres encantados que se manifestam em pessoas durante situações específicas – no *tempo da Mesa*, durante as *devoções*, mas também em qualquer ocasião que hoje demande suas presenças – especialmente aquelas de urgência que envolvem mortes, doenças, situações de risco em geral. Essas são situações que marcam a história de vida de diversas pessoas que conheci. Algumas delas eram *agarradas* de maneira abrupta, *levadas*, *caíam duras*. Merly contava que seu irmão Nilo havia sido salvo em um desses casos quando criança:

“Tinha um menino, morava na beira da estrada... filho de uma comadre de mamãe. Um dia, encontraram ele boiando afogado no córrego, foi uma tristeza enorme, meu deus... Aí que a gente tava aqui no terreiro, eu lembro até hoje, e Nilo caiu durinho, durinho... Menino, foi um desespero, a gente não conseguia entender, colocamos ele sentado e ele mortinho, mortinho. Todo mundo chorava, meu deus, ninguém conseguia acreditar. Nessa hora mamãe acendeu uma vela e chegou nagô... Nagô passou uma reza e disse pra gente não parar de rezar. Daqui a pouco, quando já iam levar ele pra Barra, Nilo abre os olhos. Tava bonzinho, bonzinho. Aí nagô desceu de novo e disse que tinha sido o menino afogado, que brincava muito com Nilo e queria levar ele junto”.

Casos como esses, capazes de levarem a uma morte temporária, normalmente envolvem crianças. Além delas, os *cachaceiros* eram outras vítimas recorrentes. A *bebida* era motivo de preocupação geral, principalmente por parte das mulheres, seja por ser uma forma de tirá-las do *caminho* na *criação*, ou então com as *tentações* causadas em seus maridos. Apesar de ser potencialmente vista como uma recompensa para os dias cheios de *trabalho*, uma demonstração de seu sofrimento diário na roça, similarmente ao que foi descrito por Mayblin (2010, p. 112), era por meio delas que *homens bons* poderiam ser *agarrados* pelos *bichos*. Foi Ilda quem me forneceu um nome específico para aquilo que se apossava dos corpos de quem bebia: os *espíritos cachaceiros*. Eram *espíritos* que se *aproximavam*: “Se você estiver ali, no relento, bebendo demais... ai ai, coisa ruim encosta e fica. Pra tirar, é difícil”. Segundo ela, os *nagôres* diziam que a cachaça de quase nada servia, contendo “*sete espíritos ruins e apenas um bom: o do santo*”. Com isso, a *bebida* era um *vício* perigoso, algo que colocava à sorte os corpos de quem com ela *mexia*.

Males cotidianos são remediados por meio dos *benzimentos*, capazes de tratar problemas como *espinhela caída*, *vento caído*, *peito aberto* e *mau olhado*. *Encostos* e *feitiços*, no entanto, são considerados ataques de natureza mais grave e apenas podem ser removidos com a intervenção dos *guias*. Algumas pessoas como Ilda ainda sabem as *rezas* necessárias para curar esses achaques mais comuns, embora seja um assunto tratado com certa discrição. Ilda possuía seus *guias*, embora não gostasse de *trabalhar*. Dizia que benzia e curava o que fosse dessa ordem mais simples, mas só *recebia* seus *nagôres* se “*precisasse mesmo*”. Ao contrário do *cigarro*, que era um *vício* de *gente*, “*da carne*”, o *vício pela cachaça* tinha *cura*, bastava seguir o que os *nagôres* diziam⁵. Já outras eram *agarradas* e tinham seus corpos ocupados por tempos longos, acometendo-se de *doenças* e descontroles com a bebida cada vez maiores. Segue-se que a identificação de uma *doença* não necessariamente implica no reconhecimento de que há uma presença de *bicho* por parte da pessoa, podendo ser esse um fato revelado durante um *benzimento*. Dependendo dos sintomas, era possível saber o procedimento a ser tomado para expelir o “mal visível” (Vieira, 2015, p.186) que incomodava o enfermo. No entanto, às vezes, o *bicho* se manifesta no contato com os procedimentos do *benzedeiro*, que, ao constatar que

⁵ Merly dizia, no entanto, que já viu algumas mulheres negarem a solução dada por *guias* para mulheres com maridos problemáticos, julgando que a escolha por tomar cachaça era tomada por *gente*, embora o *bicho* se manifestasse nessas ocasiões.

o problema, na verdade, era *de bicho*, recorria aos *guias*. Diante do mal invisível (Ibidem) que invadia os corpos, os nagôres *remedavam* e *tiravam* o que chamavam de *bichos*, *encostos*, *espíritos ruins*, *coisas* e outros termos e seres corolários. No *tempo da Mesa*, por exemplo, para tirar um *bicho forte*, *descia* um *guia* específico, um *boiadeiro*, que *amarrava* os *bichos*.

Fragmento 3 - Os caminhos de quem sai

Envergado no balcão de seu bar, Nonato estendeu a mão e entregou seu celular, mostrando as fotos de Dinho, que acabara de receber no *Whatsapp*. Era um conhecido, *do lugar*, que havia sido assassinado em Vitória. Passando de mão em mão, até chegar a minha, todos encaravam as imagens diante da brutalidade do ocorrido. "*Uma hora isso ia acontecer*", dizia Amilton, complementando, "*já tinha virado bicho há muito tempo*". O pouco que sei sobre o homem em questão foi resumido por conversas que ocorreram naquela noite. Crimes, drogas, *desenrolos*, *coisas erradas*. Há uma série de coisas com as quais você não deve se meter, afinal, isso não é *coisa de gente*.

A história de Dinho fazia parte de um tema intrigante para as pessoas do quilombo do Curucuxi: envolvia ir para a a ida para a capital. Embora o homem não fosse "nativo" não fosse dali exatamente, sua história ressoava em outras biografias dos daqueles parentes que *sáiram*. Nesse caso, daquele do território, de suas casas, dos circuitos. Apesar do deslocamento proporcionado pelo estabelecimento das plantações de eucalipto na região, a *saída* ainda poderia ser vista por algumas pessoas como um *erro*, uma falta de resiliência.⁶

Sair, reiteravam os mais velhos, era uma circunstância do *caminho*. Quero reservar uma atenção especial ao *caminho*. No campo, ressalto dois usos da noção que creio serem complementares. Primeiro, em seu sentido itinerante: trilhas, trechos, rotas, trajetos instrumentalizados de maneiras diferentes para chegar em casas, roças, pessoas (embora também se escolha um *caminho* para fugir de encontros e obrigações). *Caminho* de chão, *caminho* na mata, *caminho* por cima, por baixo. Havia aqueles menos sinuosos, os *caminhozinhos*, para trajetos curtos. *Caminhos* rompiam com a linearidade da *estrada*.

⁶ Atribui-se à geração anterior, daqueles que *ficaram*, se recusado a sair, a despeito de ameaças e tentativas incansáveis por parte das *firmas* de eucalipto e seus *capangas*, uma *força* que mantém os horizontes do *Movimento* ainda existentes.

Tinham os antigos, guardados na memória e passados por gerações. Também novos, descobertos em uma andança ou “criados” através de uma capina de mata, ou criados por uma ação de agentes externos, como a *firma*. Para saber muitos *caminhos*, claro, era necessário ser *do lugar*, e principalmente, caminhar.

No entanto, por *caminho* os interlocutores da pesquisa também descrevem como uma jornada que deve ser trilhada no segundo uso observado em campo, o *caminho* é também uma jornada de vida a ser trilhada. Especialmente nas *criações*, ressalta-se a necessidade de saber fazer escolhas no curso de seus *próprios caminhos*. Trajetórias pessoais são avaliadas de tal maneira: algo aparece no *caminho* de alguém, alguém se perde no *caminho*, ou avalia-se o *caminho* escolhido como tortuoso demais. Se tomarmos como inspiração o que Tim Ingold apontou sobre a noção, poderíamos dizer que seja nos limites da comunidade, na cidade ou pelas viagens de um funcionário de *firma*, os “lugares” onde uma pessoa pode estabelecer-se não é onde exatamente onde sua vida é “produzida” e sim o *caminho* que cada um percorre através deles (Ingold, 2000, p. 229 apud Ingold, 2020, p. 219). Penso que seja isso que as *criações* projetam. As trilhas que cada um deixa, isto é, o que fica dos encontros feitos ao longo dos *caminhos*, “são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro” (Ibid., idem). A *criação* de *gente* que eu acompanhava, e talvez isso seja verdade para várias outras, buscava “simular” alguns desses encontros e por vezes até antecipá-los nas conversas. No entanto, nada seria absoluto e longe de perigos diante da incerteza do *caminho*.

Dinho parecia ser um caso exemplar, ou então mais um mau exemplo para as *criações*. Seu caminho, composto por uma *saída*, havia sido marcado pelo momento de virada da sua vida, quando tornou-se *bicho*. A capital Vitória, muitas vezes, era retratada como um lugar *perigoso* e caótico. Uma imagem incômoda do deslocamento. Pensa-se no *crime* baseado nas séries de ocasiões onde ele capturava e exercia interrupções. Para isso, muitas vezes são evocadas histórias sobre o Morro São Benedito, em Vitória, para projetar futuros potenciais negativos do território e precauções a serem tomadas. Histórias sobre trocas de tiro, assassinatos, prisões, violência policial e parentes que *se perdiam*. Todo mundo contava alguma experiência desse tipo, de períodos em que estiveram lá. Estou ciente de que tais temas fazem parte de discursos estigmatizantes da população negra urbana residente nas periferias de Vitória (e em outros contextos), o que também não deixava de incluir uma parte das narrativas sobre o *crime* no Curucuxi. Está aí justamente uma parte essencial do tempo e espaço em que *gentes* são produzidas. Temia-

se, sobretudo, uma subjugação diária à máquina policial. Mudar-se para a *Barra*, São Mateus ou para a capital era uma forma de testar o quanto você “*valia*”, normalmente carregado de um pessimismo a esse respeito. Trajetórias pessoais, por mais “*estudadas*” e “*dignas*” que fossem, passariam por *humilhações* com as condições dos *trabalhos* que aparecem para as *pessoas da roça* e o racismo cotidiano do *povo da cidade*.

O Morro faz parte do Bairro São Benedito e foi um dos principais lugares de estabelecimento das famílias que saíram do território após o período de chegada dos empreendimentos de monocultura de celulose na região, já a partir do fim da década de 1960. Em uma dinâmica de migração em corrente, as pessoas que se mudaram começaram a ocupar o mais alto ponto de Vitória com barracos de madeira e sapê⁷. Atualmente, a região é uma das que mais sofre com operações policiais constantes promovidas pelo Governo do Estado e sua constante produção de projetos que avançam a militarização da polícia capixaba (Volcati *et al.*, 2022). Valério me contava ter presenciado uma delas na última vez em que visitou o lugar, tendo que ficar deitado atrás de seu carro em meio ao tiroteio. Depois desse episódio, dizia que nunca mais voltaria. No entanto, enquanto contava sua história, acrescentava: “*qualquer dia vai acontecer por aqui*”.

Se mudar para *Barra* ou Santana não era menos motivo para alguma preocupação no que tangia às constantes avaliações feitas pelos parentes que observavam o *caminho*. Quando se trata de uma manutenção das relações, a diferença na distância certamente influenciava. Isso porque aquele parente que mora em Vitória visita com menos frequência, está menos no campo de visão, muda bruscamente de ritmo, fica *diferente*, deixa de ser *legal*. Quando isso acontece, as possibilidades são muitas, inclusive lidar com a infelicidade de um parente *virar bicho*. Quando chegam as *notícias*, começam a circular histórias: “*esses dias me falaram que fulano está no tráfico, virou bicho pra lá*”. *Virar bicho* é uma possibilidade em *caminhos* trilhados por parentes e por vezes sua explicação é dada pelo próprio trajeto. Sair, lançar-se e tentar a vida fora pode produzir vínculos indesejados (aquilo que a *criação* de Merly se opunha) e abrir espaço para escolhas *imprensadas*. Mais além, substâncias como a *bebida* e as *drogas* acompanhavam essa mudança, eram elas mesmas *escolhas*, riscos a serem tomados. Mudar-se para fora do Curucuxi parecia colocar quem *sai* sob certas pressões, colocando seus corpos suscetíveis à mudanças.

⁷ PONTO DE MEMÓRIA NOSSA HISTÓRIA NOSSO BEM. Memória Viva do Bairro São Benedito. S/d. Vitória, ES.

Fragmento 4 - No caminho de quem chega

Merly não tinha muito apreço por cachorros. Embora tivesse crescido perto de alguns que foram criados por sua mãe, tinha memória dos que eram *obedientes*, pois que “*sabiam bem o seu lugar*” que é, cumprindo cumprir o papel esperado de um *cão de casa*. Muito diferente destes eram aqueles que rondavam a sua casa com latidos altos e “*desesperados por comida*”. Com isso, não haviam primos, sobrinhos, irmãos ou netos que a convencessem de cuidar de um filhote recém-nascido. Em outro nível de despreço, bem mais acentuado, os gatos eram uma dor de cabeça à parte. Subiam pela janela da cozinha, localizada do lado de fora de sua casa, esgueiravam-se pelas plantações de café e pimenta ao redor dos ambientes, no aguardo do descarte dos ossos de galinha, frango, peixe e os demais restos das comidas que atacavam ferozmente após o fim das refeições que fazíamos. Diante da percepção de que ninguém estava por perto, não hesitavam em aproveitar a deixa para buscar algum alimento. Ocupavam o peitoril das janelas, o tanque onde a louça era despejada, e os arredores do *quitungo*.

Um cenário nada incomum era encontrá-la com um pedaço de pau de madeira na mão, ameaçando partir para cima dos bichos, flertando com um movimento mais brusco, suficiente para a dispersão imediata de qualquer animal próximo. Em geral, as pessoas com quem tive contato no Curucuxi obtinham outras escolhas usuais de animais domésticos – como cachorros e pássaros – em detrimento dos felinos. Além de uma questão de preferência, os gatos tendem a ser objeto de desconfiança e hostilidade pelos moradores. São *bichos* demais, *desobedientes*, *soltos* e *folgados*. No período inicial em que fui recebido na casa de Merly, os gatos que acabei de descrever, um filhote franzino de pelagem escura e outro rajado em tons de cinza e branco, eram novos e se familiarizavam com o ambiente, assim como eu.

Nesse primeiro momento, bastava que Merly estivesse por perto para que ambos se escondessem atrás da casa, entre árvores e plantas, ou então para bem longe dali. Aos poucos, os gatos já se infiltravam pelas janelas, mesmo com algumas pessoas próximas, e faziam sua fuga apenas diante do confronto mais direto. Para os sobrinhos de Merly, que passavam tardes e noites em sua casa, a estratégia era clara: o filhote “sumia” aos nossos olhos e buscava comida nos lugares mais difíceis, como no dia que os encontramos

debaixo do fogão. A hipótese dos jovens parecia certa, já que dia a dia encontrávamos mais dificuldade em afastar os dois da casa.

Segundo Lília, cunhada de Merly que mora na casa em frente, os gatos vinham de mais uma *inundação*. O que ela descrevia era um processo de deslocamento de pessoas, animais, carros, motos, bicicletas e tratores dispersos pela estrada após abandonos, remoções, migrações e outras causas correlatas para o “fenômeno” novo que ela mencionara. O evento crítico dessa saga aconteceu pela noite de uma segunda-feira, quando voltávamos da roça, prontos para esquentar a comida da janta, a mesma preparada de manhã para o almoço. Com as portas trancadas e as janelas fechadas, os dois gatos agora exploravam as telhas, dando a impressão de que o problema se tornava incontrolável. Antes que se escutasse o próximo passo dos bichos, porém, ambos sumiram. Estavam na casa de Ronildo, irmão de Merly, que agora colocava comida para os dois forasteiros após ser incentivado por sua namorada, uma amante ferrenha dos animais.

Duas semanas depois, os felinos seguiram o galgamento da *inundação* que faziam parte, provavelmente em direção a outras casas, cozinhas e telhados. Considerei o termo *inundação* útil para pensar aspectos não tão aparentes a quem buscasse enquadrar todas essas mudanças em quadros estáveis. Esse não era um termo amplamente utilizado, embora eu o ouvisse às vezes nas narrativas onde a *estrada* aparecia “*inundada de bicho*”; no entanto, ele foi uma “brecha” (Biondi, 2018, p. 293) que encontrei para explicar um processo específico desse *tempo*. Esses gatos e cachorros que perambulavam pelos *terreiros*, ameaçavam as comidas e atacavam as cozinhas eram *invasores* não apenas pela sua audácia em transgredir os limites das casas dos outros, mas sim porque não eram *do lugar*. Assim, seus donos (ou agora ex-donos) eram também denominados da mesma forma, *bichos de fora*.

A *inundação* sobre a qual Lília comentava se referia a um movimento específico, vejamos: um *acampamento* de *invasores*, *desmanchado* por uma reintegração de posse da *firma* de celulose que demolira casas, passando por cima de roças, removendo pessoas e animais, agora dispersos pela *estrada*. As invasões eram compostas por sujeitos de fora, não-quilombolas, que adentraram talhões de eucalipto da propriedade (contestada) da empresa Suzano durante a pandemia, muitos dentro dos limites das próprias comunidades, mudando integralmente as dinâmicas de convivência, acirrando relações com a monocultura de eucalipto que *imprensa* as casas e instaurando novos perigos. Parte

dessa *inundação* era composta por figuras temidas, homens que como Dona Cazé descreve – uma das senhoras de mais idade da comunidade – são os *sujeitos trançados*. Homens *metidos com desenrolo*, com uma *vida de bicho* e recheada de adrenalina. Ser *trançado*, nesse contexto, é uma condição que acompanha ter uma fama (Marques, 2001), fazendo com que desconfianças, temores e, principalmente, rumores circulem em volta dessas figuras. Usado muitas vezes como uma acusação, “*você é trançado, hein!*”, a categoria era normalmente acompanhada do termo *bicho*. São figuras escorregadias, ágeis, evasivas. *Somem e voltam*. Às vezes por serem presos, ou então por estarem *fugidos da justiça* ou das pessoas que ganham dinheiro *pregando mentira*, agora buscando *vingança*. Podem também terem encontrado outros em seus *caminhos*, mais gente para se *enganar*.

Esse tipo de *gente*, constantemente referida justamente como uma não-*gente*, também era sondada por aquilo que poderiam conter dentro de si. Más intenções, *maldades* com o outro, *feitiços* e *espíritos* normalmente explicavam o que fazia uma pessoa agir de tal maneira. Podiam ter *coisa dentro*. Não se sabia muito sobre o que essas pessoas eram capazes, mas produziam constantemente especulações a esse respeito. Por exemplo, Laurêncio, uma liderança de acampamento, era um *pastor*. Na verdade, a grande parte deles era referida como *pastores*, *evangélicos*, o que poderia significar que eram pessoas que *sabiam de rezas*. Eu ouvia que agora era um *tempo* de “*muito bicho vindo*”, principalmente aqueles que estavam fugindo de algum *problema*, às vezes *jurados de morte*. A fuga é um tema especialmente marcante nos rumores que correm sobre os *invasores*. Em diversos momentos, assume-se que algumas das pessoas que circulam pelo território, particularmente homens misteriosos que marcam presença nos bares da *estrada*, estão escapando de algum lugar. Uma certa narrativa localiza um antes e depois do asfaltamento da rodovia: a ideia de uma circulação constante de pessoas que podem ou não *ser gente*, *trançados*, *bichos*, *coitados* e *perdidos* que transitam pela estrada fugindo de algo ou alguém, buscando uma nova vida ou uma terra para viver. Essas são só algumas das categorias que escutei sobre aqueles que *vieram com a estrada*.

Notas finais

Embora tenhamos explorado algumas situações onde pessoas podem *virar bicho*, detive-me apenas naquelas onde tal transformação poderia ocorrer, e não sobre os

sentidos do processo em si. No entanto, havia algo tanto no *virar*, quanto na natureza dos *bichos* propriamente dita, que poderia ser acessada por histórias que apontam para uma dimensão espiritual. O verbo *virar*, como apontou Márcio Goldman (2021), possui uma polissemia na língua portuguesa que dá conta de descrever não apenas transformações, mas outros processos distintos e diversos. No contexto das religiões de matriz africana, eles são utilizados para descrever transes, mudanças de “linhas” e “nações”, transformações de estatutos de entidades, etc. O que Goldman propõe é que pensemos no

[...] virar enquanto verbo, não naquilo que supostamente seria seu telos; se prestássemos mais atenção no fato de que, quando dito por afros, indígenas e afroindígenas, este verbo parece estar sempre sendo conjugado no gerúndio, um virando mais do que um virar.

Não é difícil adivinhar a estreita relação que esse modo de compreender o verbo virar mantém com o célebre conceito deleuzeguattariano de devir (ver Goldman 2016). (Ibidem, p. 26).

Virar implicava pensar em mudanças de condições, passagens de um estado a outro. *Virar no santo*, uma expressão comum no vocabulário dos candomblés e que também aparecerá mais à frente, exprime esse processo. No meu contexto de pesquisa, *virar bicho* ressoava em outras situações que colocavam algumas pessoas em alerta. Alguns homens, parentes ou amigos *do lugar* fugiam da caracterização mais direta e acusatória de *bicho*, embora muitas vezes *estivessem com eles*. *Ter bicho* era como ser invadido, ter o corpo ocupado, atacado. O pai de Sabrina não bebia porque *era bicho*, mas se comportava de certa maneira após o ato de beber porque tinha consigo um *bicho*. Merly reforçava: “*Olha, ele dá trabalho, mas pense num homem bom, homem bom mesmo. Aquilo que tá dentro dele não é dele*”. Nesse processo, eu aprendi que um corpo habitado por *seres ruins* não necessariamente alteram a percepção sobre o “caráter” de alguém. Na realidade, as histórias acompanhavam menos julgamentos ou maldizeres e mais lamentos por essas situações. *Virar bicho* fazia parte de uma virtualidade perigosa.

Se minha aproximação inicial com o conceito de *bicho* havia sido a partir da situação dos *invasores* e outras pessoas *de fora*, logo fui alertado de que esses últimos não são os únicos a serem assim. *Bichos são* ou tornaram-se perigosos no trajeto de *caminhos* quando não são, apenas, gente. Quem *sempre foi bicho* possui um histórico com feitos de *maldade* ou suas *falcatruas*. Mas quem é *bicho* não necessariamente *sempre foi* desse jeito. *Virar bicho* é sempre uma possibilidade, mas tudo depende do *caminho* que se trilha. Tem gente que aprende com o *caminho* e tem gente que *se perde* nele.

Variar e virar bicho são duas formas de descrever processos que mudam as pessoas - seus *jeitos*, suas características, isto é, a personalidade da pessoa. Explicar como alguém passava de *gente* à *bicho* – num sentido *quasi* sociológico – me parece geralmente insuficiente, porque *bicho* poderia ser tanto uma acusação quanto uma constatação sobre algum evento definidor dessa “condição”. No caso de Dinho, a ida para a capital. No entanto, era como se algo capturasse as pessoas e mudasse o que nelas as faziam serem reconhecíveis e afeiçoadas. Assim, outros tipos de vínculos costumam entrar em ação nesse momento. Me refiro ao que os interlocutores elaboram ao mobilizar termos espirituais. Ao compor histórias sobre fenômenos que envolvem elementos que podemos chamar de “mais-que-humanos”. Nesse sentido, havia uma outra forma de se olhar a *invasão*, especialmente aquela que ocorre no corpo.

Como dito anteriormente, este trabalho é uma experimentação que parte de fragmentos que perturbaram o trabalho de campo. Sendo eles parte da minha dissertação, ou proposições que excedem as linhas conectivas entre acontecimento e explicação. De forma incipiente, penso na aproximação entre as cenas que descrevi como um modo possível de mobilizar “imagens” que eliciam diferentes relações (Strathern, 2004, p.80). No caso do Curucuxi, as *zeladeiras* do Assento de Santa Bárbara formulam uma série de questões sobre o *trabalho* com santos, *nagôres*, além de carregarem consigo os conhecimentos necessários sobre o cuidado com o corpo e o perigo inerente às substâncias. A geração de Merly, Ilda e Tininha nasceu no Curucuxi e foi introduzida no culto pelos pais, avós e parentes que os *criaram*. Não frequentavam apenas a Mesa de Santa Bárbara, mas também a Mesa de Santa Maria e outros cultos, chamados pelas pessoas de *pembas ou tambores*. Hoje, porém, as idas às *Mesa* tornaram-se parte de uma gama mais ampla de experiências que, para aquelas mulheres – e muitas pessoas da mesma geração –, já havia “*acabado*”. As relações com as *Mesas* eram familiares e o luto por elas se confundia com o luto por um tempo passado e pela geração anterior. A *Mesa* não existe mais, apenas o *Assento*. Não ocorrem, no momento, *trabalhos*, *devoções*, *festas*, apenas o *zelo* pelo *Assento*, realizado principalmente pelo trio de mulheres que mencionei – embora algumas pessoas as auxiliem esporadicamente. No entanto, ele

persistia mediante o fim da casa, instaurando “seu próprio contexto” (Rabelo, 2014, p. 206)⁸.

Os males cotidianos são remediados por meio dos *benzimentos*, capazes de tratar problemas como *espinhela caída*, *vento caído*, *peito aberto* e *mau olhado*. *Encostos* e *feitiços*, no entanto, são considerados ataques de natureza mais grave e apenas podem ser removidos com a intervenção dos *guias*. Algumas pessoas como Ilda ainda sabem as *rezas* necessárias para curar esses achaques mais comuns, embora seja um assunto tratado com certa discrição. Ilda, inclusive, possuía seus *guias*, embora não gostasse de *trabalhar*. Dizia que benzia e curava o que fosse dessa ordem mais simples, mas só *recebia* seus *nagôres* se “*precisasse mesmo*”. A questão no Curucuxi, no entanto, passa pelo que chamei em minha dissertação de um “luto” pelo fim da Mesa. A maior parte do que eu escutava a respeito desses males era precedido por expressões como “*os mais velhos diziam*” ou “*os antigos ensinaram*”, instaurando um lugar para reflexão sobre a interrupção desse *tempo*. Hoje, apesar de algumas pessoas possuírem *guias*, é preciso ir para Santana ou outra comunidade com pessoas de *guias fortes* para *tirar o bicho*. Há uma questão geracional significativa a este respeito, já que o *tempo da Mesa* também pode ser descrito como o “*tempo do tambor*”, mas também o “*tempo dos benzedeiros*”, “*tempo dos mais velhos*”, “*tempo do nosso pessoal*”. Essa temporalização indicava uma outra mudança nos modos de relação, especialmente nos manejos e intervenções – rezas, curas, simpatias – feitas diante de certos males. Os *benzedeiros antigos*, na ocasião de identificarem um *bicho*, só necessitavam do auxílio de uma vela para que seus próprios *guias* intervissem. Hoje, o que ouço da maioria das pessoas é que isso havia acabado. *Tirar bicho forte* demandava buscar guias de pessoas de fora.

Mas o que são, então, os *bichos*? As respostas normalmente refaziam a própria questão. Parecia mais natural perguntar, em um primeiro momento, quem são os *bichos*? Para esta pergunta havia mais explicações, normalmente caminhando na mesma direção: *gente* que era *bicho em vida*, que *se perdeu* em seu *caminho*, que *se foi* de maneira trágica. Nesse sentido, a *criação* que tentava especular e impedir, por exemplo, que um filho *virasse bicho* quando partia para buscar *emprego* na cidade era também uma forma de prevenir *tragédias* nos *caminhos* que estavam postos na vida e no que havia além dela. A

⁸ “O assentamento está fixado no terreiro; a perda deste lugar pode alterar dramaticamente seu destino. Mas, assim como a ponte descrita por Heidegger, ele também institui lugar, instala posições e afeta o seu entorno: instaura seu próprio contexto.” (Rabelo, 2014, p. 206).

figura do *perdido* era tão temida quanto a do *maldoso*, já que seu destino *post-mortem* não seria tão diferente. Neste sentido, ambas serviam de exemplo para as *criações*, que alerta para aquilo que perturba a *gente*.

Referências bibliográficas

BIONDI, Karina. Como descrever uma “onda”? Uma abordagem metodológica para a etnografia de um movimento. *Anuário Antropológico*, v.43, n. 2, 2018.

GOLDMAN, M. Nada É Igual: Variações sobre a Relação Afroindígena. *Revista Mana*, v. 27, n. 2, 2021.

INGOLD, Tim. Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento. In: INGOLD, Tim. *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 215-229.

MARCELIN, Louis Herns. Invenção da família afro-americana: Família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia, Brasil. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

MARQUES, Ana Claudia. Intrigas e questões. Tramas sociais no sertão de Pernambuco, Rio de Janeiro. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutorado em Antropologia Social. 2001.

MAYBLIN, M. (2010). Virtuous Husbands, Powerful Wives: Marriage and the Dangers of Power. In: *Gender, Catholicism, and Morality in Brazil - Contemporary Anthropology of Religion*. Palgrave Macmillan, New York.

RABELO, Miriam. Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

STASCH, Rupert. *Society of others: kinship and mourning in a West Papuan place*. Berkeley: Univ of California Press, 2009.

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Walnut Creek, CA: Rowman and Littlefield.

VIDAL E SOUZA, Candice; GUEDES, André Dumans. Introdução. In: VIDAL E SOUZA, Candice; GUEDES, André Dumans (org.) *Antropologia das mobilidades*. Brasília: ABA Publicações, 2021.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Resistência e Pirraça na Malhada. *Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caeté*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio

10ª ReACT

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

PRÁTICAS GERMINANTES

06 a 10 de outubro de 2025

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. 2015.

WEITZMAN, Rodica; GODOI, Emília; Lovo, Arianne. Modos de cuidar e se movimentar: experiências etnográficas entre indígenas, quilombolas e agricultoras familiares. *Rev. antropol*, v. 67: e205162. USP, 2024.