

Efeito Caribe: desestabilizando olhares, conceitos e escritas

Carlos Gomes de Castro

Doutor em Antropologia Social/Museu Nacional

<https://orcid.org/0000-0002-5453-1355>

cgomesdecastro@gmail.com

Claudia Fioretti Bongianino

Doutora em Antropologia Social/Museu Nacional

<https://orcid.org/0000-0003-1531-2093>

fioretti.claudia@gmail.com

[...] um fato geográfico. [...] as Antilhas constituem uma ponte de ilhas que conecta de “certa maneira”, quer dizer, de uma maneira assimétrica, a América do Sul com a América do Norte. Este curioso acidente geográfico confere à toda área, inclusive a seus focos continentais, um caráter de arquipélago, isto é, um conjunto descontínuo (de quê?): condensações instáveis, turbulências, redemoinhos, aglomerados de bolhas, algas marinhas desfeitas, galeões afundados, ruídos de ondas quebrando, peixes voadores, grasnadas de gaivotas, aguaceiros, fosforescências noturnas, marés e ressacas, viagens incertas da significação. Em resumo, um campo de observação em sintonia com os objetivos do Caos. [...] isto é, Caos no sentido de que dentro da des-ordem que ferve junto ao que já conhecemos da natureza é possível observar estados ou regularidades dinâmicas que se repetem globalmente.

(Antonio Benítez Rojo, 1989, p. iii).

Como a antropologia fez/faz o Caribe? Como o Caribe fez/faz a antropologia? Este dossiê experimenta caminhos descritivos e analíticos que criam linhas que atravessam essas indagações. Ora os cruzamentos são mais críticos e profundos, ora se caracterizam mais como algo que esbarra e fricciona perspectivas. Em comum, as contribuições seguem um mote: a ideia de *efeito Caribe*, que, no caso, também poderia ser entendida como um artefato que, ao ser *usado* pela/na cultura antropológica, historiciza e modifica máquinas

teórico-metodológicas de descrição e construção de alteridades, relaciona e/ou irrompe unidades de análise e dicotomias enrijecidas, modula percepções, interpretações e escritas.

Acompanhando a história da antropologia na região caribenha – uma história com eventos e qualidades que dependem de onde se parte (dos centros estabelecidos e estabilizados da produção de conhecimento antropológico ou da periferia) e de quem se considera como praticante legítimo (pensadores “ocidentais” ou pensadores “caribenhos”) –, o Caribe, quando performado e atualizado pelos conhecimentos e noções locais, desestabilizou as construções, conceitualizações e reificações do arcabouço antropológico. Como artefato, ele exigiu das/os antropólogas/os a recomposição de desenhos etnográficos para apreender a complexidade da vida social. Emergiram daí inventos e experimentos, formas de olhar, escutar, perceber e escrever sobre as relacionalidades e socialidades caribenhas, as quais abarcavam tanto aquilo que seria afeito às práticas entre humanos quanto às interseções entre estes e os não humanos, compreendidos numa ampla rede de coisas (espíritos, documentos, alimentos, objetos de uso diário, seres da natureza, tecnologias, entre outros). Tudo isso é componente do que chamamos de *efeito Caribe*: as reações que o contato com as socialidades caribenhas e seus espaços-tempos produziram/produzem no campo da antropologia, nas/os antropólogas/os e até mesmo em incursões políticas, artísticas e historiográficas.

Tal efeito provocou trações no fazer antropológico desde fins da primeira metade do século XX. Mas quais seriam hoje os sinais dele? Como o Caribe ainda vem impactando as práticas etnográficas e as análises antropológicas? Quais conceitos nativos e invenções conceituais emergiram nas últimas décadas na antropologia sobre o Caribe e como eles reverberam nos exercícios da disciplina? Especificando um pouco mais: como o *efeito Caribe* tem atingido experimentações metodológicas e criações conceituais de pesquisadoras/es brasileiras/os? Essas perguntas também reverberam neste dossiê. A proposta é jogar luz sobre as diferenças entre as abordagens no intuito de verificar as linhas resultantes do *efeito Caribe*, sem a pretensão, porém, de apresentar um *melting pot* de construtos, isto é, não objetivamos criar uma união do diverso, como critica Benítez Rojo (1989, p. iii), como se cozinhássemos ideias numa caçarola que sincretiza e homogeneíza experiências e conceituações do e sobre o Caribe e suas gentes.

Inspirações

Duas linhas de força inspiram e cortam a proposta, as quais poderiam ser lidas como deslocamentos de pontos de vista dentro do que designamos como *efeito Caribe*: uma provocação analítica e uma experiência de encontro etnográfico.

A primeiras delas são as provocativas afirmações com que Michel-Rolph Trouillot abre seu clássico artigo “The Caribbean: an open frontier in Anthropological Theory”, publicado em 1992 e traduzido para o português apenas em 2018. Ele afirma: “O encontro entre a teoria antropológica e qualquer região do globo diz tanto sobre a antropologia quanto sobre essa região. [...] o objetivo deste ensaio é duplo: escrevo aqui sobre o Caribe tal como visto por antropólogos e, também, sobre a antropologia tal como vista do Caribe” (Trouillot, 2018 [1992], p. 197). Embora pontue que não reivindicar “exaustividade” e “representatividade estatística” das questões e dos materiais analisados, o autor percorre um longo trajeto das produções antropológicas de língua inglesa sobre o Caribe, observando, por exemplo, como elas lidaram com essa “região indisciplinada”, “inescapavelmente heterogênea”, construída e transformada, desde sempre, pelo contato entre diferentes modos de existência, línguas e formas de organização social, por sistemas econômicos fundados na escravização e na dominação colonial, desafiadora de dicotomias epistemológicas e dos “entendimentos sobre autoctonia” que sustentam a modernidade antropológica. Como ironicamente observa Trouillot (2018 [1992], p. 208), ao tocar em discussões caras à dinâmica do pós-modernismo na antropologia:

No Caribe, não há ponto de vista “nativo” no sentido suposto por Geertz, não há ombro privilegiado no qual se apoiar. Essa é uma região em que o petencostalismo é tão “nativo” quanto o rastafarianismo, em que alguns “negros do mato” [*Bush Negros*] já eram cristãos muito antes dos texanos se tornarem “americanos”, em que indianos [*East Indians*] encontram conforto em rituais “africanos” do Shango.

Esse apontamento de Trouillot expõe, em outros termos, uma discussão bastante conhecida acerca das disputas sobre a consolidação de um campo antropológico (ou mesmo das Ciências Sociais) sobre o Caribe, para o qual coordenar as “fronteiras abertas” da região, agrupando experiências e países, qualificando-os e controlando-os conforme pressupostos da disciplina, aparecia como um construto científico-político necessário para validar interesses, valores e projetos de pesquisa. Talvez esse desejo da antropologia de regionalizar, recodificar, sintetizar e significar seja até mesmo uma extensão (uma ponte?) do desejo das “grandes potências de recodificar continuamente o mundo com o objetivo de conhecê-lo melhor, de territorializá-lo melhor [...], com juízos e propósitos semelhantes aos de Cristóvão Colombo”, voltando a Benítez Rojo (1986, p. i-ii – tradução livre). E foi o suposto (porque exógeno) obstáculo de definição do estatuto do Caribe que permitiu dúvidas: seriam as populações caribenhas e suas, digamos, “realidades” possíveis objetos de análise antropológica? O problema se referia ao lugar ambíguo do Caribe na ortodoxia antropológica: nem moderno nem primitivo; de colonização tão longa e antiga, como

também tão precocemente moderno. Assim, não era um atrativo nem para a sociologia nem, é claro, para a antropologia. Para esta última, um elemento de afastamento ainda sobressaía: já não havia “povos originários” no Caribe, logo, não existia o atraente fetiche de objetos genuinamente autênticos.

As colocações que Trouillot levanta em seu ensaio bibliográfico ainda reverberam na atualidade, especialmente no que se refere à premência da “desfamiliarização” conceitual e da continuidade inequívoca entre mundos, a fim de uma guinada para o modo como as pessoas praticam a suas palavras, colocam-nas em existência à sua maneira, fazem delas algo que lhes pertence (Strathern, 2014). Dialogam, para indicar apenas um exemplo, com as questões postas por Palmié e Stewart (2016, p. 207) para situar e fazer movimentar uma antropologia *da* história, que “convida a uma reorientação crítica ao transformar a própria história – como forma de conhecimento e prática social – em um objeto de inquirição antropológica”. Nesse movimento, os autores põem em escrutínio a historiografia acadêmica ao desvelar regimes de historicidade que, não raro, são silenciados ou mesmo apagados, sem que haja a oportunidade de uma história outra, uma história *de certa maneira* (Benítez Rojo, 1986). Ou seja, uma história que teste outras conexões postas pelas “formas locais de produção histórica que não se conformam no cânone do padrão historiográfico” (Palmié & Stewart, 2016, p. 208). Para o caso caribenho, como alguns dos artigos irão mostrar, a atenção aos modos locais de fazer história não só desestabilizam discursos e conceitos sobre as existências, como também acrescentam agentes e camadas de sentido, em particular, quando se tem em conta regimes de historicidade que se refazem no presente ao revolver a colonialidade, a *plantation* e suas violências.

A segunda linha de força inspiradora é o encontro etnográfico entre o antropólogo Sidney Mintz e seu interlocutor porto-riquenho Anastacio Zayas Alvarado – ou apenas Taso. Mintz o conheceu durante a realização de pesquisa de campo para o *Puerto Rico Project*, iniciado em 1947, sob coordenação de Julian H. Steward – influente personagem na antropologia social de então, sobretudo por haver encabeçado, com sucesso, a empreitada do *Handbook of South American Indians*. As investigações coletivas do projeto resultaram no livro *The people of Puerto Rico* (Steward, 1956).

Sem dominar o idioma espanhol e, principalmente, as idiosincrasias da fala ordinária praticada em Porto Rico, mas seguindo, ponto a ponto, as diretrizes metodológicas do projeto, Mintz aproximou-se da “comunidade” de Santa Isabel¹, constituída, nos termos do próprio antropólogo, por uma grande quantidade de “proletários rurais”, ou seja, pessoas que não possuíam terras para a produção de bens destinados ao próprio

1 Santa Isabel recebe o nome fictício de Cañamelar em *The people of Puerto Rico*. Já em *Worker in the cane*, ela aparece com o nome original.

consumo e, por essa razão, tornavam-se assalariados pagos para operar em uma *plantation* capitalista de cana de uma agroindústria norte-americana. Esses trabalhadores não faziam praticamente nenhum tipo de uso pessoal dos produtos que engendravam. Para se sustentar, necessitavam adquirir mercadorias (alimentos, roupas, sapatos, cadernos, remédios, materiais de construção) produzidas em outros locais e por outros indivíduos, vendidas em pequenos armazéns, quase sempre de propriedade das usinas em que eram empregados. No entanto, mesmo agindo de modo semelhante aos chamados “proletários industriais ocidentais”, os quais também não possuíam meios de produção além da própria força de trabalho, os “proletários” porto-riquenhos carregavam as características de um mundo camponês/rural de recente industrialização e despersonalização modernas, daí a forte presença das relações de parentesco e amizade. Como salienta Mintz (1979 [1960], p. 13), eles eram, sociologicamente, contraditórios. Isso muito dificultava a tarefa do antropólogo de tentar compreender o “mundo que se conta” e, por conseguinte, relatá-lo, de maneira sistêmica, no “mundo em que se conta” (Hartog, 1999). O mundo que se conta conjugava dois modos de vida que, para a antropologia do período, não se misturavam: de um lado, estaria o Ocidente moderno, industrializado, civilizado; de outro, as sociedades rurais fechadas. De uma perspectiva mais hermética, aquilo que Mintz categorizou como sendo um proletariado rural – categoria que objetivava não apagar a ambiguidade interna às comunidades porto-riquenhas – poderia ser classificado apenas como proletariado, mas aí o mundo que se conta iria se tornar tão-somente uma replicação do mundo ocidental em que se conta.

Depois de quatro meses de observação em Santa Isabel, Mintz direcionou-se para o bairro Jauca, uma vez que o considerava como um “caso extremo” (e não medianamente representativo) das transformações trazidas pela ocupação norte-americana à vida agrícola do lado sul da comunidade (Mintz, 1956, p. 319). Aproximou-se de Taso via indicação contingencial de uma autoridade local. Isso foi fundamental para que constituísse uma visão dos modos de existência e sobrevivência nos bairros de Santa Isabel. O informante-amigo de Mintz relatou eventos “da política local, do sindicato dos trabalhadores de cana, do trabalho nos campos”, enfim, “da vida da vila” (Mintz 1979 [1960], p. 30). Mas o encontro de ambos não proporcionou somente a produção de um conhecimento antropológico sobre o Outro, também provocou deslocamentos metodológicos e teóricos na trajetória do antropólogo americano.

Para pensar o redirecionamento, é necessário pontuar a pretensa busca de retrato total de Porto Rico feita pelo projeto, que focalizava, segundo padrões da ecologia cultural, determinar diferenças entre “subculturas” (do café, do tabaco, da cana) e a “relevância dos

padrões individuais de comportamento” (Steward, 1956, p. 465). É certo que Julian Steward afirmava que “a cultura porto-riquenha [era] mais que o mosaico de suas subculturas” (Steward, 1956, p. 5). Porém, algumas argumentações (sobretudo as que foram inseridas na conclusão de *The people of Puerto Rico*) levam a crer que existia uma intenção, ainda que latente, de descrever, enquadrar ou regularizar os dados etnográficos obtidos em cada uma das investigações em uma padronização/generalização mais arrojada e, por que não, homogeneizada.

Inicialmente, Sidney Mintz somente expressou seu descontentamento ao projeto, dizendo que o híbrido formado pela junção das cinco pesquisas – as quais eram possuidoras de métodos antropológicos variados (pesquisa histórica, entrevistas, observação participante), mas com vistas a uma unidade sociológica – foram menos, e não mais, que a soma de suas partes. Com a publicação de *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*, em 1960, essa insatisfação intelectual ganha contornos de discordância. Nela, o autor rompe com muitos dos pressupostos analítico-teóricos abraçados anteriormente e encaminha-se, com mais força, para os rumos da historicidade: pela voz de seu amigo e pílulas dosadas de processos histórico-políticos, *Worker in the cane* recompõe a história pessoal de um trabalhador na história. Nas palavras de Geertz (1961, p. 12 *apud* Mintz, 1984, p. 56), “Mintz [...] usou a história de vida de um único trabalhador de cana porto-riquenho [...] não para fazer uma análise psicológica, mas para reconstituir uma ‘história dentro da história’, um quadro humano dentro do qual se vê o padrão de mudança social e cultural num *barrio* de *plantation* costeira deste século”. Todavia, Mintz insiste em assinalar que Taso, ainda que pudesse ser considerado um homem “comum”, não era o “tipo padrão de um trabalhador porto-riquenho da classe pobre”, isto é, não era a “média” (Mintz 1974 [1960]: ix), nem seu exemplo de vida funcionava como uma metonímia de alguma “subcultura”. Era, sim, um indivíduo que simplesmente vivia sua vida e que não se considerava representativo (isto é, a média) de qualquer coisa (Mintz 1979 [1960], p. 37). Seus modos de fazer a vida iluminavam a compreensão de como sua “narrativa pessoal [...] incorpora a experiência de uma comunidade, uma região e um país” (Mintz, 1984, p. 55). Revelavam algo da “experiência coletiva de um povo conquistado” (Mintz, 1984, p. 56).

Ainda hoje é marcante a ousadia do experimento de Mintz. Mas, mesmo no período, não era a primeira vez que um antropólogo trazia a público uma biografia com aproximações histórico-culturais. O detalhe é que a narrativa, para além de provocar discussões sobre interferências da parcialidade da relação de amizade entre o antropólogo e seu interlocutor, estava em jogo a repetida preconcepção do que se aceitava e fixava-se como o (verdadeiro) objeto de pesquisa. Consonante ao campo antropológico da época,

apenas os indivíduos originários de sociedades designadas como “primitivas” figuravam em espécies de autobiografias e tinham a chance de expor suas formas de experimentar o mundo – ter “uma *história* revelada através da experiência” (Mintz, 1984, p. 54). Esse cenário modificou-se quando, com *Worker in the cane*, um “membro da classe trabalhadora ocidentalizada” porto-riquenha teve suas lembranças transcritas por um etnógrafo (Mintz 1974 [1960], p. ix-x; 1979 [1960], p. 14).²

Efeitos na prática

Apresentamos, a seguir, cada um dos textos que compõem este dossiê. Todos esbarram, à sua maneira, no que denominamos *efeito caribe*. Por isso, há neles elementos desestabilizadores de olhares e formas de dominação e poder, suspensões de hegemonias (conceituais, metodológicas, perceptivas) e, em contraste, pontes entre espaços e tempos, teorias, formas de escrever sobre modos de existência.

A chegada de Belié Belcán a certa casa de Porto Rico abre o conjunto de artigos do dossiê. Em “*¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán*”, Alline Torres Dias da Cruz *usa* uma situação etnográfica para refletir sobre estratégias e modelos narrativos e descritivos, problematizando a ubiquidade do realismo etnográfico e do estar-lá. Sua intenção é explicitar “alguns efeitos das socialidades vodu sobre certos pressupostos teórico-metodológicos convencionais (e clássicos) da antropologia”.

Em suas observações e movimentos (pela sala, pela antessala, pelo terreno, entre pessoas, em direção ao mistério Belié Belcán, entre outros), a autora nos deixa de sobreaviso: ela não é uma testemunha ocular, não está em *todos* os lugares, não vê *todas* as interações. Mas seria isso *realmente* um empecilho para a escrita etnográfica? Ou o que se pode aprender ou fazer com as lacunas, as opacidades, a não linearidade, os desconhecimentos? Como trazer para a página da escrita etnográfica as potências de outros sentidos e, assim, subverter uma epistemologia amarrada à visão?

2 J. Sérgio Leite Lopes e Rosilene Alvim (1999) atentam-se para a produção de narrativas autobiográficas de operários brasileiros. Segundo eles, no Brasil, elas são bem escassas e só começaram a aparecer, em maior quantidade, a partir do final dos anos 1970, quando ganhou fôlego, novamente, os movimentos sindicais, tais como: 100 anos de suor e sangue (1971), escrita por educadores de Ação Católica Operária; O biscateiro (1977) e O dia a dia do operário na indústria (1978), do sindicalista Abdias José dos Santos; Memória operária; cidade industrial, do padre operário Ignácio Hernandez; dentre outros. Os livros por eles citados foram, quase em sua maioria, escritos pelos próprios trabalhadores. A obra sobre Taso, ainda que não tenha sido escrita pelo informante, é toda fundamentada nas histórias orais dele, além de conter duas pequenas narrativas que ele mesmo entregou ao antropólogo. As obras brasileiras levantadas pelos dois autores só puderam ser conhecidas com o auxílio de intelectuais, o que se assemelha, decerto, com o papel ocupado por Mintz.

Cruz passa por parte dessas questões ao fazer homologias entre o trabalho etnográfico e a ansiosa espera por Belié Belcán – ansiosa, porque entremeada de incertezas, imprevistos, desconhecimentos por parte dos participantes, incompreensões – e sua posterior entrada na casa e incorporação pela anfitriã, propiciada por odores, sonoridades e improvisação. A pesquisadora argumenta que esses elementos “são dimensões fundamentais da vida cotidiana”, logo, as pessoas lidam com eles – e, no caso, não foram um impedimento para a realização do ritual –, além de que estiveram presentes e estruturaram sua observação e escrita etnográfica. A não serialidade dos acontecimentos e as lacunas de entendimento, portanto, não lhe foram um problema. Contudo, ela acentua algo crucial para os modos de conhecimento vodu que a escrita se vê impossibilitada de traduzir com efetividade: os cheiros e os sons. Essa ausência pode “suspender” o sentido antropológico do que é etnografado. Trata-se, a nosso ver, de um questionamento deixado pela autora para se imaginar outras formas de inscrição etnográfica.

As questões de raça e gênero são o foco da contribuição de Antônia Gabriela Pereira de Araújo, em “Sylvia Winter: as terras demoníacas (ainda) não lidas no Brasil”. Pelo detalhamento do conceito de *terras demoníacas*, a autora discorre sobre como Sylvia Winter realiza torções e inversões de significado para problematizar questões de raça e gênero e, assim, vislumbrar outras teorias feministas e até mesmo uma epistemologia radical negra capaz de ultrapassar limites geográficos e acadêmicos para atingir, por exemplo, experimentações poéticas e outros movimentos. A autora cataloga um conjunto extenso de trabalhos contemporâneos que, na esteira das produções de Wynter, não só explicitam as histórias coloniais de dominação e assujeitamento dos modos de construção de sentidos – racializados e genderizados – do/sobre o Caribe, como também apontam para rumos de imaginação que fogem das estruturas epistêmicas modernas hegemônicas que silenciam, invisibilizam e retiram da geografia sujeitos negros. Uma pergunta paira ao longo do texto: por que as *terras demoníacas* de Wynter – isto é, “os solos invisíveis e mais profundos” a partir dos quais se pode traçar caminhos outros e métodos de imaginação – pouco “demonizaram” as/os estudiosos/as da diáspora negra e dos feminismos negros no Brasil?

Já o texto de Marcelo Moura Mello, “Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas”, enfrenta o desafio de historicizar o culto à deusa Kali, conforme formas locais de história observadas entre membros de um templo hindu em um vilarejo na Guiana. Nesse processo, estão em pauta, por exemplo, noções de autenticidade, marcas de construção de si e pertencimento territorial e cultural, perspectivas de relação com o passado e sua agência no presente, transformação de corpos (históricos) e mutualidade entre pessoas e

espíritos. Assim, o autor descreve elementos que se entrecruzam na caracterização étnica indo-guianense, a qual se concretizaria, de acordo com seus interlocutores, na perene atualização do passado de pertença ao hinduísmo – e um hinduísmo não apenas vinculado a certa localização territorial (isto é, a Índia), mas também a tempos míticos, imemoriais. Nos termos de Mello, “os membros de Kali, e hindus em geral, marcam sua distintividade no presente orientando-se para o passado”, um passado sobre o qual estudam e buscam se familiarizar por distintos meios de circulação de conhecimentos e que experimentam em seus corpos.

Ao colocar em suspenso o conhecimento da historiografia para trazer para o centro a história tal como feita pelas pessoas, o artigo demonstra que a história local, mais do que representação de memórias sociais ou recuperação de fatos, é tátil e visceral, é carregada de “categorias e formas de engajamento cosmológico”: acontece nos corpos e nas casas das pessoas, em meio à presença dos “espíritos de colonizadores holandeses”, que se qualificam como os primeiros “donos da terra”, em comparação aos colonizadores britânicos, e tornam contemporânea a *plantation* e suas práticas de dominação e violência. As pessoas falam sobre isso, produzem conhecimento sobre isso, mas, em particular, isso afeta a vida cotidiana delas e transformam-nas, *relacionalmente*. A leitura do material de Mello nos permite imaginar que desestabilizar o corpo talvez seja, também, um meio de desestabilizar os conhecimentos *da* história.

Os atravessamentos entre humanos e outros seres não humanos, como territórios, templos, plantas etc., também aparece no uso que Mello faz do conceito nativo de *forma*, um conceito hindu fundado na construção relacional das divindades, das pessoas e dos espíritos. Tal como as pessoas se constituem – vêm a ser indo-guianenses, por exemplo – no contato com outros seres e em sua constante orientação presente para o passado, há dependência da relação (em diferentes níveis, situações e maneiras) com *outros* no processo transformativo de vir a ser das divindades hindus: “[a] emergência das divindades [...] não é a de seres já constituídos, mas antes de entes que se transformam nas relações estabelecidas com outros seres”.

O problema da história e da experiência da *plantation* também reaparece no artigo “O *gwoup a po Voukoum: mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe”, de Mariana Vitor Renou. Nele, a autora reflete sobre os modos de existência do grupo cultural *Voukoum*, cujos integrantes *afro-guadalupenses* realizam um ritual cosmopolítico de máscaras no carnaval – o *dékatman mas* – para apresentar suas principais máscaras e tornar presente a “história do povo guadalupense”, com danças, cantos, vibrações de tambores, gestualidades, adereços, entre outras coisas. Uma história (local) por meio de

um corpo (em transe, dançante, vibrante, social) com a *mas*, para a qual não cabem, por exemplo, os conceitos eurocêntricos de nação, religião e cidadania. Tendo isso em conta, a autora propõe um trajeto descritivo que abre espaço para que sejam compreendidas as críticas e ponderações de seus interlocutores sobre predefinições e conceitualizações externas/ocidentais acerca do que é existir. Ao mesmo tempo, oferece indicadores etnográficos para os sentidos expressos no existir plena e completamente nas *mas*, bem como para as comunicações entre mundos tangíveis e intangíveis postos em contato no ritual. Numa narrativa atenta aos detalhes dos movimentos e das transformações, as/os leitores/as são instigadas/os a acompanhar os devires das *mas* e os fluxos entre os tempos passados, presentes, futuros e até mesmo míticos.

No ensaio “Regeneração e toxicidade: notas etnográficas sobre a economia do carvão no norte do Haiti”, Rodrigo Charafeddine Bulamah descreve como as relações mais-que-humanas na produção do carvão no Haiti desestabilizam e recompõem o conhecimento antropológico pela experiência e pelo conhecimento (corporal, doméstico, econômico, ambiental) nativos, navegando por algumas dimensões da vida nos montes haitianos. O autor observa com cuidado a fricção criativa entre regeneração e toxidade. Sua principal atenção recai na problemática da “crise ambiental”. E aprendemos com a etnografia a impossibilidade de olhar apenas para a destruição e toxicidade inerentes à produção do carvão, posto que se trata de um processo cíclico de transformação, desenvolvendo-se em um movimento dual de expansão e contração, calor e frio, saúde e doença, vida e perigo. Assim, junto com o carvão, são produzidas pessoas, terras e comunidades – ou melhor, vidas são feitas, como traduz a expressão *chache la vie* (“buscar a vida”). Há interconexões, aqui, com a discussão sobre a noção de *hacer la vida* (Castro, 2017; 2020) entre moradores de *bateyes* cubanos (comunidades açucareiras) marcados pela falência das indústrias locais e permanência de ferrugens e outros índices da *plantation* colonial, capitalista, socialista e pós-soviética. Nesses espaços-tempos do açúcar, as pessoas *fazem* os elementos (corporais, técnicos, econômicos, culturais, espirituais) que possibilitam a emergência da vida, usando, para tanto, de uma engenhosidade social que envolve invenção, improviso, ajuntamento de coisas, “trambiques” (*trampas*), comércios e solidariedade entre parentes e “parceiros de negócios” (*socios*).

Como demonstra Bulamah, a economia do carvão apresenta camadas de complexidade que escapam a sobrevoos e a olhares exógenos fechados na preconcepção de um Haiti “ecologicamente condenado”. Entre elas, inscrevem-se relações ecológicas e históricas, regimes de propriedade e herança, cálculos econômicos que incluem, também, as fases da lua, presença dos espíritos que habitam as árvores. O autor também se atém

ao *excesso*, certa abundância, do carvão, em contraste com discursos que encapsulam o contexto haitiano na carência. São justamente as *sobras* do carvão que realimentam a terra, fertilizam-na e tornam-na apta a produzir. É recriada, desse modo, a circularidade destruição/regeneração que movimenta a economia do carvão, em que, nas palavras do autor, “[à] motivação aparentemente mais imediata de ter acesso a dinheiro para o pagamento de tarifas escolares ou compromissos rituais, soma-se uma temporalidade que mira um futuro no qual a terra volte a ‘engordar’”.

O ensaio, ao lado dos outros textos, provoca a um exercício etnográfico que ouse pensar fora das caixas conceituais hegemônicas e se permita incorporar saberes nativos. Diríamos que, na descrição da produção, destruição e regeneração do território, são fabricadas, igualmente, versões do próprio Haiti, por conseguinte, versões que dizem algo do Caribe e, se estendermos para o campo dos conhecimentos disciplinares, versões não canônicas da antropologia. O carvão, diríamos, não é só bom para pensar a antropologia, como também para adubá-la de outros modos.

E é para uma personagem da história da antropologia caribenha que o artigo de Victor Miguel Castillo de Macedo se volta: a antropóloga negra americana Zora Hurston. Intitulado “O inaudito e o ‘experimental’: o Caribe e seus efeitos em Zora Neale Hurston”, o material perscruta o trabalho antropológico da autora sobre Jamaica e Haiti. O exercício analítico empreendido não se atém à localização da produção de Hurston no cânone literário, mas, como afirma o autor, aos “predicados” e ao “propósito de sua antropologia”, os quais revelam uma “pesquisadora hábil e versátil em seu tempo”. Macedo se apoia na definição de Tim Ingold de antropologia como educação para percepção do mundo. Isso lhe permite capturar elementos tanto estruturantes e relevantes para a forma de narrar de Hurston quanto corriqueiros, fugidios, “inauditos” (caso do ditador Rafael Trujillo) e “experimentais”. Juntos, eles conferem particularidade e novidade a sua escrita antropológica/etnográfica, compreendida como um “contínuo modo anedótico de articular cultura, poder e história”. Articulação que, por vezes, pode causar surpresa no/a leitor/a, sobretudo quando se vê diante de uma obra sobre vodu, mas que traz, entre seus conteúdos, considerações geopolíticas do período, inclusive com a presença do ditador Rafael Trujillo. O autor, acompanhando discussões contemporâneas, qualifica essa conjunção como “cosmopolítica”, além de situar a própria visão de Hurston do vodu como “vida e criação”.

A leitura de Macedo do fazer antropológico de Hurston como “educação para a percepção” tem como um de seus objetivos deslocá-la do lugar inferiorizado de “folclorista” ou “autora de viagens”, restabelecendo-a como o que ela sempre foi: antropóloga. Hurston

também leva o Caribe (e seus efeitos) para sua literatura, e borra criativamente as fronteiras disciplinares. Na discussão sobre localização no campo acadêmico, o autor não deixa de problematizar o aspecto corporificado e racializado da recepção da antropóloga: “[s]ua experiência foi fortemente marcada por seu corpo, ou pelas formas como sua presença enquanto mulher negra, norte-americana, desacompanhada em diversas situações, era compreendida por seus interlocutores”.

Antropologia e Caribe (este entendido como objeto antropológico) se mostram aqui como dois artefatos em constante processo de tornar-se, *efeito*. Nenhum deles está dado de antemão. Ao entrar em relação, produzem um ao outro. A cada nova experiência de antropólogas e antropólogos neste território, a cada nova conversa com as pessoas que o habitam ou habitaram, a cada novo encontro, hegemonias e conceitos se desestabilizam e encontram novas “condensações instáveis” (Benítez Rojo, 1989), temporárias, em uma contínua construção. Esperamos que as/os leitoras/es façam as pontes entre os contornos do *efeito Caribe* esboçados neste dossiê.

Boa leitura!

Referências

- Benítez Rojo, Antonio (1989). *La isla que se repite*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Castro, Carlos Gomes (2017). *Hacer la vida: inventos, negócios e trapas em um batey cubano*. Tese de doutorado, PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- ____ (2020). No hay vida: dismantelamentos e permanências em bateyes cubanos. *Etnográfica*, 24(2), pp. 371-400.
- Hartog, François (1999). *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Leite Lopes, José Sérgio & Alvim, Rosilene (1999). Uma autobiografia operária: a memória entre a entrevista e o romance. *Estudos Avançados*, 13(37), pp. 105-124.
- Mintz, Sidney (1956). Cañamelar: the subculture of rural sugar plantation proletariat. In Julian Steward (org.). *The people of Puerto Rico*. Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 314-417.
- ____ (1974 [1960]). *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*. New York: W. W. Norton & Company.
- ____ (1979 [1960]). *Taso: la vie d'un travailleur de la canne*. Paris : François Maspero.

____ (1984). Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados. Revista de Ciências Sociais*, 27(1), pp. 45-58.

Palmié, Stephan & Stewart, Charles (2016). Introduction. For an anthropology of history. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), pp. 207-236.

Steward, Julian H. (org.) (1956). *The people of Puerto Rico*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Strathern, Marilyn (2014). Os limites da autoantropologia". In Marilyn Strathern. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 133-57.

Trouillot, Michel-Rolph (2018). A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica. Tradução de Rogério Brittes & Marcelo Moura Mello, *Afro-Ásia*, 58, pp. 189-232.