

MATAR, MORRER E CRER EM BOTOPÁSI, ALTO SURINAME
KILLING, DYING AND BELIEVING IN BOTOPÁSI, UPPER SURINAME

Rogério Brittes Wanderley Pires

Vol. XI | n°22 | 2014 | ISSN 2316 8412



MATAR, MORRER E CRER EM BOTOPÁSI, ALTO SURINAME

Rogério Brittes Wanderley Pires¹

Resumo: Uma reflexão sobre a interação entre o cristianismo e outras práticas e saberes mágico-religiosos afro-americanos, na aldeia maroon saamaka Botopási, no Alto Suriname. Ao buscar entender como a filosofia moral saamaka lida com graves crimes como o assassinato, é aberta uma discussão sobre a agência sobrenatural do Deus criador, dos espíritos vingativos conhecidos como kúnu, das receitas mágicas chamadas óbia e de outras entidades e divindades. A importância da noção de crença, aparece com vigor neste pensamento, bem como uma visão particular da temporalidade e da intencionalidade das ações humanas e não-humanas.

Palavras chaves: Saamaka, Maroons, Cristianismo, Espíritos vingativos, Crença.

Abstract: A small reflection on the interaction between Christianity and other African-American magico-religious practices and knowledges in Botopási, a saamaka maroon village in Upper Suriname. While trying to understand how saamaka moral philosophy deals with serious crimes such as murder, we arrive in a debate on the supernatural agency of God, of the avenging spirits known as kúnu, of magical formulae called óbia and of other deities and entities. The idea of belief is key in this system of thought, as is a particular vision of temporality and intentionality of human and non-human actions.

Keywords: Saamaka, Maroons, Christianity, Avenging spirits, Belief.

Algumas coisas que parecem triviais a princípio acabam sendo reveladoras ao longo do campo². Em saamaka há muitas expressões idiomáticas que usam os termos “morrer” ou “matar”. Relatando algum problema corriqueiro, dizem “*bijna mi dëdë!*” (“quase morri!”, misturando, como é comum, o holandês com a língua saamaka), digamos, quando a chuva fez a viagem de barco mais turbulenta, ou o sol forte deixou o trabalho da roça mais pesado. Antecipando grandes gastos, para construir uma casa, por exemplo, dizem “*mi dëdë kaa!*” (“já morri!”). Quando alguém demora a pagar algo que deve, o credor pode dizer “*i tá kii mi!*”, (“você está me matando!”). À primeira vista, isto parece desimportante, meras expressões de desconforto.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. O trabalho de campo que possibilitou a escrita deste trabalho foi realizado durante treze meses intermitentes entre 2010 e 2013, financiado por editais de auxílio à pesquisa internas ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), Brasil; e pela bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil; a mim concedida através da mesma instituição durante quatro anos.

² Apresentei duas versões deste texto, a primeira em junho de 2013, no seminário “Pré/Pós-Campo no Caribe: compartilhando impressões” organizado no Museu Nacional, Rio de Janeiro/RJ, pelo LAH (Laboratório de Antropologia e História) e pelo NuCEC (Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia); a segunda na “II Jornada de Estudos Sobre Escravidão, Resistência e Pós-abolição”, em dezembro de 2013 na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), em Pelotas/RS, Brasil. Agradeço especialmente a Rosane Rubert pelo convite para o evento em Pelotas. Também agradeço profundamente aos colegas que ouviram, leram e comentaram o trabalho, sobretudo Flávia Dalmaso, Edgar Barbosa Neto, Bethânia Zanatta, Janaina Lobo e Marcelo Moura Mello. Friso, entretanto, que as ideias contidas nas próximas páginas são ainda preliminares, e devem ser melhor desenvolvidas em minha tese de doutorado, a ser defendida em 2015. O artigo serve, portanto antes de tudo como amostra das ideias de um trabalho em construção, e deve ser lido sob esta ótica.

A relevância de tais expressões me apareceu mais tarde, quando conversei com meus informantes sobre os Dez Mandamentos bíblicos³. Duas pessoas bem diferentes me disseram coisas bem parecidas sobre o assunto. Uma delas foi S., uma senhora de meia idade convertida ao pentecostalismo há 18 anos, que leva muito a sério as estritas regras de sua denominação. A outra foi D., um homem de 45 anos criado e batizado na igreja moraviana, mas que não frequenta os cultos dominicais e que lida bastante com *óbia*⁴. Ambos dizem que, dos mandamentos, o mais importante, sem dúvidas, é o sexto, “não matarás”. Pois ele subsume vários outros, “não furtarás”, “não adulterarás”, “não dirás falso testemunho”, “não cobiçarás coisa alguma do próximo”. Segundo eles, mentir, roubar, trair, invejar são atos que acabam levando à morte. Não instantaneamente, mas, como diz o ditado saamaka, “não é no dia que a folha cai na água que ela apodrece”. Os efeitos das ações nem sempre são imediatos. Roubar, enganar, tomar a mulher de alguém pode colocar alguém em dificuldades, pode trazer para a vida de alguém tristeza, pobreza, fome, problemas de nervos e, a longo prazo, levar à morte.

É claro que um assassinato direto é sempre mais grave. Matar é o pior *zõndu*, pior pecado que se pode cometer. Aparentemente, para os ndyuka, povo maroon do Suriname vizinho aos saamaka, praticar feitiçaria é o “grau zero da imoralidade”, é o ato humano mais execrável⁵. Não surpreende, portanto que

³ Breve contextualização: escrevo sobre os saamaka (ou saramaka), uma das seis populações maroons do Suriname e da Guiana Francesa, descendentes de escravos fugidos, sobretudo no séc. XVII e XVIII, das plantations da costa para o interior da antiga colônia holandesa. Após guerras contra o poder colonial, os saamaka conseguiram se estabelecer ao longo do rio Suriname e em 1762 assinaram um tratado de paz com a coroa, mais de um século antes da abolição da escravidão, que só veio em 1863. Meu trabalho de campo foi centrado em Botopási, aldeia do clã Dómbi. Dadas as transformações de regras e costumes entre cada uma das dezenas de aldeias do rio, e entre os saamaka que habitam Paramaribo, a Guiana Francesa, a Holanda e alhures, é importante frisar que verso sobretudo acerca de Botopási, ainda que muitas informações aqui contidas sejam generalizáveis ou adaptáveis para pensar os saamaka como um todo. Botopási possui a peculiaridade de ser uma das poucas aldeias cristãs do Alto Suriname. Os missionários da Igreja dos Irmãos Morávios – denominação protestante histórica de origem alemã – chegaram no Suriname em 1735. Em 1765 chegaram aos saamaka. Sua influência na região é complexa, assim como suas relações sincréticas com os saberes e práticas mágico-religiosas locais.

Na década de 1890, na antiga aldeia Dómbi chamada Sofibúka houve um episódio de messianismo iconoclástico. Um homem saamaka, Anake Paulus, teve visões do futuro e destruiu alguns importantes altares da aldeia. Após um período de crise, decidiram fissionar a aldeia: os seguidores de Anake fundaram a aldeia Futunaákaba; os que queriam seguir com a religião tradicional fundaram Pikísééi; os que queriam tornar-se cristãos, mas sem a forte influência de Anake, fundaram Botopási. Um grupo ainda fundou uma quarta aldeia, à jusante do rio, Abénásítónu.

Com a exceção de Abéna, estas outras três aldeias Dómbi são próximas, estão há menos de uma hora de caminhada uma da outra. Futuná tem cerca de cem habitantes fixos, Botopási cerca de 500 e Sééi mais de mil. Todo mundo ali possui relações e parentes distribuídos pelas aldeias do clã. Hoje em dia, além do tamanho, a principal diferença entre elas é a religião. Futuná, após a morte de Paulus, converteu-se ao pentecostalismo do movimento do Evangelho Pleno (Volle Evangelie), nos anos 1970. Botopási é moraviana. Pikísééi segue majoritariamente com a “religião tradicional”, mas conta com uma pequena comunidade rastafári e com um número significativo de cristãos. Há muita circulação de pessoas, espíritos e serviços entre elas. O cristianismo, ali, não se sustenta sozinho. Em Botopási, apesar de não haver altares públicos para antepassados e espíritos, apesar de magias e oráculos serem utilizados na esfera privada, tudo isto continua sendo uma parte importante da vida das pessoas.

Trabalhos importantes sobre os maroons das Guianas incluem Beet, 1981; Bilby, 1990; Groot, 2009; Herskovits & Herskovits, 1934, 1936; Köbben, 1967, 1968, 1969; Parris, 2011; R. Price, 1975, 1983, 2008, 2011; Price & Price, 1991; S. Price, 1984; Thoden van Velzen & Wetering, 2004; e Vernon, 1992. Falam sobre o cristianismo entre esses povos Beet & Thoden van Velzen, 1977; King, 1973; Lenoir, 1973; R. Price, 1991; e Voorhoeve, 1983. Falam especificamente sobre o movimento messiânico liderado por Anake: Albitrouw, 1978; Renselaar & Voorhoeve, 1962; e Thoden van Velzen & Wetering, 1988.

⁴ Óbia são receitas mágicas típicas entre os saamaka. Ver mais abaixo.

⁵ Entre os ndyuka, o assassinato e a feitiçaria são colocados em pé de igualdade, pois ambos geram kúnu, de acordo com Stuart Strange, por comunicação pessoal, 2013.

entre os ndyuka exista toda uma história de movimentos anti-feitiçaria (THODEN VAN VELZEN, WETERING, 1988, 2004). Em Botopási, e, creio, em saamaka em geral, é diferente. O grau zero de imoralidade é o assassinato direto. A magia negra é temida e condenada moralmente, mas não é um pânico quase constante, como parece ser entre os ndyuka.

Há em saamaka, também, *wísi*, feitiços, que podem levar à morte. O mais famoso dele é o *kái akáa* (“chamar alma”), que consiste em, através de uma receita mágica, invocar à noite a alma do alvo, para que se então possa dar um tiro nela, ou pregá-la a uma árvore, levando à morte da vítima se ela não for protegida espiritualmente (*tapá*). Mesmo assim, dizem que matar alguém diretamente, com um tiro ou uma faca, é pior do que matar através de feitiços, afinal de contas, quando o homicídio é sobrenatural, a identidade do feiticeiro e a *causa mortis* são sempre dúvidas. Ainda mais sendo uso de oráculos, numa aldeia cristã, pouco difundido, feito de maneira secreta. Se alguém deu um tiro em alguém há menos dúvidas em relação ao culpado. Continua havendo alguma, é verdade, pois as motivações por trás do assassinato permanecem: ele pode ter cometido o crime quando possuído por alguma entidade maléfica ou mesmo enfeitado.

De qualquer forma, o assassinato direto é o pior crime e a pena para ele é a pior punição humana legítima: o opróbrio, a expulsão perpétua da aldeia e do território saamaka. Nem a família do assassino falará mais com ele. Cortará os laços, pois, do contrário, correm o risco de serem vistos – por vivos e mortos – como estando apoiando o assassino, como cúmplices. Digo por vivos e mortos porque há um mal que recai sobre o assassino que é mais violento do que a exclusão, a abjeção pública, ou qualquer punição humana: a ira do *kúnu*, uma ameaça ainda mais temida que a feitiçaria.

Os *kúnu* são espíritos vingativos que surgem quando alguém é culpado (direta ou indiretamente) pela morte de alguém. São poderosos e implacáveis, e seu objetivo é destruir a matrilinearidade (*mamá bĕĕ*) do culpado. Causam infortúnios, doenças, acidentes, mortes. Escolhem médiuns dentro da matrilinearidade e de tempos em tempos os possuem, lembrando o motivo de sua fúria e exigindo reparação. Há maneiras de acalmá-los, através de rezas e ofertas de comida, aguardente e tecidos. Há quem, mais confiante no cristianismo, se fie apenas na reza para Deus e para Jesus. Seja como se resolva lidar com eles, os *kúnu* jamais se esquecem, jamais perdoam, permanecerão eternamente atormentando a família, causando desgraças e mortes. Não importa se decidiram recorrer a rezas para Jesus, como fazem os pentecostais, ou ao método mais tradicional de oferendas e conversas com os médiuns: a luta não acaba, eles são para sempre uma tormenta.

Cabe dizer que, apesar de ser menos comum em Botopási, há também *kúnu* oriundos de não humanos, como *apukú*, espíritos da floresta que tiveram sua morada invadida; *vodú*, espíritos de jiboias queimadas quando se põe fogo em uma capoeira; e outros. Enquanto possibilidade lógica, qualquer animal, árvore ou ente que tiver alma (*akáa*) pode tornar-se *kúnu*, mas na prática não é isto que ocorre. O que

demonstra que, além do assassinato, outros atos imorais causados por seres humanos também são dignos desta que parece ser a pior punição cosmologicamente concebida: a criação de um *kúnu*.

Interessa particularmente o ato de matar um animal. Os saamaka caçam, portanto matar animais é algo bastante comum. Mas, muitos informantes me explicaram veementemente, apenas se deve fazê-lo em autodefesa ou para se alimentar. É costume, antes e depois da caça, fazer uma prece para *gádu a kamían*, a divindade local, pedindo permissão pela vida que será tirada e explicando seus motivos para fazê-lo⁶. Porém, apenas os grandes predadores possuem almas, e estes animais não são considerados comestíveis, de modo que matá-los é quase sempre injustificado. Uma jiboia morta ao queimar uma roça é um acidente como uma morte humana ocasionada por um descuido. Por isto, as jiboias se tornam *kúnu*. Entretanto, como os humanos são a criação em imagem e semelhança de Deus, e, logo, têm mais *kaakíti* (“força”) que os animais, seus *kúnu* são mais frequentes e perigosos⁷.

Matar, gente ou bicho, é condenável. É uma injustiça que se comete contra alguém que, como todo mundo, preza por sua vida. Numa lógica de retribuição, o *kúnu* adquire então o direito de matar seu assassino. Mais que isto, ele atacará não apenas o culpado, mas toda a sua matrilinearidade, o que aponta para o fato de que a culpabilidade, neste contexto, é distribuída pelo parentesco. É significativo que, em casos de crimes menores, como o adultério, se o acusado não for encontrado, seu irmão classificatório pode sofrer o castigo em seu lugar, no caso um espancamento coletivo pelos homens da família da vítima. Da mesma forma que os homens, os *kúnu* distribuem a culpa e a vingança por toda a família. Pois não há indivíduo isolado, todos são frutos de um ventre⁸. A existência desses espíritos vingativos é vista como agregadora das matrilinearidades. As pessoas dizem com todas as letras que é por partilharem um mesmo *kúnu* que o *běě* tem que se manter unido. Quem é afetado pelos mesmos males deve viver em harmonia, para não auxiliar esses espíritos em sua missão de destruir a linhagem.

Vemos então que os *kúnu* seguem de perto a moral saamaka, e a explicitam. Aquilo que é visto como mais errado gera um *kúnu* mais forte – matar um humano é pior que matar uma cobra boídea, que por sua vez é pior que matar um macaco. A forma como os *kúnu* se vingam corresponde à forma que os saamaka punem quem fez mal para eles – distribuindo a culpa pelo parentesco. Os *kúnu*, dizem, apesar de violentos, acabam fazendo um bem para a comunidade, geram união no seio da família. São seres espirituais que agem como instrumentos da moral. Ou, para reificar, eles mesmos são a moral – personalizada e desejante. Uma

⁶ Sobretudo grandes animais. O caso mais sério é o da anta, que por algumas de suas características, é um problema de classificação: ela é muito grande, mas pode se mover furtivamente, como uma pessoa. Além disso, algumas pessoas que têm *tjina* (tabu alimentar) de carne vermelha podem comer anta. Após abater uma anta, faz-se um ritual com oferendas para *gádu a kamían* e o caçador deve distribuir parte da carne pela aldeia.

⁷ É interessante notar que derrubar árvores carregadas de frutas comestíveis é também considerado *zöndu*, pecado. A alimentação e a comensalidade, portanto, são partes importante da ética saamaka.

⁸ A palavra para “linhagem” e “barriga” é a mesma (*běě*) o que aponta para o fato de que todos os membros de uma matrilinearidade saamaka são em última instância descendentes de uma mesma ancestral apical. Cada *clã* (*lõ*) é formado por um conjunto de *běě*, que por sua vez é subdividido. Porém, o grupo corporado exogâmico por excelência é a matrilinearidade, e é por esta via que passam a herança de terra e de cargos políticos.

moral, note-se, na qual a origem do mal fundamentalmente repousa nas ações humanas equivocadas, mal intencionadas ou descuidadas.

É significativo que não seja preciso matar alguém com suas próprias mãos para gerar um *kúnu*: se eu convidar alguém para ir à floresta e essa pessoa morrer em um acidente, ela se torna meu *kúnu*. Uma mulher que trai o marido, o deixando mal a ponto de se suicidar, gera um *kúnu* na matrilinearidade dela. Como me explicaram ao falar sobre o Decálogo, o ponto aqui é que há várias formas de fazer mal que levam à morte, e que, portanto, podem ser consideradas formas de assassinato. Cometer qualquer ofensa ou ataque a uma pessoa é pecado especialmente porque pode ser o gatilho para uma morte no futuro. As ações de uma pessoa se estendem no tempo, causando efeitos mesmo anos, décadas, séculos depois. Como não se esquecem, os *kúnu* não são esquecidos, pois, quando o *běě* se descuida deles, causam mais uma morte, mais um *kúnu*, que pode agir em conjunto com os previamente existentes. É relevante, para um povo que dá tanta importância à história e à memória quanto os *saamaka*⁹, que os significados de matar e morrer sejam perceptivelmente expandidos, difundindo-se numa ideia mais geral de “fazer mal”, e estendendo-se no tempo. Há maior longevidade das ações humanas nos domínios do parentesco, sobrenatureza e história. Pois também a noção de agência é expandida, sobretudo num contexto ético-moral.

A existência dos *kúnu*, bem como os conceitos nativos de matar e de morrer, nos permitem pensar nas ideias nativas de agência e causalidade. Como é comum em cosmologias onde a feitiçaria possui um papel importante, não há muito espaço para o acaso, para coincidências. Tudo acontece por um motivo. Há uma teleologia, mas esta não necessariamente implica em Providência. Pois o Deus criador age, sim, em última instância seus desígnios governam o mundo, mas sua intervenção tem algo de imprevisível, de incompreensível. Muitos dizem que se pode rezar para Deus, mas nem sempre ele ouve. Por isso, pedem aos antepassados, aos espíritos do rio, da floresta e da terra que os ajudem: estas forças estão mais próximas de Deus que os humanos, por habitarem um plano além do terreno; e são mais fortes que os vivos, pois não possuem as limitações físicas de um corpo. Também não se trata de providência divina porque o que guia o mundo não são apenas propósitos de Deus. Esses outros espíritos não são meros intermediários entre homens e Deus, são mediadores, também suas vontades afetam o real. A intencionalidade – de vivos e mortos, humanos e não humanos – é peça chave para entender as engrenagens do universo.

Há várias formas para prescrever os desejos destas agências sobrenaturais abaixo de Deus. Nos casos de infortúnios pode-se recorrer a oráculos. Também muitos tipos de espíritos “vão à cabeça” das pessoas, as possuem para expressar diretamente suas vontades e motivações. Os sonhos também são reveladores, suas interpretações, feitas por leigos ou especialistas, indicam os males em jogo. Também é possível operar por dedução lógica, juntar evidências, lembrar de acontecimentos, e chegar a conclusões acerca da origem do problema.

⁹ Conforme deixa claro a obra de R. Price (1983, 1991), que resgata fragmentos importantes da história oral *saamaka*. Parris (2011) discute pontos importantes da história oral *ndyuka*.

O fundamental é que com a ação humana interagem diversos tipos de ações sobrenaturais. Este é um ponto pacífico para todos os saamaka com os quais conversei. Que tratem apenas com *óbia* e *gádu*, que sigam o movimento rastafári, que tenham se convertido ao pentecostalismo, ou que frequentem a igreja moraviana, não importa. Todos sabem: outros espíritos, outros seres, outros poderes habitam o mundo.

Questão complexa é o cristianismo neste contexto etnográfico. Não há muita dúvida de que em Botopási enxergam a igreja enquanto adição a uma cultura saamaka preestabelecida – ou melhor, a um modo de fazer as coisas previamente existente. É um saber que vêm dos brancos, e que, como outras “novidades” estrangeiras, encaixa-se na trama social provocando dilemas e realocações.

Em Botopási não há *faáki tiiki*, altares com bandeiras para os ancestrais, onde também se reza para os *kúnu*; não há *óbia wósu*, casas de fetiche para *komatí*, *vodú*, *apukú* e tantas outros *gádu* (divindades). Mas tais seres continuam habitando a aldeia e seus entornos. As pessoas se lavam com *óbia* atrás de suas casas, em suas roças. Um pouco escondidas, mas é um segredo de polichinelo, todos sabem o que está se passando. Pois estes actantes estão lá, apesar de menos presentes, e de serem classificados por alguns – sobretudo os pentecostais – como demoníacos. Além disso, é muito comum que se vá a aldeias vizinhas, não-cristãs, em busca de *óbia*, de oráculos ou remédios espirituais, para rezar para os *kúnu* ou outros espíritos. Há um forte intercâmbio espiritual entre as aldeias.

Pensar o local da igreja em Botopási é buscar uma teoria do cristianismo que leve a sério simultaneamente a ação de Jesus, de Deus, e de toda uma miríade de divindades não-cristãs. Ninguém nega a existência dessas coisas, apesar de algumas serem mais respeitadas e temidas que outras. Pode-se ignorar conselhos para não queimar *akatásí*, um ninho de cupins no qual habita um espírito da floresta, mas não se ignora o poder dos *kúnu*. Não obstante, como vimos, ao lidar com os *kúnu* pode-se tentar usar o método tradicional, fazer oferendas para ele, ouvir seu médium; ou pode-se confiar no poder da oração para Deus e Jesus. Até onde aceitar as regras do cristianismo é em parte um cálculo de equilíbrio de forças. As análises são caso a caso sobre como as forças do universo podem ser manipuladas pelos vivos.

Há, verdade, diferenças fundamentais na lógica da igreja e dos *kúnu*. Para começar, os *kúnu* jamais perdoam, enquanto o cristianismo é uma religião do perdão. Isto gera dilemas. Durante meu campo ouvi relatos de um caso no qual um assassino foi perdoado e acolhido, arrependido de seu pecado. Mas não foi acolhido em Botopási, onde cometeu o crime. Buscou santuário na aldeia vizinha, Futunaákaba, há décadas convertida ao pentecostalismo do *Volle Evangelie*. Lá é mais forte a fé no perdão divino e no poder da oração contra os *kúnu*. Ainda assim, não são todos que o aceitam. E ele não pisa em Botopási.

Certa vez perguntei a D. como ele via esta contradição entre a crença na vingança inexorável dos *kúnu* e a crença na salvação pela aceitação de Cristo como senhor. Ele disse que, de fato, isto é um problema, ele mesmo não sabe se o perdão virá para um assassino, quando ele morrer. Afinal de contas, não se sabe direito o que acontece depois da morte, não se sabe como é *dědě kōndě*, o país dos mortos. Na vida

prática, D. escolhe trabalhar com as duas coisas, com Jesus e com os *kúnu*, com preces e com sacrifícios, pois “as duas coisas ajudam”. Cada um lida com seus problemas espirituais dosando os remédios e precauções à sua maneira.

Muitas vezes, ouvi uma espécie de resposta padrão quando questionava saamaka de diferentes aldeias e alinhamentos religiosos sobre a visão que possuíam acerca de religiões ou denominações que não seguiam, e em particular sobre a diferença existente entre elas no que tange a caracterização de *mása gadu*, o Deus criador. Diziam que Deus é sempre o mesmo em qualquer lugar do mundo. Defendendo-se da acusação de estarem praticando “idolatria”, saamaka não-cristãos sempre lembravam que, em qualquer reza ou invocação, em qualquer trabalho com *óbia*, em qualquer altar de *kúnu*, em qualquer conversa com espíritos, sempre colocam “*mása gadu a fés*”, sempre chamam primeiro Deus. Não haveria diferença entre o Deus cristão e o Deus das aldeias ditas pagãs. Quando a conversa estende-se, porém, diferentes ideias sobre o criador aparecem: um Deus mais associado com a natureza, outro com a palavra; um Deus mais interventor, que só permite a entrada nos céus daqueles que aceitam seu filho enquanto salvador, outro mais distante, inacessível. Talvez Deus seja sempre o mesmo – uma afirmação necessária para pensar a unidade ontológica do mundo – mas a forma como ele é concebido por diferentes pessoas varia imensamente. E sobretudo varia a forma de pensar – e crer – no que está em volta de Deus, na ligação dele com os humanos, o que, no fim das contas, é o mais relevante para a vida.

A noção de crença (*biibi* em saamaka) que opera aqui é dupla: não tem apenas o sentido de “acreditar”, mas também de “confiar”. Crer em algo significa, por um lado, não pôr sua existência em dúvida e, por outro, ter fé em sua potência. Confiar em certa força (*kaakíti*) não humana – seja advinda de *óbia*, *wísi*, divindades do rio e da floresta, ou de Jesus, Haile Selassie ou de Deus diretamente – é necessário para que suas intervenções no mundo sejam eficazes. Não basta fazer um ritual, banhar-se com ervas, rezar para Deus ou para os antepassados, é preciso fazê-lo acreditando que vai funcionar, senão os efeitos desejados não surtirão. Igualmente, feitiços, maldições ou tabus quebrados afetam com muito mais facilidade aqueles que os temem por neles acreditarem.

Porém, mais uma vez há exceções, forças no mundo que atingem mesmo aqueles que não creem nelas ou que ignoram sua existência. Alguém que não acredita no espírito do *káima*, o jacaré-coroa, pode até comer sua carne que não será afetado por ele. Alguém que não acredita em feitiço, talvez seja menos vulnerável a eles, apesar de que – como sempre dizem – não custa nada se proteger. Porém, de nada adianta os brancos ignorarem a existência dos *kúnu*, estes continuam lhes fazendo mal, mesmo sem eles saberem. Prova disto, me dizem, são as grandes catástrofes que volta e meia acontecem pelo mundo, e que víamos pela televisão na aldeia: terremotos, tsunamis, incêndios. São vinganças dos *kúnu* que os antepassados dos brancos mataram nas guerras que lutaram. Igualmente, de nada adianta ser ateu: Deus é quem em última instância dá vida e escolhe a hora de nossa morte. Certas forças, portanto, por sua

inexorabilidade, por ultrapassarem até mesmo a proteção da descrença, parecem ser os conceitos centrais para entender a cosmologia saamaka, as ideias que ultrapassam quaisquer fronteiras, os poderes que governam o mundo, os entes com maior grau de estabilidade ontológica, as verdades mais indiscutíveis. Refiro-me sobretudo ao Deus criador e aos espíritos vingativos, os *kúnu*.

Mas mesmo nestes casos certa incerteza permanece, como vimos, não uma dúvida acerca de sua existência, mas sobre como lidar com ela. Isto vale inclusive para a Bíblia: muitos dos que se dizem cristãos e usam histórias bíblicas como parábolas para entender e pensar o mundo lembram também, em outros momentos, que o livro foi escrito por homens, que tinham motivações, ideias e defeitos humanos, e que deve ser lido com isto em mente. Parece-me bastante significativo também que haja certa fascinação com histórias sobre evangelhos apócrifos.

Um dos pontos mais interessantes da relação do cristianismo com os saberes e crenças saamaka diz respeito aos conceitos vizinhos de *uwii*, *deési* e *óbia*. *Uwii* significa folha, mas as que me refiro aqui especificamente são as folhas, galhos, cascas de árvores, raízes, os vegetais que são usados pelos saamaka para se curarem de qualquer mal que seja. *Deési* é um remédio, seja receitado por um médico, seja uma receita baseada em plantas locais (*goón uwii*), feita para curar de dores de cabeça, pressão alta, até afecções por espíritos, mortos e feitiços. *Óbia* é um conceito complexo, designa compostos, objetos e receitas mágico-religiosas nas quais plantas possuem um lugar central, mas que podem incluir também metais, minerais, ossos, estátuas, garrafas e ingredientes secretos conhecidos como *biöngö*. Nos *óbia* entram em jogo forças espirituais, sendo os mais poderosos tratados como pessoas: possuem nomes, poderes e vontades próprias. Alguns são propriedades de seres da floresta, outros de antepassados, e é preciso fazer libações para estes espíritos ao utilizá-los.

Há ambiguidade entre os três termos, uma mesma receita pode ser descrita por qualquer um deles – *kötö sēmbē óbia* (“*óbia* para espíritos de mortos”) é também *kötö sēmbē deési* (“remédio para espíritos de mortos”) ou simplesmente *kötö sēmbē uwii* (“planta para espíritos de mortos”). Estas receitas de banhos, emplastros e beberagens servem para se proteger de feitiços, para curar doenças e ferimentos, para sorte na caça, para atacar inimigos, para ganhar mais disposição, etc. Ainda que alguns sejam mais assíduos que os outros, para um fim ou para outro, todo mundo utiliza algum tipo de erva em Botopási, mesmo os pentecostais. O que muitos postulam, porém, é que há uma diferença entre chamar as forças dos espíritos – sejam antepassados ou divindades – e simplesmente usar o poder que vem das plantas, colocados nelas por Deus. Esta diferença implica no que é legítimo ou não, enquanto cristão ou saamaka, adicionar aos compostos. Fato é que duas pessoas podem estar usando exatamente a mesma receita, mas uma a chama de *deési* e invoca Deus ao usá-la, enquanto outro a chama de *óbia* e, além de *Mása gádu*, utiliza *keéti* (argila branca) e faz uma libação de rum para os antepassados, chamando seus nomes, ao prepará-la.

A disputa, neste sentido, é pela definição ontológica de seres e poderes. Escolher o que se “coloca em cima” da força divina que já está nas plantas. O que para alguns significa alcançar maior força e mais proximidade de Deus, através da mediação de antepassados e espíritos, para outros significa lidar com fantasmas e demônios, com forças que se mascaram como benfeitoras, mas que na verdade são “ferramentas do diabo” e enganam as pessoas, colocando-as num caminho errado, pois não cristão.

O universo saamaka é um universo moral, no qual seres sobrenaturais seguem de perto e ajudam a regular o caráter dos homens, e no qual ações humanas estão na raiz dos principais males que afetam o mundo. É um universo do “dever ser”, do “dever agir”, de regras (*wěti*) variadas, colocadas pela família, pela convivência social, pelos territórios, pelas divindades, pelos mortos, e, também, no caso de Botopási, pela igreja, esta instituição externa que há muito já se internalizou, já se tornou parte crucial do sistema. Por outro lado, há claras possibilidades de flexibilizar, discutir, rever muitas dessas regras. Há também um uso algo promíscuo dessas múltiplas potências, suas atualizações sendo sempre parciais, pois sempre atentas aos riscos de se lidar com o desconhecido, e sempre levadas a cabo com propósitos contextuais em mente. A proliferação das regras e dos deveres é acompanhada, portanto por um primado pela liberdade e pela definição pessoal das situações e do mundo (PRICE, 2011, p. 49-53). A particular visão saamaka da crença se encaixa aí: acreditar é dedicar-se, pois é trabalhar em conjunto com o objeto da crença; acreditar é uma escolha, talvez não totalmente racional, mas calculada, que atualiza no mundo humano potências não humanas a partir de uma atitude que deriva de um propósito, de um desejo. Assim, para além do “dever ser”, a moral saamaka aponta também para um “querer fazer”.

Porém, como vimos, se uma ação imprudente, mas a princípio inocente, pode ter efeitos nefastos quase idênticos a ações mal-intencionadas, perversas; se roubar é em algum nível equivalente a matar; se um acidente gera um *kúnu* da mesma forma que um tiro à queima-roupa o faz, então aqui desejos e deveres, intenção e responsabilidade não estão nunca dissociados. De fato, o par seguro/perigoso me parece mais relevante na moral saamaka do que o dualismo bem/mal. A teoria da ação saamaka é também uma teoria da intencionalidade e da responsabilidade: acontecimentos relevantes derivam de gestos motivados, que devem ser calculados com prudência, pois há permanência das ações no tempo e no espaço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBITROUW, I. *Tori foe da bigin foe Anake: Verslag van een Messianistische Beweging. Bronnen voor de Studie van Bosneger Samenlevingen*, Utrecht: Inst. Cult. Antropologie, v. 2, 1978.
- BEET, C. *People in Between: The Matawai Maroons of Suriname*. Meppel: Krips Repro, 1981.
- BEET, C.; THODEN VAN VELZEN, H. U. E. Bush Negro Prophetic Movements: Religions of Despair? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 133 (1), p. 100-135, 1977.
- BILBY, K.M. *The Remaking of the Aluku: Culture, Politics and Maroon Ethnicity on French South America*. Dissertation (Ph.D) - Johns Hopkins University, 1990.
- GROOT, S.W. *Agents of their own Emancipation: Topics in the History of Surinam Maroons*. Amsterdam: Eigen beheer, 2009.
- HERSKOVITS, M.J.; HERSKOVITS, F.S. *Rebel Destiny: Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*. New York: McGraw Hill, 1934.
- HERSKOVITS, M.J.; HERSKOVITS, F.S. *Surinam Folk-lore*. New York: Columbia University Press, 1936.
- KING, J. *Life at Maripaston. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenstudie*, The Hague: Martinus Nijhoff, v. 64, 1973.
- KÖBBEN, A.J.F. Unity and Disunity: Coticca Djuka Society as a Kinship System. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 123 (1), p. 10-52, 1973
- KÖBBEN, A.J.F. Continuity in Change: Coticca Djuka Society as a Changing System. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 124 (1), p. 56-90, 1968.
- KÖBBEN, A.J.F. Classificatory Kinship and Classificatory Status: The Coticca Djuka of Surinam. *Man*, New Series, v. 4 (2), p. 236-249, 1969.
- LENOIR, J. D. *The Paramacca Maroons: A Study in Religious Acculturation*. Dissertation (Ph.D) – New School for Social Research, 1973.
- PARRIS, J. *Interroger les Morts: Essai sur le Dynamisme Politique des Noirs Marrons Ndjuka du Surinam et de la Guyane*. Matoury: Ibis Rouge, 2011.
- PRICE, R. *Saramaka Social Structure: Analysis of a Maroon Society in Surinam*. San Juan: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1975.
- PRICE, R. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- PRICE, R. *Alabi's World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- PRICE, R. *Travels with Tooy: History, Memory and the African American Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

- PRICE, R. *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- PRICE, R; PRICE, Sally. *Two Evenings in Saramaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- PRICE, Sally. *Co-Wives and Calabashes*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- RENSELAAR, H. C.; VOORHOEVE, Jan. Messianism and Nationalism in Surinam. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 118 (1), p. 193-216, 1962.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E.; WETERING, W. *The Great Father and the Danger: Religious Cults, Material Forces and Collective Fantasies in The World of the Surinamese Maroons*. Dordrecht: Foris, 1988.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E.; WETERING, W. *In The Shadow of the Oracle: Religion as Politics in a Suriname Maroon Society*. Long Grove: Waveland, 2004.
- VERNON, D. *Les Representations du Corps chez les Noirs Marrons Ndjuka du Suriname*. Paris: Orstom, 1992.
- VOORHOEVE, J. The Obiaman and his Influence in the Moravian Parish. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 139 (4), p. 411-420, 1983.

Recebido em:06/08/2014
Aprovado em:05/09/2014
Publicado em:03/10/2014