

---

# DAS ENCRUZILHADAS: AS CATEGORIAS TEMPO-ESPAÇO EM RITUAIS E COSMOLOGIAS

Kleyton Rattes  
Universidade Federal do Ceará – Fortaleza  
Ceará – Brasil

As categorias *tempo* e *espaço* constituem uma histórica agenda de pesquisas algo controversa, mas constante, nas ciências humanas. De modo metaparadigmático encabeçado pela filosofia e pelo pensamento iluministas, entretanto, emblemático foi o modo como este quadro temático se apresentou nas especulações clássicas da antropologia (sociologia) – Durkheim (2003), Evans-Pritchard (1940), Hubert (2016), Leach (1966) e Lévi-Strauss (1975, 1976, 2005). Quadro emblemático por ter desempenhado um papel pilar na legitimação da antropologia enquanto um campo do conhecimento, e também por ter fornecido um conjunto multifacetado de mapas empíricos e teóricos que possibilitou “estranhar” os conceitos de sucessivas teorias filosóficas centradas na paisagem intelectual euro-americana. Embora alvo de esforços de autores clássicos da antropologia, a discussão sobre *tempo* e *espaço* perdeu algo de sua centralidade a partir da segunda metade do século XX, ocupando uma dimensão menor nos estudos monográficos – reflexo das mudanças no clima intelectual que atenuou as pretensões universalistas e filosóficas, na antropologia, em favor de investigações norteadas pelo heterogêneo paradigma pragmatista (ou “teoria(s) prática(s)”; Ortner 1984). Rarefeitas, mas não ausentes, as categorias *tempo* e *espaço* passaram a ocupar os loci reservados às implicações decorrentes de descrições e de análises dos usos rituais e das cosmologias, como quadros conceituais residuais, ao invés de serem os aspectos centrais da investigação como outrora. Coube, no fim do século XX, às obras de Alfred Gell (1996) e de Johannes Fabian (1983) a tarefa de reavivar o legado antropológico sobre

os modos distintos de pensar o *tempo* e o *espaço*: de maneira central, privilegiada: i.e., por meio de perspectivas heurísticas voltadas às implicações filosóficas decorrentes de especulações a respeito de ideias espaço-temporais.

Esta recente reviravolta trouxe consigo uma questão central. Se há elementos que, continuamente, atravessam as idas e vindas do pensamento antropológico ante o dualismo espaço-tempo, o mais notório e desafiador deles é o pano de fundo filosófico ligado às categorias a priori do entendimento e suas derivações. Diante disto, pretendo neste ensaio passar a limpo uma parcela destas discussões e destacar possíveis contribuições para pensar práticas rituais e cosmologias. Para tanto, tomarei como horizonte privilegiado de análise as discussões referentes às “memórias dolorosas do tráfico de escravos”, seus usos rituais e pragmáticos no chamado “sistema atlântico” (Tomich 2004), a partir de um investimento teórico-bibliográfico arrolado em casos etnográficos de contextos africanos (Graeber 1997; Shaw 2002). Tais etnografias servirão como balizadores e contraponto à reflexão de Gell sobre a noção de tempo na antropologia. O “sistema atlântico” é meu ponto de *partida*<sup>1</sup>, com base no qual empreendo uma série de reflexões sobre situações em que formulações clássicas a respeito da categoria de tempo são repensadas via casos empíricos, que evidenciam cosmologias, rituais e práticas codificadas de expressão e produção de memória sobre o passado escravista. A ambiciosa proposta de Gell (1996) posta em conjunto com alguns estudos sobre *as memórias multissedimentadas do tráfico de escravos* e com uma reflexão sobre *cosmologias que conceituam o tema da violência* (Graeber 1997) permitir-me-á avivar um aparato conceitual e um conjunto de dados empíricos capazes de lançar luzes com matizes que, no mínimo, apresentam noções díspares para as ideias de *tempo* e *espaço*, aquém e além da *arqui*-tutura conceitual idealista. Entretanto, sem se indispor com o ambiente filosófico: o que surge é um quadro conceitual que é refratário à fácil solução de recuar as noções espaço-temporais como meros construtos, carregados de valores, a serem desconstruídos por meio do acúmulo de exemplos históricos e etnográficos que como se de modo natural, pela mera existência, negassem as referidas noções. Antes, a qualidade exógena presente em exemplos etnográficos de formulações espaço-temporais é apreendida, para parafrasear Lévi-Strauss, de modo a permitir o pensamento pensar a si próprio, como também a tempos e espaços “de outros”.

### Uma Encruzilhada: os Rituais e o Tempo

O meu recorte inicial é sobre o que se convencionou chamar de “espaço atlântico”, e a ênfase assenta-se nas memórias da escravidão. Os quadros empíricos resultantes dos usos rituais e das memórias apresentam fenômenos que embaralham noções espaço-temporais. O trabalho de Rosalind Shaw, *Memórias do Tráfico de Escravos* (2002), é uma contribuição de grande valia. Neste, acompanhando os caminhos e as analogias entre as práticas atuais Temne da memória e o comércio escravo atlântico colonial, é possível desprender todo um rol de questões sobre as categorias *tempo* e *espaço*, em uma

perspectiva não idealista universalista, i.e., em um gradiente espaço-temporal paradoxal e ambíguo. Contudo, o que eu chamo de gradiente espaço-temporal é resultado mais dos materiais etnográficos apreendidos por Shaw, do que pelos conceitos explícitos acionados pela autora; se com a “Antropologia do Tempo” de Gell, como pontuarei mais à frente, o centro de gravitação é a própria ideia de tempo, com Shaw são as noções espaço-temporais que gravitam em torno de um estrado empírico central.

No trabalho de Shaw, há um exame do ambiente a partir do qual grupos de Serra Leoa, falantes Temne, exprimem e experimentam formas características de recordar o comércio escravista<sup>2</sup>. Serra Leoa é marcada por populações descendentes de escravos, cujas memórias são “dolorosas”, envoltas em dificuldades, em entraves, para uma viva manutenção. Há uma recusa das pessoas em recordar *discursivamente* o comércio escravo, não porque a escravidão é tida como algo a ser negado, e sim porque há “dificuldades emocionais” inerentes à rememoração da ancestralidade escrava. Observa-se uma conjuntura que mescla a memória com uma espécie de recalque, que, por sua vez, clama por outras formas mnemônicas – a saber, aquelas que relembram o passado, mas não falando dele, e sim por meio de uma prática que configura um conjunto de imagens e ideias que são não discursivas (Shaw 2002:2). A qualidade pouco discursiva não se restringe ao contexto de Serra Leoa, pois está presente em outras regiões, como no Congo e em Camarões (Shaw 2002:9; Cole 1998; Graeber 1997; Schuler 2005). Um elemento recorrente, apresentado na etnografia de Shaw, é que os usos e as práticas de memórias cristalizam suas forças nas formulações cosmológicas e rituais – pouco operam nas formas narrativo-discursivas explícitas –, pois são nestas práticas nativas que o “comércio escravo é esquecido como história, mas lembrado como espírito” (Shaw 2002:17). É deste contexto, doloroso e deslocado, que a experiência pós-colonial em Serra Leoa é percebida como em face da memória do comércio escravista do período “constituente do capitalismo atlântico”; é deste estrado que as memórias são produtoras de novas cartografias, cruzando eras e regiões remotas<sup>3</sup> (tempos e espaços).

A perspectiva de Shaw é uma espécie de “teoria prática”, afim ao “espírito do tempo” contemporâneo, avesso a pretensões “universalistas” e “panfilosóficas” (Ortner 1984). Uma teoria da prática que é, simultaneamente, uma tentativa de esboçar uma teoria da memória, capaz de entender os diferentes modos de mobilizar o passado, além do tecnário discursivo. O ritual mostra-se como uma forma de produção e atuação da memória, na medida em que passa a ocupar o lugar, por excelência, das práticas sobre o tempo passado. Os rituais são os momentos privilegiados nos quais os participantes “reativam o passado em performances explicitamente mnemônicas” – e uma teoria prática da memória deve ser apta a lidar com esta característica (Shaw 2002:7). O passado não é somente lembrado, é também *encorpado*, através de distintas técnicas mnemônicas. Trata-se de uma tentativa de explorar as memórias infradiscursivas e práticas, sem, entretanto, ir em direção a uma dicotomia entre corpo (afecções) e mente (discurso).

As práticas rituais e as concepções contemporâneas dos falantes Temne nos são apresentadas como “processos removidos temporalmente” criados no e pelo comércio atlântico. O atlântico é pressuposto como o lugar através do qual é possível coadunar os múltiplos processos envolvidos nas práticas mnemônicas de Serra Leoa. Entretanto, um lócus que, segundo Shaw, não pode ser lido como uma articulação cultural local com um processo geral capitalista unidirecional (Shaw 2002:16) – leitura baseada em teorias sobre modernidade e globalização –, e sim, antes, como o lugar construído, que deflagra processos que são apropriados diferencialmente, de acordo com cada nóculo da conjuntura multifacetada de Serra Leoa. Falar sobre memória, em Serra Leoa, não é falar sobre origens (Shaw 2002:11), mas sobre um conjunto de experiências que se valem de imaginários que são “memórias práticas” ligadas a experiências, *passadas e presentes*, do fluxo comercial escravista praticado *no* atlântico.

As imagens acionadas pelas práticas mnemônicas Temne valem-se de três peças cosmológicas presentes nos mitos, pequenas narrativas, relatos históricos, ou no que Shaw denomina “imaginário de Serra Leoa”. As peças centrais são os mitemas do “rio”, da “rota” e da “viagem entre mundos”: esta tríade converge numa ideia central das memórias práticas Temne, a saber, *o consumo de vidas humanas*. No período do comércio escravista, os rios e as estradas de Serra Leoa eram considerados e vividos como *rotas perigosas* (Shaw 2002:32), veículos, seixos, pelos quais se tornou eficaz a predação de pessoas pelo rapto e pela reificação escrava. Envoltas em um clima mítico e histórico, as rotas marítimas passaram a ser pensadas e vivenciadas como algo a se evitar. A dimensão mítica, segundo Shaw, é herdeira de algumas noções cosmológicas presentes na África subsaariana; ao passo que a histórica é devedora do comércio atlântico, das eras mercantis-coloniais, que, além de impulsionar o movimento de pessoas e bens, de forçar migrações demográficas, representou também uma forma exacerbada de violência e terror para aqueles que permaneceram em solo africano. Os significados desprendidos das peças cosmológicas e das histórias consolidadas no atlântico, para estradas, rios, rotas, são variados e paralelos em uma *longa duração*, no sentido de que, desde o período do comércio pré-moderno, eram as próprias estradas, para o interior do continente, vistas como cruciais para o fluxo das trocas e da aquisição de riquezas. O tema das rotas é balanceado com os das trocas e aquisições culturais.

Se as viagens – em especial, as mediadas pelas águas – são pensadas como potenciais travessias em direção à morte, desaparecimento, em mitologias Temne, os paralelos históricos do comércio escravo, por outro lado, reforçaram essas concepções, o que gerou uma paisagem na qual as formulações sobre os rios, as estradas, são aquelas que os apresentam como “canais de raptos”, “rotas da perdição”, “vias e fluxos do desaparecimento e da morte”. A narrativa *Pa Kaper Bana*, um mito de origem Temne, constitui-se, nos usos contemporâneos, em uma espécie de memória do comércio escravo e de uma naturalização cronológica e espacial da mesma paisagem; uma estória sobre o surgimento de mundo atual Temne bastante evocativa (Shaw 2002:63), que traz, como consequências de seus usos em práticas mnemônicas, uma cartografia espaço-temporal paradoxal.

O primeiro mundo Temne foi extinto em uma aniquilação orquestrada pela divindade, descontente com as práticas dos humanos. A transição do primeiro mundo para o atual é resultado da separação advinda com o cataclismo gerado pela divindade para destruir os “habitantes esfomeados” do mundo primevo. Este mitema é frequente, segundo Shaw, na África subsaariana, sendo os imaginários do “terremoto” e da “queimada” centrais para se pensar a destruição do primeiro mundo. Apesar da segregação dos dois mundos, há uma continuidade entre o primeiro e o atual, nos explica o mito: a continuidade estando no cultivo da terra e *na luta contra* os inimigos. Uma das ideias constantes, nas versões do mito de origem do mundo Temne, é a que diz de uma sociabilidade marcada pelo constante temor e pela ameaça de rapto escravo. As águas, os rios e o mar são os principais canais desses perigos – rotas que levam ao desaparecimento (Shaw 2002:64.). Este conjunto de imagens concebe as rotas enquanto meios que trazem a morte, que portam a destruição, veredas que são uma transformação/atualização dos seres primevos (mitológicos), os “comedores insaciáveis de vidas humanas”.

A equação proposta por Shaw é a que associa morte, más formas de comércio e o mitema “terror das rotas”. É que “a vida humana neste ‘mundo faminto’ vivia em espaços precários que necessitavam de uma constante defesa” (Shaw 2002:65, tradução nossa) – potente metáfora, posta em prática em ritos e mitos atuais, para interpretar “a economia imoral”, colonial e pós-colonial, e a ancestralidade Temne. As “estradas rituais”, por exemplo, *An Bere*, funcionam como veículos comunicadores entre os especialistas em divinação e os espíritos (seres extra-humanos). O viajar é sempre atemorizante, porquanto *nunca se sabe com quem se viaja, ou se será uma jornada em direção à vida ou à morte*. A viagem sempre apresenta potências misturadas perigosamente – é o cruzar! As *encruzilhadas* são também imagens metafóricas potentes, pois, emblematicamente, apresentam a própria multiplicação dos caminhos em interseção: o cruzar de estradas, em si, cada uma, já perigosa. As *encruzilhadas* dão acesso a rotas de viagem, são nódulos da rede comercial e constituem vias de acesso (ao transporte) entre mundos. A força sugestiva da *encruzilhada* é que ela apresenta o fluxo, de potências positivas ou negativas, como capaz de surgir de diferentes direções. Se as estradas são sempre potências que podem ser positivas ou negativas, prosperidade ou morte, as *encruzilhadas*, por sua vez, são os loci de convergência dos fluxos, já que apresentam as múltiplas direções trazendo consigo um nódulo central de *necessária* comunicação-contato. São os lugares da *concomitância e da co-incidência* – e, não menos, os lugares em que as escolhas se tornam oblíquas e decisivas.

Uma primeira implicação teórica importante. O que estas ideias e temas míticos colocam em cena (e o que os usos mnemônicos da narrativa *Pa Kaper Bana* fazem) é uma ideia de *tempo* como sendo constituído de camadas sedimentadas, qualitativamente diferentes, do presente, através de seixos deslocados do passado. Os usos práticos da narrativa *Pa Kaper Bana*, em memórias rituais, proporcionam um rompimento espaço-temporal entre o primeiro mundo e o atual (Shaw 2002:67), ao

evocar os ancestrais em uma performance. A incorporação atual dessas peças míticas implica a transformação do comércio atlântico escravista, registrando, simultaneamente, uma transformação da paisagem atual. Há vários paralelos entre versões do mito de origem Temne e os relatos históricos da era do comércio escravo – ambos, segundo Shaw, se apresentam em tons “semibíblicos”. Um magma através do qual o passado é encorpado atualmente com uma presença ativa na percepção do ambiente, entre os descendentes de escravo em Serra Leoa. Imagens potenciais que permitem retrabalhar ideias formadas pelos ancestrais, outrora escravos, à medida que a violência do passado é tomada, lembrada, por meio de práticas e rituais que cruzam, em arabescos construtos das categorias *tempo* e *espaço*, temporalidades múltiplas – de outrora e de agora – e espacialidades variadas – arquitetadas em simultâneas topografias – alhures e aqui (áfricas e américas).

Ao lado da cosmologia Temne, com imagens escatológicas de rios e rotas, há também o bestiário e, principalmente, os tipos de agências extra-humanas que são centrais nesta formulação de relações espaço-temporais radiais Temne. A presença de *espíritos (do mato e dos rios)* e de *bruxas* entre os Temne é também esclarecedora do modo como o passado é evocado em memórias práticas. Os *espíritos do mato* são seres perigosos e, às vezes, fazem incursões em casas desprotegidas violando sexualmente as mulheres – o maior temor dessas incursões é o perigo (sempre potencial) das mulheres tornarem-se estéreis, ou gestantes de bebês monstruosos. As *bruxas* são também seres temidos, pois podem entrar no lar, ter acesso ao âmbito familiar e, invisivelmente, sugar sangue e órgãos das crianças. O encontro noturno com esses seres é sempre temido, pois, como são de agência intensa, podem corporificar em uma pessoa e fazer mal a adultos e crianças. Os ritos de *fechamento corporal* ou do *espaço* são as técnicas mais comuns usadas contra a penetração dos *espíritos do mato e das bruxas*, além de constituírem, em si, formas locais de medicina. Os mais diferentes objetos são alvos das técnicas de fechamento: as fazendas de arroz, fechadas ritualmente para terem uma boa colheita; os corpos humanos, protegidos através de amuletos contra a invasão externa e alienante de espíritos. Os espíritos locais constituem uma *transformação radical de outrora*, ecoam processos históricos cristalizados que são, comumente, associados com o comércio e tráfico escravo atlântico. Os espíritos Temne “pareceram, de fato, cristalizar muito dos atributos daqueles que sequestraram ou venderam escravos durante o comércio atlântico” (Shaw 2002:55, tradução nossa). Os ancestrais forjaram relações especiais com os espíritos do mato e dos rios na “era do comércio atlântico”, e a presença excessiva de muitos santuários, no período colonial e no contemporâneo, testemunha o fato de que, no cotidiano, há poderes com os quais as pessoas podem e precisam negociar (Shaw 2002:53). O que vale ter em mente é que as técnicas de proteção foram e são acionadas em *práticas cotidianas*, para os mais diversos fins. Os ancestrais e os “espíritos da cidade” (outra categoria de espíritos) defendem os cidadãos, tais quais guerreiros invisíveis, contudo, além de guerreiros, são seres diversos, múltiplos, portanto, perigosos.

Quero destacar aqui uma questão heurística capital. Nesta concepção nativa espaço-temporal, a lógica *antes-depois* diz pouco; o espaço unitário pouco diz. A memória dolorosa sobre a experiência escrava, uma forma de memória sedimentada de temporalidades e espacialidades múltiplas e justapostas, necessita ser entendida como práticas rituais de proteção – em espaços humanos, estas criações tornam-se eficazes e passam a ser alvos de uma vigília para sua manutenção. Uma questão central é o recurso ritual aos ancestrais, como, por exemplo, ao enumerar, em citações, os nomes dos parentes mortos – apresentando formas complexas de linhagens. A ancestralidade é mobilizada perante os espíritos e as bruxas; ancestralidade que, “em suas metamorfoses e em suas exclusões como seres exteriores, [...] [integra] a violência do atlântico e do comércio legitimado dentro de um lugar e um espaço, colocando a paisagem dentro de uma *memoryscape*” (Shaw 2002:56, tradução nossa). A ideia central não é a de paisagem (Tomich 2004), antes a do espaço concebido enquanto parte da memória, transformado pelas mais variadas mnemotécnicas *temne* (a expressão de “impossível” tradução, *memoryscape*).

Uma das técnicas mais recorrentes de fechamento *Temne* é a que Shaw traduz como “escuridão” (*darkness*). Esta cria um estado ritual de impenetrabilidade, uma forma de ocultamento ritual, semelhante a outras técnicas “africanas” de *invisibilização*. As ideias ligadas às técnicas da *escuridão* são plurais. Elas constituem um segredo verbal, conhecimento *escondido*, restrito aos especialistas rituais. É conhecimento poderoso, por ser recôndito e também por implicar uma forte arma de proteção, vista como resultado do acesso a uma fonte de poder. As práticas *Temne* apresentam as maneiras pelas quais o *espaço* é trabalhado de modo a se tornar um *locus*, provisoriamente, seguro, já que embaralhado em topografias de espaços sedimentados tal como em palimpsestos. Estas técnicas foram bastante presentes durante o comércio atlântico escravista, assim como em conjunturas urbanas em que cidades eram fechadas, em círculos concêntricos (anéis de defesa) entre os séculos XVI-XVII (Shaw 2002:58). Como as cidades, foram e são também os corpos fechados, i.e., podem e precisam ser fortificados com fronteiras protetivas (Shaw 2002:59), embora nem toda proteção seja visível. A lógica do ocultamento opera uma confusão visual, *multiplicando espaços em topografias e cronologias simultâneas*, e, portanto, fecha e protege a integridade do espaço corporal (Shaw 2002:98). O espírito é acionado para *des-identificar a pessoa no tempo e no espaço* que fala com ele, contudo, por meio das técnicas de ocultação há uma temporária vantagem visual dos “divinadores” diante dos espíritos, pois aqueles adquirem uma agência especial que os dota do poder de ver sem serem vistos<sup>4</sup> – assim podem, pois estão em registros espaço-temporais ambíguos, paradoxais, outros, fora da percepção costumeira.

### Encruzilhada Teórica: o Tempo em Gell e Alhures

Uma atenção detalhada à revisão gelliana da noção de *tempo* (Gell 1996) mostra-nos um intrincado quadro epistêmico inseparável de uma tensão entre aspirações

universalistas e relativistas, que longe está de uma solução satisfatória. A implicação importante, a meu ver e que me interessa no caso, de seu trabalho é a discussão, de modo explícito, do legado filosófico ocidental, cabendo à categoria de *tempo*, e de modo secundário à de *espaço*, figurar como o nódulo a partir do qual o embate entre universalismo e relativismo entra no programa de pesquisa do antropólogo. Mais do que pelas soluções apresentadas, a antropologia do tempo do (jovem) Gell constitui-se como uma importante contribuição por abrir, restaurar, esse campo de discussões; e o é de modo exemplar – reconhecendo que a característica tênue, oblíqua, do *tempo* não nos dá o direito de “sermos obscuros no que escolhemos dizer sobre ele” (1996:328, tradução nossa). É um tema que levanta problemas ligados aos próprios instrumentos heurísticos – por nós acionados – e que nem sempre estão acompanhados de rigor conceitual – seara esta que as discussões, em torno da *memoryscape* (Shaw 2002) há pouco apresentadas, dão outras nuances.

No caso, Gell é especial na tentativa de prover um chão comum, pelo qual a compreensão da dualidade tempo-espaço é matizada, e sua realização é emblemática da citada tensão entre o *universal* e o *relativo*. A tentativa e o desejo do autor de fundar uma agenda de pesquisas, capaz de fornecer um inventário sobre os mais variados “desenvolvimento[s] dos significados das representações do tempo”, constituem-se a partir da única diferenciação analítica válida para Gell: a entre o tempo, enquanto uma categoria virtual universal, e os processos contingentes e localizados que ocorrem no seu interior. A “distinção relevante não se assenta entre diferentes ‘conceitos de tempo’, mas entre diferentes concepções *do mundo*” (Gell 1996:36, tradução nossa, grifo nosso); ou, em outros termos, não a presença de tempos diversos, e sim de maneiras distintas de *representação*.

A maior reserva de Gell perante os estudos clássicos sobre as categorias tempo e espaço (em especial, a Escola Sociológica Francesa e, em menor grau, outras tradições) assenta-se no pano de fundo filosófico – em geral, o racionalismo kantiano – tomado como petição de princípio. Se os trabalhos clássicos são vistos como grandes contribuições para o desenvolvimento da teoria sociológica e, em especial, para os estudos do *tempo* em sociedades particulares, são também retratados como um passo que, “ao promover as análises sociológicas ao nível de metafísicas”, escancara um perigo paralelo: o de abrir “portas a uma variedade de interpretações relativistas do tempo social, que podem mostrar ser incoerentes e enganosas” (Gell 1996:5, tradução nossa). O lastro que abriria, pois, a antropologia do tempo para o “sem fim de reivindicações metafísicas outras”. Gell propõe uma espécie de semirrelativismo, ao pensar os modos de representação do tempo por diferentes, mas assim o faz tendo em sua agenda de pesquisa o não abandono de um fundo universalista. O denominado “relativismo cultural” sobre o tempo é visto como válido, somente, como uma forma *provisória* de evitar os efeitos da redução simplista ao descrever as diferentes manifestações culturais, contudo, desde que na condição de que a específica relativização não seja apresentada como se uma contribuição metafísica. Gell, encerrado



na ideia de *representações* diferentes do tempo, recusa as perspectivas analíticas que veem nos diferentes modos de pensar o tempo como uma “contribuição metafísica”, pois, segundo o autor, é um equívoco tomar o empreendimento antropológico como uma atividade que descobre novos modos de construção de mundos, como se fornecendo “adições úteis a um espectro de validade metafísica potencial” (Gell 1996:59, tradução nossa). Equívoco, pois, não haveria nada de novo, *em termos de possibilidades lógicas*, nas diferentes representações de tempo, e sim um vasto ramo de desenvolvimentos de significados da representação temporal. Assim é, pois, na leitura gelliana, construir cenários metafísicos implica a remoção das contradições lógicas “no nível das crenças contingentes”, através da sua reformulação como se fossem abstrações contrastivas em categorias metafísicas implícitas (Gell 1996:59). Perspectivas que privilegiam reivindicações metafísicas apresentam a diferença cultural – formulações díspares sobre o tempo e o espaço – como autoconsistente, uma arquitetônica e insulada metafísica, ignorando as contradições e manipulações sociais: contudo, *e este é o ponto mais forte da crítica de Gell*, a racionalização envolvida nessas construções nunca é, em si, apresentada. É assim que a perspectiva de Gell argumenta que a antropologia do tempo deve ater-se aos esquemas processuais, e não aos dogmas metafísicos (Gell 1996:92), no sentido de que não se trata de alteridades culturais experimentando tempos *marcadamente estranhos*. A eventual qualidade heterogênea, nas formulações sobre tempo, de outra cultura surge, para Gell, como algo que está sem descrição e sem observações densas e satisfatórias, longe de, portanto, ecoar uma *qualidade* essencialmente outra – categorias, metafísica<sup>5</sup>.

Tomando como contraponto alguns elementos trazidos à tona com a etnografia de Shaw, o que se observa é uma prática e uma filosofia nativas que propõem um orbe, evocado nas memórias práticas temne, capaz de condensar as experiências históricas dos sequestros e capturas escravos, das guerras, das mortes e dos consumos da vida humana: fenômeno que coloca problemas aos instrumentos heurísticos versados em noções de *tempo* e *espaço*, como conceitos puros do entendimento, pois confronta, *concomitantemente*, diferentes temporalidades em diferentes espacialidades. Este amálgama – mito de origem, cosmologia Temne, técnicas divinatórias e usos práticos e rituais de memórias – permite que a violência do comércio atlântico escravista e do colonialismo seja lembrada em contextos religiosos e rituais, porquanto, “o comércio escravo é mais frequentemente recordado nas perigosas presenças invisíveis que penetram na própria paisagem, e nas técnicas rituais de proteção que as pessoas usam para viver neste ambiente” (Shaw 2002:50, tradução nossa). O que está em jogo são formas práticas, não discursivas, que produzem cartografias paradoxais em momentos chave; as imagens divinatórias que estão investidas com signos da história de um mundo em face do local, do atlântico e dos “mundos cosmopolitas”. A não discursividade dos atos cria um microcosmo, para controlar o espaço ritual dos espíritos, tomando para os Temne, mesmo que provisoriamente, o poder. Neste espaço de trocas e de dores, de técnicas e de barganha com espíritos, não é possível conceber um

conceito unidirecional do tempo e um unitário do espaço. É, para usar uma metáfora gasta, um caleidoscópio, que refrata, fragmenta, agrupa, multiplica aspectos e processos. Os espíritos não podem ser vinculados a uma única referência, pois combinam características heteróclitas, já em suas definições – são “espíritos palimpsestos” (Shaw 2002:112). Eles recapitulam, recombina, reconfiguram os mais poderosos aspectos e práticas das trocas comerciais atravessadas por diferentes dimensões. Os espíritos não são seres naturalizados, eles combinam aspectos de diferentes partes – e também fazem isso por meio de diferentes períodos e tempos históricos combinados em camadas heterogêneas nos tempos. Não há a ideia segundo a qual existe referência única e originária para referenciar os espíritos<sup>6</sup>.

*Tempo e espaço* em práticas mnemônicas, em usos rituais: “os modos nos quais memórias formam um prisma para a configuração da experiência presente” (Shaw 2002:246, tradução nossa). As memórias atlânticas sedimentadas no encontro colonial são, para Shaw, devedoras das rotas que conectam os espaços em escalas e aportes simultâneos, África e América, o mundo dos espíritos e o dos humanos. Quadros empíricos que apresentam uma torção espaço-temporal que liga o aqui com o acolá, em diferentes pontos de um tempo multifacetado, a partir da *coexistência* de eventos dos mais diversos: o propagar de diferentes camadas em fluxos uns nos outros. Se o passado escravo Temne causa comoção e agência no presente em formas práticas de lembranças, o que esses dados evidenciam é que os quatro séculos, que antecedem as convulsões atuais em Serra Leoa, nunca foram apagados da memória, nem ausentes do escrutínio nativo. Como não se apresenta em um processo unidirecional, e nem em uma forma presentista e discursiva, o passado remoto aparece em ruínas, para usarmos a expressão de Benjamin (1987): uma formação prismática, projetando a memória como capaz de operar retrospectiva e prospectivamente. As modernidades passadas do atlântico formaram as lentes através das quais as modernidades presentes e as futuras são experimentadas e pensadas em Serra Leoa. É que “por meio da memória ritual, um passado capitalista violento foi apropriado localmente, domesticado e convertido em poder e em eficácia” (Shaw 2002:267, tradução nossa). O comércio escravista ainda é uma fonte de potência ritual, via memórias não discursivas, assim como compõe um fundo para *comentários morais* a respeito das condições atuais Temne, para um processo pedagógico, capaz de oferecer meios para viver na conjuntura contemporânea – torná-la habitável. E assim faz... porque fornece um espectro de luzes outras às ideias euro-americanas envoltas nas discussões universalistas das categorias *tempo* e *espaço* – possibilita também uma abertura de agendas de pesquisas cujos (nossos) instrumentos heurísticos necessitam de uma outra calibragem apta a lidar com os aspectos paradoxais que diferentes cartografias engendram<sup>7</sup>.

Em termos comparativos e nos registros de uma *antropologia do tempo*, vale ressaltar que semelhantes questões decorrentes do material de Shaw se desprendem do próprio trabalho de Gell (1996). A seara dos rituais, novamente. A faceta ritual é o lugar em que há uma dimensão menor e produtiva de sua antropologia do tempo,

na qual a categoria *tempo* é entendida de modo ambíguo perante (em oposição a?) a noção de *categorias a priori do conhecimento*. Exemplar é o caso da vinheta etnográfica que o autor nos oferece sobre o *ida* (Gell 1996:37-53), ritual Umeda (Papua-Nova Guiné). Este é um caso interessante, pois apresenta dois momentos interpretativos, e antagônicos, de Gell: uma leitura que outrora interpretava as manifestações rituais como que capazes de implicarem metafísicas distintas (Gell 1975, 1996:50), e ora uma abordagem que não mais acolhe a “antiga” interpretação (Gell 1996:50-53).

Segundo Gell, a execução anual do *ida* é o foco temporal dos Umeda, é o ritual voltado à criação da ordem, do padrão nas relações sociais e na temporalização e espacialização da vida em comum. No *ida*, bailarinos mascarados e pintados dançam por duas noites consecutivas. Há uma sequência fixada na qual os dançarinos surgem na performance ritual. Essa sequência, uma divisão entre os dançarinos, apresenta uma oposição social básica representada nas figuras antagônicas do “pássaro mítico” e do “arqueiro” – dançarinos opostos, mas contrabalanceadas com personagens intermediárias. Os efeitos do *ida* podem ser entendidos, segundo Gell, como uma mediação de contradições inerentes à própria noção de tempo Umeda: o conflito entre a ideia de diacronia – entendida como relações antes-e-depois, anterioridade-e-posterioridade, evento e causalidades – e a de sincronia – oposições lógicas e simbólicas que não implicam mudanças temporais. Esse conflito, emblemático no confronto dos dançarinos, apresenta o paradoxo da vida social: uma vida que consiste de um conjunto volumoso de eventos transitórios, mas que é balizada por uma estrutura social com forte organização temporal – um sistema temporal que não muda.

O *ida* é apresentado como se “tivesse o poder de *modificar* a natureza ou a direcionalidade do ‘tempo’ como *uma categoria*” (Gell 1996:50, tradução nossa, grifos nossos) – o que, em outros termos, nada mais é do que dizer que há uma metafísica própria Umeda que, ao trabalhar a noção de tempo no ritual *ida*, redimensiona e refrata o que seria a natureza a priori, em parte da filosofia euro-americana, do tempo como uma categoria universal.

Entretanto, o próprio Gell recusa essa sua antiga interpretação (1996:50-53), pois rejeita, para ser coerente com a perspectiva apresentada no livro, o colocar em cena de um cenário metafísico, o que cancelaria aquilo que o autor chama de “manipulações sociais”, em favor de especulações metafísicas que nunca explicitam as racionalizações envolvidas em si mesmas<sup>8</sup>.

O que este caso mostra, na dual e conflituosa interpretação não resolvida, é como se torna embaraçoso termos nosso vocabulário como instrumento imediato de tradução para descrevermos os diferentes usos do tempo da alteridade, quando se entra no campo dos rituais e das práticas e concepções religiosas. Nesses casos, mais do que acionarmos as categorias de *tempo* e de *espaço* como conceitos a priori do entendimento, faz-se necessária uma atenta revisão e escrutínio das fabulações abstratas que, incluindo seus efeitos, vêm juntos com as práticas rituais. Como o próprio livro de Gell apresenta, em conflitos interpretativos, os rituais são dimensões

da socialidade que permitem exprimir ideias espaço-temporais que problematizam nossos instrumentos heurísticos mais tradicionais e que, por via de consequência, clamam por um reajuste deles.

Diferentes temporalidades, entrecruzadas em topografias multifacetadas, são refratárias ao binarismo lógico anterioridade-posterioridade (Gell)<sup>9</sup>, pois fazem um uso complexo de diferentes *escalas* em *simultaneidade*. Uma consequência teórica, das novas cartografias produzidas pelas memórias, é a necessidade de um entendimento mais detido sobre o conceito de *escala*. Como mostra Revel (1998), o atentar para a “natureza das escalas de observação” proporciona uma forma diversa para pensar as relações entre espaços e tempos, ampliando as possibilidades de conexões entre distintos níveis. A adoção de escalas tem efeitos na produção do conhecimento, na medida em que constitui uma estratégia do entendimento. Escalas focalizam a pluralidade de contextos, pois permitem um movimento do e no foco de observação; quando se muda “a escala de observação, as realidades que aparecem podem ser muito diferentes” (Revel 1998:31). É neste sentido que uma alteração na escala equivale a um abalo conceitual capaz de estranhar categorias e modelos com os quais estamos acostumados a pensar os fenômenos: alterar escalas permite rearranjar disposições espaciais e as conexões entre dimensões plurais implicadas. A questão não é a que se volta à dicotomia macro-micro, e sim a que atenta à própria *variação nas escalas* (Revel 1998:38), pois a simples mudança de perspectiva, em uma análise, traduz-se na possibilidade de passar de uma história para outra, de uma imagem a outra bem diversa, sem com isso pensar em termos de impropriedade conceitual.

Para falar com Strathern, “a mudança de escala, ela própria, cria um efeito multiplicador” (1991:xiv, tradução nossa), já que conexões e relações, entre entidades diferentes, podem aparecer com novas configurações pelo simples ato de alteração, de transferência de um domínio para outro. A atenção às múltiplas escalas (espaço), ou às múltiplas temporalidades (tempo), permite perceber *concomitantemente*, mais do que focar a unicidade espacial, ou a hierarquia lógica entre temporalidades (antes-depois): mais que mapas, a ideia de caleidoscópios, com suas projeções fractais, é a metáfora mais ajustada às implicações que a ideia de escalas traz consigo. O ponto passa a ser, parafraseando a citada antropóloga, sobre que “tipo de conexão” é possível fazer, ligar, relacionar, entre tipos de entidades que são feitas e produzidas de diferentes modos, mas que, entretanto, *trabalham em conjunto*. A “estratégia analítica de diferenciar níveis ou colocar entidades dentro do contexto já mostra que não se pode extrair itens individuais de uma matriz social/cultural e tratá-los como se unidades discretas”, pois “não há escala automática a ser geradora de tais unidades” (Strathern 1991:75, tradução nossa). De modo semelhante, não há instrumental heurístico, categorias tempo e espaço entendidas como categorias a priori do entendimento, que possibilite, de imediato, traduzir estas experiências etnográficas. Faz-se necessária uma calibragem no aparato conceitual, tornando-o mais apto a lidar com as cartografias resultantes das práticas mnemônicas nos rituais, nas cerimônias reli-

gias: a confusão, a *escuridão* (*darkness*), a nebulosa espaço-temporal não vista como contradição, ou mera fantasia metafísica (diria o outro, o Gell).

### Não só Rituais, o Desvio Cosmológico: Paradoxo e Semântica

É recorrente, em contextos rituais, a presença de conhecimentos secretos, ou o uso de linguagens codificadas não para o grande público, e sim para os especialistas rituais (Tambiah 1968), i.e., conteúdos não acessíveis a todos os membros do grupo. No caso Temne (Shaw 2002:78-79), isso se dá na presença e no monopólio dos muçulmanos ao manejar certas práticas rituais de proteção vistas como mais eficazes. Estas se baseiam no fabrico, via uma técnica de escritura, de diagramas e textos em língua árabe, distante das formas alfabéticas e poético-orais temne (Shaw 2002:81). As inscrições secretas, privilégio dos especialistas rituais muçulmanos, são transmitidas pela relação professor-aluno, num dilatado espaço de tempo. Algo central a essas técnicas é que não há clareza do significado das inscrições em árabe, língua não nativa; o peso é dado a uma questão prática, a de proteger – a eficácia de conhecer pragmaticamente, um conhecimento que não é codificado com as convenções da linguagem temne (Shaw 2002:100). A técnica é forjada em situações que independem do semântico.

Entretanto, é importante ter um cuidado metodológico ante a questão das linguagens rituais terem qualidades distintas das presentes no cotidiano. A saber, ela não esgota o que os dados etnográficos, como os temne, colocam em cena, pois tais linguagens dependem das cosmologia e metafísica locais. A necessidade de voltar esforços analítico-conceituais para a capacidade de vestir cosmologicamente a experiência é algo que requer o entendimento e o reconhecimento de que grandes questões cosmológicas podem ser, e são, encontradas em pequenas narrativas, em mitos – como as exploradas nas memórias práticas mobilizadas no mito Temne *Pa Kaper Bana*. A torção resultante é a de situar a cosmologia como um tipo de aventura intelectual, em que, ao invés de buscar a verdade metafísica de tais descrições (tese de Gell), procura *comparativamente* apreender como os homens se engajam na produção delas: ou seja, o que é passível de *traduzir* de dada cosmologia noutras, já que transculturalmente pensadas. É necessário atentar para a alta incidência de imagens nas narrativas proverbiais, nas pequenas estórias, caracterizadas que são com as mais engenhosas criações mentais. É assim, portanto, se me permitem o voo interpretativo, é possível *pensar a herança dos conceitos puros do entendimento nas formulações sobre tempo-espaço, na antropologia, mas tomando como heurísticamente válidas as proposições nas quais tempo e espaço se embaralham*. Uma precaução metodológico-analítica diante de contextos, tais como os rituais-religiosos, nos quais nos encontramos no reino do contínuo, das encruzilhadas. O estar na antessala do significado pleno, da categoria decantada, no campo das antinomias (Rattes 2016).

A ideia segundo a qual há várias temporalidades coloca grandes dificuldades, ao menos de modo provisório, a noções de causa-efeito, anterioridade-posterioridade,

assim como às categorias *tempo* e *espaço* independentes da experiência. As ideias de simultaneidade, de espelhamentos em escalas, de conexões múltiplas apresentam desafios que, talvez, requeiram um atentar mais preciso aos paradoxos, à concomitância. Basta reconhecer – o que não é nada simples – os paradoxos como truísmo, antes que absurdos lógicos. E, por fim, é totalmente desnecessário separar os domínios *semânticos* e *pragmáticos* em uma eventual análise de quadros empíricos multissedimentados (o que faz Shaw), como os das memórias da escravidão temne, pois os mesmos paradoxos que estão presentes nas práticas rituais (pragmática) encontram-se em *metafísicas*, *discursivos*, *mitos* (semântica). Entenda-se, são duas esferas que estão fundidas mais que insuladas, só bastando um reconhecimento *no plano analítico-interpretativo*.

A fusão desses dois domínios é o que mostra o trabalho de Graeber (1997), sobre o contexto das memórias Imerina (contexto não atlântico, mas afim aos temas aqui desenvolvidos), envoltas em traumas. Imerina é um platô de Madagascar, lugar em que diferentes grupos valorizam, de modo intenso, a memória dos antepassados e seus respectivos sítios. Um terço da população de Imerina é descendente de escravos e, portanto, em uma conjuntura na qual as pessoas “perderam tudo”, a história vem a ser a colocação da vida numa paisagem histórica criada pela morte. Um forte impasse é gerado: a excessiva importância dedicada aos antepassados é dilacerada já que descendentes de escravos, por definição, não têm ancestrais – antes são, no conceito Imerina, *olona very*, pessoas perdidas. Esta modalidade histórica imerina – um ambiente criado pela morte, pelo comércio atlântico escravo – apresenta um conjunto de eventos que não é motivo de comemoração, ou rememoração identitária; antes, agrupa a dor – o difícil e embaraçoso ato de recordar. Uma experiência que não pode ser contada diretamente e que, portanto, demandou o desenvolvimento de uma linguagem ritual e mítica capaz de refletir sobre uma história mutilada, de uma população na difícil condição *olona very*. Os vários prisioneiros escravizados, por exemplo, entre os anos de 1820 e 1850, são o paradigma do que veio a ser as “pessoas perdidas”: seres que representam o total rompimento com tudo que faziam antes; seres perdidos, sozinhos – o emblema, em toda sua materialidade, da “não lugaridade” (Graeber 1997:376). O fato de os descendentes de escravos não terem sepulturas, por exemplo, para prestarem ritos aos seus mortos, distantes noutros confins (tempo-espaço), rompe com um dos elementos centrais ao cotidiano e aos rituais em Imerina. A saber, a sepultura é o último vínculo entre as pessoas e os lugares, pois são “âncoras para identidade” dos grupos, o lugar para os códigos de descendência, para fixar uma territorialidade ancestral. Ser enterrado é ser lembrado (periodicamente lembrado), adorado – e um rito funerário ideal, o *lambamena*, tão almejado, passa a ser um entrave, já que de impossível realização. A falta de condições mínimas, para a correta recordação ritual, faz com que a falta de memória, antes mesmo que a memória, seja sentida como um tipo de violência.

As inúmeras *estórias* e *mitos* tomados por Graeber giram em torno do tema do *desenraizamento*, do *abandono* (forçado) *do lar*, da *ausência de descendência*, das *pessoas*

*perdidas*, da *completa negação de laços* que ligam seres a um “solo ancestral”. O ponto é que os escravos – de modo semelhante ao caso apresentado por Shaw – usavam e ampliavam essas imagens para pensarem suas próprias existências (as de desterrados pela escravidão), assim como seus atuais descendentes confeccionam suas memórias dolorosas na inflexão desse imaginário. São casos que se traduzem em uma mnemotécnica através da qual pessoas tentam restituir aquilo que outrora lhes foi roubado.

A noção de *vazimba* é fundamental para entender a conjuntura atual de Imerina. *Vazimba* é uma noção que tem vários significados, como *espírito*, *riqueza*, *fantasma* (Graeber 1997:381-384). Mais especificamente, *vazimba* são ancestrais cujos corpos foram perdidos, tais quais são os corpos dos fantasmas, dos espíritos viajantes – aqueles que não têm descendentes. São sempre seres misteriosos, invisíveis, com poderes desconhecidos e, portanto, perigosos, mas que não são especulações distantes do cotidiano, antes: uma preocupação prática imediata. A relação, a ressonância e o paralelismo entre *vazimba* e escravos são dados por “afinidades existenciais” entre eles, já que ambos os grupos são de *figuras perdidas*, *seres deslocados*. Notórios são os casos de muitos escravos levados para Imerina, após seus raptos, que desenvolveram fortes laços rituais com o *vazimba* local, ressoando um conjunto de imagens comuns que se justapõem: *olona very*. É neste sentido que Graeber propõe que o *vazimba* não só possibilita um modo de conceitualizar uma história de dor e de dispersão, mas, antes mesmo, o direito de falar (agir) dela – é que o “*vazimba* proporciona possibilidades inesgotáveis de mover da fala para a ação” (Graeber 1997:303, tradução nossa), mesmo quando se fala sobre a perda, o desapoderamento. A habilidade de falar já é uma abertura para a possibilidade de a ação tomar lugar.

O que Graeber apresenta não é a proposição de uma causalidade entre os usos da memória atual e o passado escravista atlântico, e sim é advertir para a necessidade de se ter atenção ao fato de que todas essas imagens imerina são acionadas de modo contínuo; constituem, nos termos do autor, um passado que ainda não passou. É um passado que engendra uma agenda política da memória, apresentando cartografias em que tempo e espaço são diversos e *concomitantes*, semelhante à cartografia mnemônica Temne.

O que interessa destacar do trabalho de Graeber, aqui, são as *consequências heurísticas* de uma ideia usada para interpretar as memórias dolorosas Imerina. Na proposição tomada de Elaine Scarry, Graeber argumenta que a dor física *esvazia os mundos de seus significados* (1997:390) – uma equação que liga o excesso da dor, *para os grupos em Imerina* segundo Graeber, com a destituição de todo significado, semântico, nos variados investimentos da vida. É o que, doutro modo, diz um nativo de Imerina: o rapto de escravos – por exemplo, uma criança arrancada dos braços da mãe que perde todos os virtuais laços que teria – causa um trauma intenso a que nenhuma dor física se compara (Graeber 1997:391). Um mundo esvaziado de seus significados é o mundo da própria ausência, cujo vácuo é engenhosamente pensado por mitos e narrativas que, em construtos mentais versados no paradoxo, vagam em

busca da construção *semântica*, em conjunto com a pragmática ritual e mnemônica, *de um mundo perdido*.

Se for possível tirar uma conclusão teórica e um uso mais geral da leitura de Graeber, talvez seja válido afirmar que, como as memórias rituais-práticas e semântico-discursivas Imerina, estão também as narrativas e os mitos Temne, já que nas gestas de seus heróis, descritas nos mitos e nas narrativas, todo um rol de ideias espaço-temporais paradoxais é posto em cena. A exemplo do caso em Imerina, por mais que nas práticas rituais estejam as condições, por excelência, da possibilidade de memória, não se pode ignorar que elas também estão prenhes de potencialidades nos elementos discursivo-semânticos (o que a própria Shaw mostra, ao dedicar dois capítulos a um exame mítico-semântico da cosmologia Temne). Ou seja, é possível também apreender e interpretar as dimensões aquém da superfície da significação (a exemplo dos rituais sem a centralidade semântica) em mitos, em narrativas: em conjunturas em que a dor esvazia o mundo dos significados, que deixa os *significantes flutuando*, a geração de ambiguidades e misturas – as experiências e as memórias dolorosas escravas (Rattes 2016, para uma discussão a respeito dos paradoxos nas narrativas, pequenas histórias e cosmologias; debate célebre, por exemplo, na discussão lévi-straussiana a respeito do embate entre *contínuo* e *discreto* nas mitologias).

A possibilidade da memória de ser executada, em sua virtualidade, em qualquer ordem de combinações, de direções traz consigo, digamos, um fundo heurístico que não é, necessariamente, o de instituir o monopólio da teoria prática para a antropologia (perspectiva de Shaw), e sim o de reconhecer que a dimensão ritual (ou as práticas de memórias não discursivas) coloca todo um complexo de imagens e de narrativas em estratos não imediatamente semânticos, que problematizam as soluções idealistas (o supracitado livro de Gell). O que, por outro lado, é também disposto, mas em termos propriamente filosóficos, logo não exclusivamente “práticos”, pela *dimensão semântica de mitos e narrativas*. Em ambos os casos, tempos e espaços são outros, ao menos em uma primeira visada, do que os da arquitetura filosófica do idealismo. E não estão os mitos (discursividade) muito distantes dos ritos (prática). Porque, lembrando Lambek, “os construtos de memória de outras sociedades são vinculados aos seus significados culturais de inscrição, estocagem e acesso” (1996:238, tradução nossa), que não são necessariamente os mesmos dos ocidentais. Mais do que participação, faz-se necessário pensar a memória como gerúndio, percebendo os processos contínuos de “alteração dos contratos sociais”, i.e., reformulações dos laços sociais, constituídos através da articulação de uma versão particular do passado, de modo explícito, conectada a moralidades e socialidades do presente.

Veja-se outro caso etnográfico, o dos falantes malgaxe, da ilha Maiote, assistida entre o oceano Índico e o Canal de Moçambique. Caso especial, por apontar também as dimensões ambíguas, paradoxais, incomensuráveis de práticas mnemônicas e rituais. A possessão (ritual e cotidiana) é ligada a práticas mnemônicas, subtendendo uma integração, uma aliança, com alteridades, i.e., com outras vozes, outros



corpos, outras pessoas. A possessão, no contexto malgaxe, traduz a “aquisição de espíritos” como uma conexão com outros, baseada na introjeção de aspectos pessoais da história dessas alteridades, dos espíritos – conectar, via memória e possessão, é quebrar a unidade da consciência (Lambek 1996:236). Neste contexto, a possessão é sempre coletiva, familiar, i.e., envolve eventos que não são vividos e pensados como privados, e sim como públicos, portanto, contemplados e interrogados pelo coletivo (familiares) envolvido.

Lambek (2003), por exemplo, aborda o caso etnográfico de Ali, um falante malgaxe, de uma remota comunidade em Maiote, que teve toda a sua formação educacional francesa. Reconhecido como intelectual pelos seus pares, Ali fez, na fase adulta, uma breve carreira militar na marinha francesa. Toda vez que estava nos sítios da marinha francesa, Ali sofria de fortes dores reumáticas, mas que os exames médicos “desmentiam”, na medida em que “não encontravam” indícios do reumatismo. Mental e fisicamente ativo, contudo, Ali não se sentia livre da sua doença, suspeitando ser vítima de bruxaria; suspeita confirmada quando consultou sua “mãe” (*trumba*) que o aconselhou a remover a bruxaria assim que voltasse a Maiote. Trata-se, segue Lambek, de uma possessão em um sentido específico, a saber: Ali não estava possuído, mas vivia como em estado de possessão, já que seu corpo atuava de “modo contrário à situação de sua consciência”. O corpo de Ali falava com *outra* voz, *outra* afecção (Lambek 2003:43-44). O dilema de Ali residia na dificuldade de conciliar as discrepâncias que o atravessavam, quando estava na marinha francesa (conjuntura tida como uma traição por sua *trumba*), deslocado, os dois mundos que o perpassavam. Quero destacar a seguinte ideia, desta vinheta etnográfica recuperada do trabalho de Lambek: o caso de Ali coloca em cena a ideia do engano, do ambíguo, como *qualidade* inerente das possessões malgaxe (característica expressa, em especial, pelo reumatismo de Ali). A *ironia*, enquanto conceito e prática, como mostram a filosofia e a teoria literária, apresenta a disjunção entre falante e interlocutor, falante e falado, falante e si mesmo; opera por um ocultamento do olhar e do dito, apontado para outro ponto, outro lugar. “O sentido ‘irônico’ é inclusivo e relacional”, dito e não dito coexistem e se completam para significar, numa qualidade progressiva diferencial, na qual nunca se chegará a uma desambiguação. Desmascara as relações no mundo e as mostra como ambiguidade (Hutcheon 2000). Na perspectiva de Lambek, Ali falava sinceramente, porém “esta[va] falando sobre, com e através de um idioma que é intrinsecamente irônico”, o da possessão (Lambek 2003:51, tradução nossa) – donde a sua doença ser também cindida e ambígua, i.e., um “reumatismo irônico”. Se a ironia é “intrínseca à possessão” (Lambek 2003:44), faz-se necessário atentar à retroalimentação existente entre agências (de Ali e dos outros que o possuem) e práticas e discursividade irônicas. Portanto, alerta Lambek, deve-se levar a sério essas agências, *todavia não literalmente*, na medida em que o falar irônico é *uma assertiva, por definição, não literal*. Paradoxos, antinomias.

## Rotas Cruzadas: os Lugares da Simultaneidade

Retomando a inquietação central deste ensaio – o resgate filosófico da categoria tempo (e espaço) –, construída em torno das contribuições de Gell, Shaw e Graeber, a pergunta básica sobre as incongruências entre linguagens – a do antropólogo e a do seu objeto de pesquisa – precisa ser levada mais a sério. Essa é uma questão pilar da própria natureza da escrita na antropologia (Ingold 1996) – a saber, como traduzir uma experiência cotidiana de um conhecimento que é essencialmente *não proposicional* em uma linguagem que é, por definição, proposicional (acadêmica). Se for possível afirmar, como quis Gell (1996), que o relativismo é a causa direta de uma confusão causada pela incongruência natural entre o “mapa etnográfico subjetivo” e o “mapa do observador”, uma incongruência entre duas representações diferentes (a do antropólogo e a do seu objeto de estudo), talvez seja também possível fazer uma outra objeção – também provocativa. Não são igualmente incongruentes as linguagens postas em contato – a que se desprende do “mapa etnográfico subjetivo” (da alteridade cultural) e a do “mapa do observador” (dos instrumentos analíticos e retóricos usados na descrição antropológica)? Não se faz necessário, antes mesmo de apresentar barreiras de contenção à proliferação de metafísicas, de confusões entre mapas cognitivos e representativos, atentarmos ao imperativo de reconhecer que tais incongruências apresentam um desafio técnico: o de como falar de experiências outras, antes de a elas aplicarmos, sem mediações, nossos vocabulários? A incomensurabilidade não é só entre as representações de uma categoria universal, o tempo, mas também entre a linguagem usada na manifestação nativa da concepção temporal diferente – uma linguagem que é *não proposicional* – e a linguagem usada pelo analista – com *claras ambições proposicionais*?

Penso que longe está a antropologia imbuída da tarefa de diminuir esta dificuldade técnica disposta entre as incongruências das linguagens, como também longe está da tarefa de estipular a nossa linguagem antropológica mais imediata, notadamente proposicional, à de outrem. Se for válido que a antropologia não é um inventário de estruturas ou regras já feitas, a questão premente passa a ser a de um processo de argumentação em progresso – a teoria como atividade: “o processo da teoria [...] é equivalente à modelação de uma linguagem antropológica dedicada a estabelecer [uma tentativa de] comensurabilidade de formas radicalmente contrastantes de conhecimento e experiência” (Ingold 1996:4, tradução nossa). A questão posta por Gell – sobre o equívoco da antropologia em validar manifestações metafísicas –, embora emergja com certa aura de crítica fácil – o construtivismo social –, apresenta antes um “quebra-cabeça”, para usarmos a expressão no sentido de Strathern: é impossível explicar a prevalência de certas ideias, universais, simplesmente com a referência a outras ideias, pois, notadamente, há quebra-cabeças intrínsecos à comparação cultural (Strathern 1990). Quebra-cabeças que se ligam às traduções, aquém e além, da noção de representação (no sentido empregado por Gell). Antes,

como nos casos das categorias tempo e espaço contrapostas com materiais etnográficos de contexto africano, mais do que reivindicar diferentes metafísicas, o ponto é o de atentar a um problema técnico pilar – o de como criar, ou “tomar consciência, de mundos sociais diferentes se o que dispomos são nossos próprios conceitos”. “A questão não é simplesmente como trazer certas cenas para a vida, mas como trazer vidas para ideias” (Strathern 1990:93, tradução nossa). O ponto é que, para dizer um truísmo, quando se retira o centro (a nossa linguagem imediata), as implicações são outras; a “ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação” (Derrida 2002:222).

Horizonte que parece ser algo que Palmié, de modo tímido, esboça a partir dos paralelismos existentes entre a contemporânea sociedade secreta *abakuá*, em Cuba, e suas ressonâncias africanas – o *ekpe* (Palmié s/d, 2006). A advertência de Palmié, ao lidar com as ressonâncias *ekpe* e *abakuá*, um “espaço atlântico” (Tomich 2004), é ressaltar a necessidade heurística dos analistas “re-calibrarem” seus instrumentos investigativos e descritivos (Palmié s/d:36), pois este quadro empírico, além de colocar entraves à natureza tradicional das ciências humanas – a direcionalidade das causalidades –, desperta também um conjunto de problematizações epistemológicas. Poder-se-ia afirmar, portanto, que as categorias *tempo* e *espaço* são enganosas, em certa medida, pois elas existem, simultaneamente, em níveis *ontológicos e discursivos* – *co-incidem (escalas)*. Parafraseando Palmié, seria mais produtivo termos em mente, mais do que categorias, a priori do entendimento, a ideia de “metáforas heurísticas” (s/d:38), flexíveis aos usos e às “conjunturas microclimáticas” que se apresentam em cada situação – a antropologia ao lado da filosofia, ao invés de subsumida a esta. Se tomarmos o pressuposto de que a história e as ciências sociais, em seu sentido iluminista, são vertidas em pretensões de universalismo, a questão premente é a necessidade de trazer os específicos fins e chão epistemológicos em alinhamento com os significados da representação dos eventos socialmente significantes.

Por fim, enfim, porém... concludo. O que o livro de Gell (1996) aponta de modo mais instigante e visceral, uma de suas maiores contribuições, é que a saída da filosofia é sempre difícil, para não dizer improvável – quem tenta assim se encaminhar, no mais das vezes, está também mergulhado numa espécie de metafísica, assumida ou não. O que Gell nos oferece é um tematizar sobre a natureza mesma destas tentativas de fuga – a ambiguidade de um trabalho que faz uma releitura filosófica da categoria tempo na antropologia, em diferentes versões, mostrando a permanência da filosofia (idealista) ao se pensar fenômenos que ressoam a dualidade tempo-espaço. Por outro lado, enquanto o trabalho, por exemplo, de Shaw oferece um seletivo quadro de elementos empíricos que nos permite atentarmos às formulações espaço-temporais paradoxais e, portanto, encaminharmos outras direções para uma possível antropologia do tempo capaz de estranhar nossos conceitos herdados; assim o faz, entretanto, justa e necessariamente, fugindo da *filosofia*. É paradigmática, na análise

de Shaw, sua vacilante tentativa de escapar da filosofia, através de uma petição de princípio em torno de uma espécie de *antropologia prática*.

A contribuição de Shaw é, tal qual um complemento invertido à de Gell, resultado de um desejo de evitar, *no aparato teórico usado*, grandes questões filosóficas, cabendo ao material empírico a tarefa de lançar matizes que estranham os legados que as categorias a priori de *tempo e espaço* apresentam. Em mútuos espelhamentos, em termos comparativos, pode-se dizer que o que falta ao projeto gelliano – a atenção aos usos da memória e uma efetiva atenção aos rituais e aos usos religiosos de peças mítico-narrativas – é o alimento que oferece o trabalho de Shaw: mas ao preço de lhe faltar aquele mesmo sabor que Gell proporciona – uma efetiva revisão crítica dos instrumentos heurísticos usados para compreender e descrever os usos diferentes do tempo, do espaço e das memórias (diálogo franco com a filosofia). O que por outro lado talvez possa se dizer que autores como Graeber, Lambek e Palmié, cada um a seu modo, propõem a conjugar.

O problema em questão talvez possa ser entendido, de forma mais clara, por meio de um clássico dilema propagado e popularizado pela desconstrução derridiana. Sempre se herda uma metafísica, entretanto não é necessário tomar a herança enquanto fardo, diria Derrida (2004), ou como algo paralisante, pois o que se faz necessário é ter um rigor crítico e estar consciente aos usos dos legados metafísicos, que acompanham toda atividade intelectual. O impulso irreprimível de não se filiar a nenhuma metafísica é também uma cegueira perante a dificuldade própria da antropologia: a de ter que dizer de experiências outras com uma linguagem mesma – a nossa. E, neste caso, parece ser um fulcro que tanto Gell quanto Shaw não conseguem, ou não querem, abandonar. Cartografias que precisam lidar com encruzilhadas: e claro, *não apenas as empíricas* – cruces em busca dos seguros perímetros de seus confins.

## Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. (1987), *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense.
- COLE, Jennifer. (1998), "The work of memory in Madagascar". *American Ethnologist*, vol. 25, nº 4: 610-633.
- DERRIDA, Jacques. (2002), *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2004), *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- DURKHEIM, Émile. (2003), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. (1940), *The Nuer*. Oxford: Clarendon.
- FABIAN, Johannes. (1983), *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- GELL, Alfred. (1975), *The Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda society, language and ritual*. London: Athlone Press.
- \_\_\_\_\_. (1996), *The Anthropology of Time*. London: Berg.
- GRAEBER, David. (1997), "Painful Memories". *Journal of religion in Africa*, vol. 27: 374-400.

- GREENHOUSE, Carol. (1996), *A moment's notice: time politics across cultures*. Ithaca: Cornell University Press.
- HUBERT, Henri. (2016), *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*. São Paulo: Edusp.
- HUTCHEON, Linda. (2000), *Teoria e Política da Ironia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- INGOLD, Tim. (1996), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- LAMBEK, Michael. (1996), "The Past Imperfect: remembering as moral practice". In: M. Lambek and P. Antze (eds.). *Tense Past*. London, New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2003), "Rheumatic irony: questions of agency and self-deception as refracted through the art of living with spirits". *Social Analysis*, vol. 47, nº 2: 40-59.
- LEACH, Edmund. (1966), *Rethinking anthropology*. London: Athlone.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1975), *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1976), *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (2005), *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- ORTNER, Sherry. (1984), "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, nº 1: 126-66.
- PALMIÉ, Stephan. (2006), "A view from itia ororó kande". *Social Anthropology*, vol. 14, nº 1: 99-118.
- \_\_\_\_\_. (s/d), *Ecue's Atlantic: an essay in methodology*. Manuscrito.
- RATTES, Kleyton. (2016), *O mel que outros Faveiam. Guimarães Rosa e Antropologia*. Rio de Janeiro: EdMultifoco.
- REVEL, Jacques. (1998), *Jogos de Escalas*. Rio de Janeiro: F. Getúlio Vargas.
- SCHULER, Monica. (2005), "Enslavement, the Slave voyage, and Astral and Aquatic Journeys in African Diaspora Discourse". In: J. C. Curto and R. Soulodre-La France (eds.). *Africa and the Americas: interconnections during the slave trade*. Trenton: Africa World Press.
- SHAW, Rosalind. (2002), *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- STRATHERN, Marilyn. (1990), "Out of context: the persuasive fictions of anthropology". In: M. Mangano (org.). *Modernist Anthropology: fieldwork to text*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991), *Partial Connections*. USA: Rowman & L P Press.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. (1968), "The magical power of words". *Man*, vol. 3, nº 2: 175-208.
- TOMICH, Dale. (2004), "O Atlântico como Espaço Histórico". *Estudos Afro-Asiáticos* ("História Atlântica"), vol. 26, nº 2: 221-240.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. (2002), "North Atlantic Universals: analytical fictions, 1492-1945". *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, nº 4: 939-858.

## Notas

- <sup>1</sup> A unidade do espaço atlântico, para Dale Tomich (2004:224), o "atlântico como uma região histórica da economia-mundo capitalista", foi responsável por criar uma nova geografia humana, em que novas relações foram instituídas e propagadas *em redes*. O pressuposto da unidade reticular atlântica é visto como uma metáfora capaz de evidenciar os processos ligados no espaço e no tempo, enquanto um vir-a-ser, ao invés de uma unidade empírica já dada (:226). Ou aquilo que Trouillot (2002) chama de *momento atlântico*, i.e., uma ideia que não visa designar um espaço estático, e sim uma referência dêitica ao lócus de um momento. Um lugar cujo centro de convergência é o mar, "o agente que cria a relação – o espaço humano atlântico" (Tomich 2004:228).
- <sup>2</sup> A região geográfica, que cobre a costa da Guiné Bissau, Senegal, Serra leoa e Libéria, é uma região com muitos rios, com o predomínio de fazendas de arroz, com uma língua franca (*West african*), e o padrão de organização social é o de pequenas unidades políticas centradas em chefes ou reis. A costa

de Serra Leoa, em especial a parte falante Bullom e Temne, foi, historicamente, um lugar de constantes fluxos de mercadorias, pessoas e formas distintas de conhecimento. Serra Leoa nos é apresentada como integrada, há muitos anos, dentro do sistema atlântico mercantil, por Shaw; um elo nodal que se intensificou entre três continentes: o africano (fonte de escravos), o europeu (domínio e imposição comercial) e o americano (destino dos negros raptados, comercializados).

- <sup>3</sup> Jennifer Cole (1998), para mencionar outro caso etnográfico, a partir de suas pesquisas entre os Bet-simisaraka, Madagascar, levanta questões importantes a respeito do “trabalho da memória”, quando esta é percebida como dolorosa.
- <sup>4</sup> Outras técnicas de divinação são as que usam: pedregulhos dos rios, “olhos de vidro”, conchas, areia, dentre outros. Muitas delas são práticas reservadas, em sessões privadas, por detrás da porta fechada, mas não só por privacidade, como também para não ficar vulnerável a ataques alheios *durante a feitura*. As pedras dos rios incorporam os espíritos das águas, materializam as forças da água que formam e formaram rotas cruciais de transporte e comércio (Shaw 2002:87). As mesmas águas que são, pois, o lugar de encontro para os espíritos – de outrora e de agora.
- <sup>5</sup> Contudo, as ideias imbricadas na noção de “categorias a priori do conhecimento” não são elas próprias o argumento metafísico pelo qual Gell recusa o construtivismo social? Se a proposta de Gell está calcada em um desejo de separar, radicalmente, metafísica e antropologia (1996:55) – no sentido de que haveria inerentes limitações da etnografia como um gênero que privilegia autodefesas de reivindicações metafísicas –, esta cisão está muito mais comprometida com o *idealismo filosófico*, ou seja, com uma metafísica, do que a parcela da dívida que Gell admite. O livro de Gell parece assentar-se na escolha de *uma metafísica “verdadeira”*, antes que em *uma real cisão* com metafísicas.
- <sup>6</sup> Vale notar que os espíritos também capturam seus mediadores humanos, sem o seu consentimento – por isso, são sempre associados a sentimentos de terror. Paralelo claro, pois, com o comércio atlântico em que uma das formas mais comuns de obter escravos era a captura. Um imaginário que traz sempre consigo, no vocabulário Temne, a ideia do desaparecimento; espíritos capturando e alienando humanos, mas também os dotando de tipos potenciais de conhecimentos e capacidades (quadro muito comum em diferentes partes da costa ocidental africana). O que torna pouco crível, ou rentável, propor uma mútua exclusão entre as noções de captura envoltas no comércio de escravos e as noções cosmológicas sobre espíritos e memórias africanas Temne contemporâneas, com seus constantes fluxos e contatos históricos. Muito dos conhecimentos divinatórios são compostos por variadas camadas de memórias palimpsestas (Shaw 2002:147), que claramente estão em interseção com as mais diversas memórias do contestado processo histórico escravista. Há toda outra série de imagens redundantes: as ideias Temne de mobilidade e de passagem projetam o virtual de que o oceano é um espaço de transformação mortal, pois permite a materialização do corpo humano em outra forma – a saber, transforma-o em dinheiro, em mercadoria (Shaw 2002:231).
- <sup>7</sup> Vale lembrar a síntese de Greenhouse (1996), segundo a qual a concepção do tempo como preenchido de eventos é uma criação do modernismo, em que intervalos de tempo são entalhados a partir de um tipo infinito de extensão. Ou a crítica pós-colonial de Fabian (1983), em que o tempo linear é lido como a típica maneira, das práticas euro-americanas, de distribuir poderes e agências, ao ordenar múltiplos particulares recusando a concomitância como modo de codificação.
- <sup>8</sup> A. Gell reconhece lacunas em sua “antropologia do tempo” e sua consequente agenda de pesquisas. A saber, o total silenciamento sobre *memórias e tradições* (1996:314), já que sua ambição é o “presente focado”. Isto explica, parcialmente, o próprio teor e contorno da contribuição de Gell. Portanto, ao não voltar suas energias às formas como o passado é mobilizado, e sim aos modos como o tempo *de modo presentificado* é acionado, o próprio Gell *evita lidar* com fenômenos que problematizam, se não a natureza a priori, a fácil tradução da diferente percepção espaço-temporal pelo acesso ao nosso vocabulário mais imediato (uma “mera representação diferente”).
- <sup>9</sup> A interessante tipologia de Gell, a *série A* – as relações passado-presente-futuro, que incorporam a ideia de transição, de passagem – e a *série B* – as relações de anterioridade e posterioridade –, é devedora de um quadro conceitual cognitivista em Gell. Se a *série a* é pensada como a *série básica*, i.e., é

a série do tempo humano, do tempo apreendido pelos sujeitos conscientes, é porque, de modo complementar, há a *série b* enquanto uma série derivada, i.e., a série do tempo físico, do tempo da relação lógica entre antes e depois. As noções de anterioridade e posterioridade estão presentes “em todas as sociedades”, diz o autor; são balizas a partir das quais pessoas se localizam diante do evento. É daí que o “evento” surge como suporte fenomênico e analítico para Gell, o meio para pensar a transformação (lógica) sem ter que falar, necessariamente, em mudanças (sociais) ou “diferentes metafísicas”.

Recebido em 10 de maio de 2015.

Aprovado em 22 de fevereiro de 2017.

**Kleyton Rattes** (rattes.ufc@gmail.com)

Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. Doutor e mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**Resumo:**

---

**Das Encruzilhadas: As Categorias Tempo-Espaço em Rituais e Cosmologias**

Este ensaio discute como a categoria tempo e, tangencialmente, a de espaço podem ser pensadas, via etnografias em contextos africanos, com concepções distintas da noção de categorias a priori do entendimento. A partir do chamado “espaço atlântico”, viso estabelecer um diálogo e uma contraposição entre a ambiciosa proposta de Gell e algumas reflexões, como de Shaw e Graeber, sobre memórias da escravidão. Os casos empíricos mobilizados evidenciam práticas, rituais e construtos cosmológicos por meio de formas codificadas de expressão e produção mnemotécnica sobre passados escravistas, colocando em destaque formas diferentes de conceber tempo e espaço. O desiderato final é o de destacar a impossível fuga da filosofia, expressa em trabalhos tão díspares, cabendo à noção de tempo um destaque particular.

**Palavras-chave:** tempo-espaço, memórias da escravidão, antropologia do tempo.

**Abstract:**

---

**Das Encruzilhadas: As Categorias Tempo-Espaço em Rituais e Cosmologias**

This essay discusses how the time category and tangentially space can be thought through ethnographies, in African contexts, with distinct conceptions of the notion of a priori categories of understanding. From the so-called “Atlantic space”, I intend to establish a dialogue and a contrast between Gell’s ambitious proposal and some reflections, such as Shaw and Graeber’s, on memories of slavery. The empirical cases mobilized evidence practices, rituals and cosmological constructs by means of codified forms of expression and mnemotechnical production on past slaveholders, emphasizing different ways of conceiving time and space. The final aim is to highlight the impossible escape of philosophy, existing in different works in the field of anthropology, with the time’s notion occupying a particular highlight.

**Keywords:** time-space, slave memories, anthropology of time.