

## **O que *faz, fazer* no Vale do Médio São Francisco? Apontamentos etnográficos para uma reflexão sobre a agência\***

Luiz Felipe Rocha Benites – Doutorando do PPGAS – Museu Nacional/UFRJ

Esta comunicação busca apresentar uma breve reflexão sobre modalidades de agência que emergem da relação entre pessoas e coisas, isto é, humanos e não-humanos, a partir de um trabalho de campo que está sendo realizado em São Romão, município situado às margens do rio São Francisco, região norte de Minas Gerais. Traço considerações sobre a agência a partir da constituição de três domínios do social que se inter-relacionam no trabalho de campo que venho desenvolvendo: a política, a religião e o trabalho. A constituição de tais domínios parece conectada ao relacionamento não só dos indivíduos entre si, mas também com a sua associação a objetos de trabalho (canoas, machados, redes, etc.), de culto (imagens religiosas, bandeiras de santos, instrumentos musicais, etc.), substâncias etílicas, elementos da natureza (ciclos de chuva e seca, as ilhas, o rio, etc.), documentos e registros legais (certidões de propriedade, registros de nascimento, sentenças judiciais, etc.), entidades sobrenaturais (espíritos, caboclo d'água, etc.), entre outros. A reflexão proposta busca dialogar com as potencialidades e limites de uma certa teoria da agência contida na obra de Bruno Latour, particularmente aquela construída no debate sobre o fetichismo, contrastando-a com o material etnográfico obtido.

**Palavras-chave:** agência, fetichismo, dispositivo terapêutico, sertão mineiro.

### **1 – Introdução**

Esta comunicação é produto de uma investigação ainda parcial, e busca apresentar algumas inquietações sobre o tema da agência humana e não-humana, a partir de um trabalho de campo que está sendo realizado em São Romão, município situado do Vale do Médio São Francisco, região norte de Minas Gerais. Desta forma, este texto não constitui propriamente uma reflexão sistematizada, mas antes a descrição de um caso e o levantamento de algumas questões, ainda em estado rudimentar, para introduzir a problemática da ação no contexto da pesquisa em curso. O trabalho de sistematização dos dados ainda está incompleto e por isso o escopo da análise é bem mais sucinto que o enunciado originalmente no resumo do trabalho.

A descrição que farei a seguir diz respeito a sujeitos que residem em um distrito do município, denominado Ribanceira. Este distrito está localizado na área rural de São Romão, às margens do rio São Francisco e à aproximadamente 16 km da sede do

---

\* Este texto é uma versão preliminar e a ser aperfeiçoada do trabalho que será apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, a ser realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

município. A população, em torno de 88 famílias, reside em uma vila que possui uma área aproximada de 32 hectares e está dividida em 97 lotes distribuídos em oito ruas. Seus moradores dedicam-se às atividades de pesca, agricultura e criação de animais. A atividade agropecuária (que inclui o cultivo de milho, feijão, quiabo e, principalmente, mandioca) é exercida na ilha próxima ao povoado, chamada de Ilha da Martinha, que possui uma área de aproximadamente 240 hectares. O extrativismo, especificamente restrito à castanha de Baru, é outra fonte de trabalho e renda para a população local. Além disso, um contingente significativo de moradores, especialmente homens e jovens, trabalham sazonalmente em carvoeiras nas imediações. Há uma escola de 1ª a 4ª série no local e três templos religiosos (um católico e dois de duas igrejas evangélicas, Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil), além de uma mercearia que vende artigos diversos e três bares destinados quase que exclusivamente ao consumo de bebidas alcoólicas.

A origem do povoado de Ribanceira tem como marco de sua fundação a enchente do rio ocorrida em dezembro de 1979. A cheia do rio inundou toda a ilha, obrigando os moradores a retirarem-se para localidades vizinhas. Em fevereiro de 1980, as cerca de 30 famílias que residiam na ilha, para lá voltaram, mas uma nova enchente em, os tornou novamente desabrigados. Ainda em 1980, o então prefeito de São Romão, Fernando Palma, teria comprado e doado aos moradores da ilha o atual terreno em que se localiza a Ribanceira. Muitos destes antigos moradores da Ilha da Martinha, já haviam morado em outras localidades à margem do rio e próximas da Ribanceira. Estes lugares correspondem a fazendas nas quais meus interlocutores afirmavam viver como agregados, ou seja, como lavradores que se dedicavam ao trabalho na “roça” que lhes era cedida pelo proprietário das terras.

São Romão e, conseqüentemente, a Ribanceira, fazem parte daquele território geográfico e existencial que uma extensa bibliografia literária, historiográfica e mesmo sociológica convencionou chamar de *sertão*. Não raro, nela encontramos uma perspectiva comum a muitos destes trabalhos: a busca da unidade em detrimento da multiplicidade.

Cabe salientar que sertão é uma noção de espaço forjada no interior do pensamento social brasileiro, cujos sentidos foram amalgamando-se a distintas idéias sobre a formação da nação (Souza, 1997). A noção de sertão já polarizou com o litoral; já designou vazio humano, ausência de civilização e arcaísmo; já indicou espaço a ser desbravado e modernizado; já foi só sertão e já foi incorporado na idéia de Brasil. Na construção desta imagem do sertão, a sociedade sertaneja aparece, sobretudo, como rural. Os núcleos urbanos são pequenos e pouco numerosos e somente recebem um afluxo maior de pessoas em épocas de festas religiosas. Tal situação somente se modificaria à medida que estes aglomerados vão adquirindo importância comercial e administrativa (Ribeiro, 2000: 61).

No que diz respeito ao chamado “sertão mineiro”, Neves (1998:104) aponta que é comum ouvir-se a referência jocosa de que o mineiro do Médio São Francisco é um “baiano cansado” ou “baianeiro”, pois os “baianos” (leia-se nordestinos) que migravam – via São Francisco – para as regiões Sudeste/Sul, “se cansavam” no meio do caminho, fixando residência na área mineira do Médio São Francisco. O sentido dessas expressões contribui para revelar a importância das migrações para a integração da região, o que pode ser constatado no termo utilizado para designar os habitantes dessa área, o “baianeiro”, isto é, baiano e mineiro ao mesmo tempo.

Como introduzir a problemática da agência na descrição etnográfica dos modos de vida com os quais convivi, de modo a escapar desta perspectiva que acompanha parte considerável da bibliografia sobre a região em que desenvolvo o trabalho: o privilégio de unidade, muitas vezes tomada a priori, em detrimento da multiplicidade (não contabilizável) que tais modos de vida parecem evocar. Como ponto de partida, busco inspiração na sociologia infinitesimal de Gabriel Tarde (2007) em sua tarefa de substituir as totalidades e unidades pela multidão de seres pequenos, multiplicando, assim, os agentes do mundo. Ela me permitirá lançar luz sobre os eventos que apresentarei e sobre as teorizações latourianas que a eles relacionarei.

## **2- Uma experiência inusitada**

Situo o caso que passo a descrever agora no registro do que Goldman (2006), tomando emprestado do estudo de Godfrey Lienhardt sobre a religiosidade Dinka, chamou de “experiência”. Trata-se da experiência vivida pelos sujeitos (individualmente ou coletivamente) “... que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo” (Goldman, 2006, p. 167). Desta forma, o que apresento a seguir é a descrição derivada da minha experiência pessoal com a experiência dos sujeitos com os quais convivi. Por meio da idéia de “experiência” busco evitar a armadilha infernal de ter que reduzir o discurso nativo à representação de coisas que só eu tenho os meios para realmente saber; ou que tudo que qualquer um possa dizer a respeito do evento não deixará de ser crença.

.No dia 2 de fevereiro de 2008, me encontrava na Ribanceira e acordei por volta das nove horas da manhã. Por volta das 11, fui com Renata e Frediele, respectivamente filha e sobrinha de Alice, minha amiga e melhor informante, até a Pousada Batatais, propriedade vizinha ao povoado. Meu objetivo era avisar Francisco, o gerente do estabelecimento, que não ia mais comemorar meu aniversário naquelas dependências, como havíamos combinado, e sim no centro urbano de São Romão. Quando chegamos lá nos deparamos com Francisco sob Isabela, sobrinha de sua companheira Marlene, imobilizando-a no chão. Francisco havia relatado para Alice, ainda em janeiro, em conversa que acompanhei, que desde sua ida com elas para Batatais (sede da pousada que trabalha), no início do referido mês, que a menina vinha sendo possuída por um espírito que ele julgava ser da mãe dela. A suposição compartilhada por ele e sua companheira, se balizava na leitura de indícios que acompanharam e antecederam comportamentos repentinos e periódicos da menina em que ela apresentava convulsões, quebrava objetos domésticos, saía em disparada, entre outras coisas. Preocupados, fizeram exames médicos (radiografias e tomografia) que não detectaram nenhum problema de saúde em Isabela. A menina afirmava que vinha sonhando com sua falecida mãe, Dilma. Esta, enquanto viva, lhe batia muito. Nos sonhos, a mãe lhe dizia que vinha buscá-la.

Francisco havia conversado em janeiro com Alice sobre isto, pedindo a indicação de um benzedor confiável. Ela, naquelas férias tinha ido até Brasilândia de Minas, município onde uma irmã de Ranulfo, seu esposo, reside e também tinha sido tomada por um espírito naquele período. Eles a levaram até um benzedor, conhecido da família de Ranulfo, no interior de Unaí, município vizinho. A reza e as instruções deste benzedor haviam curado a irmã de Ranulfo. Então, ela recomendou tal benzedor a Francisco. Alice tinha ficado com o celular deste benzedor, porém, este só funcionava quando o mesmo ia para as áreas urbanas de Unaí ou Brasilândia, pois ele mora numa zona rural afastada. Durante a conversa, Alice disse a Francisco que quando o espírito se manifestasse em Isabela que ele a chamasse, pois ela queria falar com o espírito de Dilma, mãe da menina, para saber o que ela queria ao possuir o corpo de sua filha. Alice afirmava ter conhecido Dilma, enquanto viva, e não ter medo de indagar ao seu espírito o motivo do que estava acontecendo.

No sábado quando chegamos lá, ele pediu que chamássemos Alice. Sugerimos a Frediele, que era uma criança, que fosse chamá-la. Enquanto isso, eu e Renata ficamos lá observando Francisco imobilizar Isabela, que se debatia e buscava se desvencilhar. A crise que tinha acometido a menina naquela manhã, à semelhança de outras vezes, a fazia sair correndo desvairadamente pela pousada. Francisco nos contou naquele momento que somente naquele dia Dilma teria se expressado por meio de Isabela, e disse que queria levar ela e o pai dela, Jorge. Francisco a imobilizava ficando sobre ela e colocando em seu nariz, um pano com uma mistura de álcool e ervas, fumo, etc.

Alice chegou com um terço em volta do punho e duas folhas de uma planta chamada espada de São Jorge. Isabela estava mais controlada e já não se debatia mais quando Alice chegou. Alice colocou o terço em volta do pescoço de Isabela. Em seguida, começou a indagar a Dilma o que ela queria. Que não era justo ela fazer aquilo com a filha dela, bem como o alvo do seu acerto de contas era outra pessoa. A hipótese de Alice era que Dilma queria atingir Jorge, seu ex-marido, ao maltratar a filha. Entretanto, Alice alertou-nos que Jorge pouco se importava com a menina e que isto não o atingiria.

Inclusive, ela buscava comunicar isto ao espírito de Dilma. A menina apenas chorava diante das palavras ali enunciadas por minha amiga.

Desde que Alice começou a tentar falar com o espírito, Francisco pediu que nos afastássemos para ver se o espírito falava com ela. Então, tentávamos ficar ouvindo à distância e, as vezes, nos aproximávamos da varanda onde Alice e Isabela encontravam-se para ver o que se passava. Depois de muito Alice insistir, perguntando ao espírito, o que ele desejava, ao mesmo tempo que lhe pedia que deixasse Isabela e falasse com ela, Dilma teria se manifestado, através de Isabela, chorando e balbuciando o mesmo que tinha dito a Francisco, que iria levar Isabela e o pai dela. Este acontecimento foi anunciado por Alice a todos, pois nós, à distância, não o acompanhamos.

Depois de, mais ou menos, uns quarenta minutos após a chegada de Alice e o início do que chamarei de ritual terapêutico, a menina começou a voltar ao normal. Alice fez uma oração dentro da casa que também não pude observar. Após a menina ter restabelecido seu estado normal, Alice lhe preparou um café com alho. A menina bebeu e deixou os pedaços de alho no fundo da xícara. Francisco e Marlene estavam à procura de mais dentes de alho para colocar na entrada da casa e nas janelas para evitar que o espírito voltasse. Alice lhes recomendou que orassem muito para se fortalecerem e o espírito não retornar. Passada a crise, Francisco e Alice, indignados, voltaram a conversar sobre o que julgavam um erro na atitude do espírito de Dilma. Eles defendiam o acerto de contas com Jorge e não com a menina.

Alice ficou de voltar ao final da tarde para ensinar uma oração à Isabela e dar um banho de descarrego nela. Quando saíamos perguntei-lhe onde ela aprendeu aquelas coisas. Ela disse que não aprendeu, apenas sentia que tinha que fazer as coisas e fazia. Indaguei-lhe se era algo como uma intuição e, prontamente, veio a resposta afirmativa. Perguntei-lhe ainda, se ela sentia que algo agia por meio dela. Ela afirmou que não sabia, contudo, também queria entender. Alice contou-me que Dilma teria falecido devido a um aneurisma. Certo dia ela passou mal, foi levada ao hospital e morreu depois de pouco tempo. Após sua morte, Alice sonhou várias vezes com Dilma. O conteúdo dos sonhos

ela não me revelou. Isabela, algumas semanas antes de começar a ser possuída pelo espírito de sua mãe, também havia sonhado com sua mãe. O sonho parecia conectar as três.

Já em sua casa, perguntei à minha amiga se poderia acompanhar a sessão de descarrego. Ela disse que não, pois a menina estaria nua para o banho, mas descreveu-me o que faria. Ela colocaria a menina embaixo de uma árvore na qual a menina costumava se aproximar e lá lhe daria um banho de uma vez só (lhe derramaria o banho sem tocar ou esfregar o corpo) com água com sal e um preparado com ervas, que pode incluir várias ervas (tantas quanto ela conseguisse obter). Ervas tais como o *tipí* (esta ela mostrou-me e pediu que cheirasse para ver como seu cheiro era “ruim”, fato com o qual concordei), o *comigo-ninguém-pode*, etc. Recordo-me ainda, que Alice copiou de um livrinho de orações católicas, uma oração para dar à menina para que a mesma rezasse diariamente. Tal oração solicitava a proteção de Deus e tinha o nome, salvo me engano, de oração de final dia. Por volta das 18 horas, ela dirigiu-se com Ranulfo até a Pousada Batatais. Tal como afirmei, não pude acompanhá-los. Como iria pegar o ônibus para a sede do município às 20 horas, a fim de encontrar com outros amigos, não pude conversar com eles após o acontecido. Contudo, alguns dias depois pude constatar, em conversa com Alice e em visita à pousada, que a menina não mais sofreu das crises atribuídas à possessão do espírito da mãe.

### **3- Dispositivos terapêuticos e teorizações sobre agência**

Como o caso apresentado pode ser inserido e, simultaneamente, dizer do debate sobre a agência? A resposta a esta indagação só pode ser modesta e preliminar. Uma forma produtiva é tentar extrair algumas implicações do contraste entre o material etnográfico apresentado e uma matriz de inteligibilidade que tem se consolidado em torno das teorizações de Bruno Latour, especificamente, na sua formulação sobre os fe(i)tiches. Latour (2002) centra-se na suposta diferença entre fatos e fetiches, retomando o problema da distinção entre verdade e ilusão.

Nesta obra o autor afirma que os “modernos” lançam mão da idéia de crença para conferir inteligibilidade às suas experiências de alteridade. Por isso, atribuem aos objetos reverenciados por outros povos o desígnio de fetiche. Neste processo, reduziram o entendimento das práticas e discursos alheios a meras fabricações, falsificações ou artificialidades que escondem ou alienam fatos. Desta forma, os fetiches, enquanto fabricações da realidade, estariam situados em um pólo oposto ao dos fatos, entendidos estes últimos como o que verdadeiramente existe.

Latour cita um caso em que navegadores portugueses ao entrarem em contato com negros da Costa do Ouro, na Nova Guiné lhes indagam se seus ídolos de pedra haviam sido fabricados por eles mesmos. Ao receberem resposta positiva indagavam novamente se eles acreditavam naqueles ídolos. Novamente a resposta era positiva para o espanto dos portugueses. O que era paradoxal para os portugueses parecia natural aos guineenses: seus ídolos são simultaneamente fabricados e reais.

Para Latour, o fetichismo está em todos os lugares, inclusive em espaços científicos, tais como os laboratórios. Ele busca uma maneira de avaliar o fetichismo guardando um princípio da simetria para fundamentar os procedimentos metodológicos a serem utilizados em qualquer sociedade. As divindades não-ocidentais corporificadas em objetos, que os modernos qualificam como fetiche, são nomeadas por Latour como “pavores”, ou ainda “trans-pavores”. Esta noção foi emprestada do psicanalista e etnopsiquiatra Tobie Nathan, a partir das suas experiências clínicas com migrantes moradores dos subúrbios parisienses, cuja observação nutriu a reflexão de Latour. Os “pavores” não se fixam sobre o sujeito, pois não suportam nem essência, nem pessoa:

“Os pavores passam, atravessam, saltam sobre o sujeito; caso eles se prendam a este último, será por engano, quase por inadvertência; caso eles o possuam, será por que se enganaram de alvo. Série de substituições sem lei, os pavores podem transmutar, a todo instante, qualquer ser em outro ser. Onde o terror que, com razão, suscitam” (Latour, 2002, p.96).

Tobie Nathan desenvolveu uma terapêutica que recorre ao trabalho com os objetos de culto e as entidades mágicas ou religiosas de seus pacientes. Contudo, a apropriação latouriana de seu trabalho não constitui uma solução funcionalista da problemática da crença, mas um deslocamento para a ordem da agência das pessoas e coisas. O que está em jogo é a apreensão dos mecanismos que fazem agir, tal como as entidades espirituais mediam ou “fazem passar” da fabricação à realidade os fatos no processo terapêutico desenvolvido por Tobie Nathan. Sua análise não constitui o revigoramento de um funcionalismo à *Malinowski*, que vê na magia uma atitude pragmática capaz de oferecer controle e racionalidade aos imponderáveis da vida, mas antes a busca de equivalentes funcionais (no sentido de funcionamento e não de função) para o pensamento do cientista social que permitam tratar simetricamente distintas ontologias. Afinal, “privar a crença de sua ontologia, sob o pretexto que ela tomaria lugar *no interior* do sujeito, é desconhecer, ao mesmo tempo, os objetos e os atores humanos” (Latour, 2002, p. 79).

Para dar conta desta situação criada por sua abordagem agnóstica e simétrica, o autor propõe um neologismo: o termo fe(i)tiche (*faitiche*)<sup>1</sup>. Esta corruptela empregada por Latour tem por finalidade introduzir em uma mesma palavra dois sentidos que permitam ultrapassar a distinção entre fato e fetiche, isto é, entre razão e crença, entre realidade e ilusão. O fe(i)tiche é uma criação humana ao mesmo tempo que, uma vez criada, transcende e ultrapassa “ligeiramente” o seu criador. Na acepção de Latour:

O fe(i)tiche pode ser definido, portanto, como a sabedoria do passe, como aquilo que permite a passagem da fabricação à realidade; como aquilo que oferece a autonomia que não possuímos a seres que não a possuem tampouco, mas que, por isso mesmo, acabam por nos

---

<sup>1</sup> De acordo com a nota do tradutor: “O original francês grafa *faitiche*. Este termo, sem equivalente em português, condensa duas fontes etimológicas que apresentam, ao mesmo tempo, fonemas quase idênticos: *fait* adj. **feito**; s.m. feito, fato e fetiche s.m. **fetiche**. Isto permite que se estabeleça, em francês, um jogo sutil entre os sentidos e as sonoridades das palavras *faitiche* e *fetiche*. O termo aqui sugerido, fé(i)tiche, busca conservar tais sutilezas, condensando, igualmente, os sentidos dos termos em português, ‘feito’ e ‘fetiche’, tomados na acepção proposta pelo autor, onde o primeiro ‘parece remeter à realidade exterior’, e o segundo, ‘às crenças absurdas do sujeito’. A grande dificuldade em português, consiste em reproduzir a sonoridade do termo em francês” (Latour, 2002, p. 7).

concedê-la. O fe(i)tiche é o que faz-fazer, o que faz-falar. “Graças aos fe(i)tiches”, poderiam dizer os feiticeiros, os adeptos, os cientistas, os artistas, os políticos, ‘podemos produzir seres ligeiramente autônomos que nos superam até certo ponto: divindades, fatos, obras, “representações”’ (Latour, 2002, p. 69)

Desta forma, Latour exercita um modo de contornar o fetichismo, deixando de usá-lo como instrumento para tomá-lo como objeto de problematização. Assim, o problema para o cientista social deixa de ser a crença, afinal “o agnóstico [...] não se pergunta se é preciso acreditar ou não” (Latour, 2002, p. 15), e passa a ser os modos de existência de quase-sujeitos e quase-objetos, ou ainda, das “ontologias de geometria variável” (Latour, 2002, p. 80). Ou seja, o autor nos propõe um deslocamento de um problema de epistemologia para um problema de ontologia. Ontologia aqui entendida não como uma teoria absoluta sobre o ser ou o mundo, mas como campo aberto a ontologias historicizáveis ou, em sentido antropológico, etnografáveis. Estas não deixam de constituírem construtos, contudo, não podem ter sua realidade negligenciada. Talvez desta forma, possamos encarar mais tranqüilamente o fato de sermos superados ligeiramente pelos acontecimentos, pelos objetos criamos.

Creio que o passo adiante dado por Latour está nos deslocamentos que colocaram a ação em um *entre*. A agência não seria um privilégio humano, no sentido de que não é nele que está sua origem. Tampouco dos não-humanos. O ator não age, é feito agir, isto é, é investido de agências. O próprio autor aprofunda esta idéia (2005) ao afirmar o caráter “sub-determinado” da ação. Na ação há sempre algo de criativo, um evento, a passagem de um virtual para um atual. Se o ator é investido por várias agências temos uma idéia de exterioridade que, contudo, não se cristaliza em “estruturas”, mas antes em outros atores, outras ações.

Neste ponto, a exterioridade não-estrutural que faz agir, é que o caso apresentado pode suscitar questões interessantes. Primeiramente, tomo os rituais para a expulsão do

espírito que havia se apossado da menina como um dispositivo<sup>2</sup> terapêutico, tal como os procedimentos de Tobie Nathan que Latour observou. Se para Nathan a cura equivalia a fazer passar os pavores, não permitindo que ele se detenha sobre o paciente, o dispositivo em questão também visou a eliminação do problema a partir da não fixação da entidade espiritual em Isabela. Neste sentido, creio que é possível refinar, a partir do jogo entre os elementos envolvidos na desposseção (pessoas, ervas e plantas, espíritos, orações, conversas, objetos santos, etc.), os movimentos, não só de passagem (fabricação-realidade), mas de recomposição de territórios existenciais

Vejamos, o próprio Latour havia chamado atenção para a relação entre divindades e forças de modificação (2002, p. 95), contudo, ele não desenvolve a reflexão sobre estas forças. No caso em questão, penso que podemos tratar a expulsão do espírito de forma análoga aos processos de desenfeitiçamento que Favret-Saada (1977) analisou na região do Bocage. A força designaria o que faz circular e também o que circula numa crise de feitiçaria (Favret-Saada, 1977, p. 332), cuja posse (da força) é maior ou menor conforme a posição dos sujeitos (feiticeiros, enfeitiçados e desenfeitiçadores). O embate entre espírito, a menina possuída e aqueles que buscavam cura-la também constitui uma relação de forças.

A noção de forças deve nos remeter à delimitação das diferenças entre os elementos humanos e não-humanos em jogo. Em uma perspectiva Tardiana, sugiro que desloquemos a atenção do que *são* estes elementos, para o que eles *têm* ou *possuem*. São as propriedades (virtuais ou atuais) dos elementos e as relações que podem ser estabelecidas entre eles, que permitem elucidar o caráter compósito das ações e o que está sendo criado por meio delas.

---

<sup>2</sup> Uso o termo dispositivo na acepção que lhe foi dada por Foucault, isto é, como conjunto de elementos heterogêneos, da ordem da enunciação e das práticas, de linhas de visibilidade e invisibilidade, de procedimentos de objetivação e subjetivação, cujas relações entre tais elementos evidenciam um jogo, mudanças de posição e de funções entre eles, dado o seu caráter de importância estratégica (Foucault, 2000; Deleuze, 1999).

Creio que estas propriedades podem ser objeto para o debate, face ao pouco espaço que tenho para desenvolvê-las no texto. Cabe lembrar que tais propriedades não constituem capitais, tal como nas teorizações de Bourdieu, pois não se dispõem numa estrutura que serve de recurso aos atores. Antes, “a verdadeira propriedade de um proprietário qualquer é um conjunto de outros proprietários” (Tarde, 2007, p. 115). Logo, a propriedade, como a ação, é compósita e, portanto, só pode ser apreendida *a posteriori* como relação e não *a priori* como determinação. Estabelecer o que o alho, o terço ou Alice possuem é extrair relações de relações, em um dispositivo no qual suas funções são produzidas.

Outra questão que o caso permite levantar, que não deixa de estar articulado ao debate das propriedades, na distinção entre os quase-sujeitos, quase-objetos, para usar expressões de Latour, é o estatuto da intencionalidade. Admito que tal problema seja de ordem fenomenológica e, desta forma, afasta-se da perspectiva latouriana. Contudo, ela não me parece pouco importante na metafísica prática dos atores envolvidos. Como posso ignorar ou minimizar, por exemplo, o desejo de Alice em interrogar o espírito de Dilma?

Em muitos contextos, é comum o uso do termo “caçar” pelos meus interlocutores para designar a intenção da presença de alguém em algum lugar ou situação. Expressões como “fulano está caçando conversa”, “vou caçar meu rumo”, “o que você foi caçar lá?”, povoam os discursos em São Romão. Ir ou estar em algum lugar implica que se foi “caçar” algo lá, isto é buscar, procurar, querer algo. O “caçar” parece implicar um conhecimento prévio da localização do que se procura, assim como parece estar conjugado a uma expectativa ou probabilidade de se encontrar ou conseguir o que se procura. Seria razoável que alguma pessoa, inclusive o etnógrafo, se indagasse: o que Alice foi cassar durante a crise de posse da menina? Será que suas motivações e, mesmo, suas estratégias podem ser englobadas por mecanismos que fazem fazer? Não se corre o risco de transformar tais mecanismos em estruturas *a priori* da ação? A sedutora idéia de que o ator é investido por várias agências consegue se compatibilizar com as problematizações nativas de ação? Creio ser importante esta reflexão para compreensão

da constituição de pessoas e coisas, bem como da relação entre elas, no dispositivo em questão.

Há outras questões que o caso apresentado permitiria levantar. Por exemplo, o que as ações estão conectando no referido dispositivo (territórios religiosos, de parentesco, de justiça e moral, etc.). Ou ainda o que o movimento produzido pela ação está criando de novo. Contudo, esta tarefa exige um amadurecimento e uma conexão com os aspectos desajeitadamente levantados nesta comunicação.

## **Bibliografia**

- DELEUZE, Gilles. 1999. Qué es um dispositivo? In: BALBIER, E. et al. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, Michel. 2000. *Microfísica do Poder*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Graal.
- GOLDMAN, Márcio. 2006. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Vol. X, n. 1.
- LATOUR, Bruno. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory*. New York/Oxford :Oxford University Press.
- NEVES, Zanoni. 1998. *Navegantes da Integração: os remeiros do rio São Francisco*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- RIBEIRO, Ricardo Ferreira. 2000. História Ecológica do Sertão Mineiro e a Formação do Patrimônio Cultural Sertanejo. In: LUZ, Cláudia e DAYRELL, Carlos (orgs.). *Cerrado e Desenvolvimento: tradição e atualidade*. CAA-NM e Rede Cerrado. Montes Claros: Max Gráfica.
- SOUZA, Candice Vidal e. 1997. *A Pátria Geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: Ed. UFG.
- TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e Sociologia e Outros Ensaio*s. São Paulo : Cosac& Naify.