

Não-humanos e suas espacialidades: aparições dos *aluxes* em Mérida, nas bordas da cidade

Non-humans and their spatialities: apparitions of *aluxes* in Mérida, on the outskirts of the city

Los no humanos y sus espacialidades: apariciones de *aluxes* en Mérida, en la periferia de la ciudad

Marcos H. B. Ferreira (IGPA/PUC Goiás)¹
Janine Helfst Leicht Collaço (PPGAS/UFG)²

Resumo: Reunimos neste artigo alguns depoimentos sobre seres não-humanos, presentes na cosmologia maya, que habitam o espaço da cidade de Mérida hoje, no sudeste mexicano, no estado de Yucatán. Analisamos estes depoimentos a partir das experiências dos Maya em relação à cidade, como são tratados os conflitos vividos no espaço urbano e como podemos compreender aspectos importantes sobre a experiência étnica em um contexto urbano marcado pelo racismo histórico, as violências e a segregação.

Palavras-chave: racismo; *aluxes*; Maya contemporâneos; segregação espacial.

Abstract: We have gathered in this article some testimonies about non-human beings, present in the Mayan cosmology, who inhabit the space of the city of Mérida today, in southeastern Mexico, in the state of Yucatan. We analyze these testimonies from the experiences of the Mayans in relation to the city. How the conflicts experienced in the urban space are treated. And how we can understand important aspects about the ethnic experience in an urban context marked by historical racism, violence and segregation.

Keywords: racism; *aluxes*; contemporary Mayans; spatial segregation.

Resumen: Hemos reunido en este artículo algunos testimonios sobre seres no humanos presentes en la cosmología maya, que habitan hoy el espacio de la ciudad de Mérida, en el sureste de México, en el estado de Yucatán. Analizamos estos testimonios a partir de las vivencias de los mayas en sus relaciones con la ciudad, cómo son tratados los conflictos vividos en el espacio urbano, y, cómo podemos comprender aspectos importantes sobre la experiencia étnica en un contexto urbano marcado por el racismo histórico, la violencia y la segregación.

Palabras clave: racismo; *aluxes*; mayas contemporâneos; segregación espacial.

¹ Doutor em antropologia (2020) pelo PPGAS/UFG. Professor do IGPA/PUC Goiás. Realizou intercâmbio de doutorado no CIESAS/México (2018-2019). Coordena a pesquisa Memórias da Floresta: os cinquenta anos de Adrian Cowell na Amazônia através de imagens (IGPA/PUC Goiás).

² Doutora em Ciências Sociais (Antropologia). Professora da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. Coordenadora do Grupo de Estudos em Consumo, Cultura e Alimentação da Universidade Federal de Goiás (GECCA-UFG) e do Centro de Ciência e Tecnologia em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional de Região Centro-Oeste (Centro SSAN).

Aparições

Certo dia, trabalhando na sala dos estudantes do CIESAS Peninsular (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), no Parque Científico e Tecnológico de Yucatán, a cerca de 40 km de Mérida, Marcos sentiu falta de um dos vigilantes, bastante jovem, com quem conversava de vez em quando na recepção. Perguntou ao outro vigilante, um senhor, o que acontecera com o jovem, pois fazia algum tempo que não o via. O senhor lhe disse que o outro vigilante é do *pueblo* Sierra Papacal, onde havia sido construído recentemente o Parque Científico no qual se encontrava o CIESAS, e havia deixado o emprego porque sentia muito medo de estar no Parque durante a noite. Por isso, já não podia continuar trabalhando lá. Com muita naturalidade e fazendo chacota, o senhor contava que o jovem havia avistado *aluxes* no prédio do CIESAS durante a noite. Os *aluxes* são seres não-humanos presentes na cosmologia maya, criaturas pequeninas, com trejeitos infantis e demasiado travessas, que gostam de incomodar as pessoas. Os *aluxes* no prédio do CIESAS, segundo o vigilante mais jovem, faziam barulhos estranhos durante a noite, batiam portas, empurravam-nas quando ele tentava abri-las e haviam inclusive atirado pequenas pedras em alguém.

O senhor contou ainda que um terceiro vigilante, que também já não trabalhava no Parque, certa noite viu uma fila de cerca de quinze *aluxes* passando pelo gramado central próximo à entrada da sala da direção do CIESAS. E que vários vigilantes, todos eles do *pueblo* Sierra Papacal, já haviam relatado acontecimentos como esse no Parque Científico e Tecnológico, principalmente durante a noite. Por isso, muitos deles não permanecem no emprego por muito tempo. Apontou a Marcos um gabinete, a sala de uma professora, onde existiam várias imagens de *diablos* e caveiras de diferentes origens. Contou que todos os vigilantes que vão até a porta do gabinete e olham as imagens pela janela sentem um mal-estar terrível (“*sienten la vibra*”) e saem trêmulos de lá. Até o chefe da vigilância que foi conferir saiu de lá muito impressionado.

Marcos já havia ouvido relatos em Mérida a respeito dos *aluxes*. Estes últimos cumprem um papel de protetores do *monte* (das matas) e costumam fazer coisas para perturbar as pessoas, inclusive escondendo objetos delas. Em razão disso, perguntou ao senhor vigilante se ele também já havia visto algum *aluxe* no Parque. Ele respondeu que lá nunca havia acontecido algo especial, mas que ele também não tinha medo. Contou que, ao contrário dos outros vigilantes, não é de Sierra Papacal, nem de Yucatán; ele era do estado de Veracruz, mas que vivia em Sierra há muitos anos. Disse que, no passado, fazia trabalhos de *brujería* que aprendeu em Vera Cruz, pois lá existe muita *brujería*. Mencionou que havia dois bons *brujos* em Sierra Papacal, mas que já haviam falecido, restando alguns poucos ainda vivos. Um dia, uma senhora *bruja* de Sierra Papacal o procurou em sua casa dizendo saber que ele estava fazendo “trabalhos” por lá, e que seria melhor que ele paras-se. Ele não quis “criar problemas” e parou. Recentemente, converteu-se ao cristianismo, tornou-se evangélico, por isso, fez questão de mostrar uma bíblia bastante grifada, que estava dentro de uma das gavetas na mesa da recepção.

Marcos pensou naqueles relatos durante alguns dias e os compartilhou com algumas pessoas em Mérida, que tinham opiniões distintas sobre o tema. Até que, em uma das últimas entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo em Mérida, com um artista urbano local chamado Skimo, de origem maya, Marcos perguntou se ele já havia visto algum *aluxe*, ou se conhecia alguém que o tivesse visto. Demonstrando intimidade com o assunto, Skimo contou-lhe, com riqueza de detalhes, uma série de relatos sobre aluxes que vivem no fundo de sua casa e em outros lugares de seu bairro (*Colonia Emiliano Zapata*), em uma região de forte presença maya ao sul de Mérida:

Dos aluxes, a maioria diz que são os cuidadores da mata... bem, são eles que cuidam da mata e às vezes você tem que pedir licença, você tem que colocar o mel deles, o milho, a água deles, para que eles possam lhe dar permissão para entrar em sua mata. Porque a mata é deles, praticamente é essa a questão... Mas eu sei que eles existem... Quem já viu, diz que são pessoas pequenininhas. Minha prima diz que é um menininho de uns 30 cm, ela viu, mas pensou que era um menino, um menino moreno, sem camisa, tinha shorts, mas ao lado da casa dela tem uma gruta, e ela meio que disse a ele: “menino, vá para sua casa, o que você está fazendo”

do aqui?” E ela saiu pra ver, ele começou a correr, e entrou na gruta... eles moram em grutas... (SKIMO, 2018).

Um dia Skimo chegou em casa de madrugada e se deparou com um *aluxe* em sua porta fazendo barulhos estranhos como se tentasse assustá-lo. A princípio, Skimo se assustou, de fato, mas logo se recompôs e deu uma bronca no *aluxe* dizendo: “você só quer incomodar!” Foi quando ouviu uma risada parecida com a de uma criança e viu o vulto do *aluxe* correndo em direção ao quintal. O cachorro de Skimo saiu correndo atrás dele, latindo.

Aconteceram outros episódios, como na noite em que um *aluxe* acariciou o rosto de Skimo enquanto ele dormia. Em outra ocasião, os *aluxes* levaram doces que ele havia ganhado em uma festa de aniversário e guardado na cozinha; Skimo encontrou os papéis que embrulhavam os doces no quintal, ao longo do caminho que leva até uma gruta, localizada no fundo de sua casa. Depois disso, Skimo conversou com um ancião em um *pueblo*, que lhe deu dicas de como lidar com os *aluxes* que viviam no seu quintal:

Ele me disse umas palavras em maya, me disse para aprender, para eu dizer a ele [ao *aluxe*], coloquei seu mel, seu milho e sua água, além de dizer a ele que já moro aqui, me desculpe, sou seu amigo, não sou algo ruim para ele. E assim fiz e no dia seguinte tudo se acalmou. E é praticamente cuidar do lugar, ou seja, dizer: “eu vou cuidar do seu lugar e você não precisa estar aqui e pode ir para outro lugar, procurar, e assim e assim” ...

– E o que havia aqui antes de você se mudar para cá?

– Era mata, na verdade, essa parte é pura gruta, aqui ao lado tem um poço, mais próximo ao vizinho, tem uma gruta, aqui na esquina, onde aparece tudo escuro, é uma gruta grande, aqui na frente. Também tem uma gruta neste muro [...] construíram o muro em cima da gruta. Tudo é gruta, toda essa parte aqui, essa aqui [...], a rua que passa aqui tem uma gruta embaixo, tudo aqui é gruta (SKIMO, 2018).

Depois que Marcos entrevistou *Doña Blanca*, uma senhora que vende flores na porta de um dos cemitérios de Mérida, seu ex-marido contou como era o terreno em que construíram sua casa. Localizado no sul de Mérida, mesma região de concentração das moradias da população maya, o terreno era, segundo ele, *puro monte* (só mato). Isso fez com que Marcos se lembrasse de perguntá-lo se chegou a ver algum *aluxe* por ali naquela época. Ao que ele respondeu:

Aluxes? Ah, sim, isso já existiu aqui, por conta das plantações de verduras, faziam milho cozido... Se as pessoas fazem sua comida das plantações, moem o milho à mão, a comida é misturada com carne, com frango, tudo isso, não deve ser jogado fora... [porque atraí *aluxes*]. E também tinha umas casas de onde saíam esses *aluxes* pequenininhos. Agora, tudo acabou... Porque... bem, aonde? Onde eles vão morar?... Mas existe, tem alguns escondidinhos, tem gente que vê... A verdade é que eles não são agressivos. O que acontece é que as pessoas, por não conhecerem, acham que eles são agressivos, só são agressivos na mata. Se você sentir um *mal aire*, algo assim, mas isso agora já acabou (Ex-marido de *Doña Blanca*, 2018).

Em todos os relatos, os *aluxes* se situam na passagem do mundo urbano e moderno para o mundo da natureza. O Parque Científico y Tecnológico de Yucatán foi construído no meio do *monte* (do mato) em Sierra Papacal, o que provocou desmatamento e urbanização de uma área de mata densa, protegida pelos *aluxes*. O mesmo aconteceu na Colonia Dzununcam, região sul de Mérida, onde está a casa de *Doña Blanca*. A casa de Skimo, na Colonia Emiliano Zapata, foi construída perto de grutas, que são o local de moradia preferido pelos *aluxes*. Tudo “*era monte*”, protegido por eles; agora, depois da urbanização, os *aluxes* não têm onde morar e por isso perturbam os humanos, como retaliação. Em todos esses casos, os humanos vieram “de fora”: são estrangeiros e invasores, intrusos. Mas ainda é possível negociar com os *aluxes* e conviver bem com eles, pedindo-lhes (em maya) desculpas e permissões; “indenizando” os transtornos com mel, milho e água, alimentos típicos dos Maya, presentes nas suas escrituras sagradas.

No fundo, os *aluxes* não são agressivos. O pior que pode acontecer a alguém que entra em contato com o *monte* é ser atingido por um *mal aire*. Segundo Lizama Quijano, os *malos aires* são:

espíritos que rondam os *pueblos mayas* [...]. São espíritos de pessoas que não alcançaram o descanso eterno porque em vida não ajudaram seus semelhantes, e por isso foram condenados a vagar pela terra, buscando seu alimento (LIZAMA QUIJANO, 2007, p. 77, tradução nossa).

Um *mal aire* atingiu certa vez a casa de *Doña Mari*, uma das primeiras moradoras de Dzununcan, como dissemos anteriormente. Naquela época, “tudo era monte” no entorno do seu terreno, e sua casa estava desprotegida porque a porta, até então, era apenas um lençol. Um dia

ela ouviu um barulho estranho e percebeu que havia algo diferente na casa. Depois de alguns dias incomodada com aquela sensação, pediu ajuda a um feiticheiro para retirar o *mal aire*, e ele o fez.

Certa vez, Marcos e Sofia Castillo, uma amiga antropóloga visual mexicana, visitaram a região sul de Mérida em um domingo. Buscavam fazer imagens do muro do aeroporto, para um documentário. Esse muro constitui um elemento importante na paisagem e na organização do espaço da cidade, uma vez que marca a passagem do centro para a região sul, onde se concentram as moradias da população indígena de Mérida. Esta é uma região muito estigmatizada, representada pelos não moradores como violenta, perigosa e precária; estigmas que não correspondem com as experiências e relatos dos moradores da região. Nessa ocasião, eles conheceram *Don Polo*, um senhor muito simpático que vive na *colonia San José Tecoh*; pedreiro, violonista e um dos primeiros moradores da região. Depois de transitar sobre temas diversos (infância no *pueblo*, chegada em Mérida, entre outros), Polo tocou seu violão e lhes contou sobre a época em que chegou à *colonia*, sobre o começo da construção de sua casa:

Comprei o terreno, eu mesmo fui construindo aos poucos com minha esposa que acabava de casar comigo, ela estava grávida do primeiro filho, como tudo era mato, dizem que deu o *mal aire*. Nós o levamos aos feiticheiros, eles não fizeram nada, nós o levamos aos hospitais aqui em Mérida, me custou muito caro, eu fiquei devendo muito, me endividei, meu bebê, um menino, não se salvou. Agora eu só tenho filhas. Então, naquele dia, tudo era mato ali atrás e aqui também, e eu não tinha tempo para limpar o mato porque eu era jovem e trabalhava até quase essa hora [seis da tarde], [...] por um ano eu fiquei de favor aqui com minha irmã [...]; mas, nesse ano, eu pensei, “estou trabalhando”, e não bebia, falei: “vou construir uma casa, meu bebê se foi, não quero que aconteça mais nada, vamos fazer” (DON POLO, 2018).

Mais uma vez, tal como no caso de *Doña Mari*, a precariedade da casa e a ausência de portas aparecem como sinais de fragilidade e exposição à ação de um *mal aire*, e como justificativa para o fato de que a casa tivesse sido acometida por um desses espíritos. Outro aspecto comum entre as duas histórias é que tanto a família de *Don Polo*, quanto a de *Doña Mari*, adentravam um espaço novo, porque eram recém-chegadas a seus respectivos terrenos, recém-adquiridos, ambos

em áreas pouco urbanizadas, ou seja, onde “*tudo era monte*”.

Vale lembrar que entre os rituais existentes entre os Maya para a proteção da casa, existe um em que quatro cruzeiros são colocadas, uma em cada extremidade do terreno, duas na frente e duas no fundo da casa, para garantir proteção contra “energias negativas”.

Os espíritos dos parentes mortos também estão em constante convivência com o espaço da casa e seus moradores. Isso se evidencia na semana do Dia de Finados, quando são montados os altares em que se oferecem comidas, lembranças e orações para os familiares falecidos. Esse costume é muito praticado em quase todo México, mas adquire particularidades no caso de Yucatán. Além da presença da culinária maya nos pratos que são oferecidos aos espíritos, especialmente o *pib*, iguaria artesanal e tipicamente maya, que existe em Yucatán e a preocupação de não descartar em qualquer lugar os alimentos oferecidos. Assim, depois de retirado o altar ou a mesa, os alimentos são enterrados cuidadosamente, pois podem atrair aluxes.

Como relatou *Doña Blanca*:

Até agora, tenho o costume de pôr a mesa dos mortos, a mesa das crianças, que é no dia 30. O dia 31 é para todos os santos e o dia 2 é para os fiéis defuntos. Eu ponho a mesa, é o costume, acostumei minha família desde a infância, a arrumar a mesa no dia das crianças: chocolate, leite, doces, comidinhas, como se fosse uma festa infantil. Eu tenho feito assim, não perdi minhas raízes, meus costumes, porque foi assim que minha bisavó nos ensinou. E no Dia de Todos os Santos, bem, nós também colocamos mesa, convidamos eles a estarem vivos, porque dizem, nos costumes, que as almas vêm comer... Agora, como eu trabalho, eu pago para alguém fazer o *pib*, eu compro a cerveja, chocolate, comida, refrigerante, flores, velas... Quando saio para meu trabalho, às cinco da manhã, abro minha porta e digo a qualquer um, é minha teoria: “entra, come, seja bem-vindo, faz de conta que é uma festa” ... (DOÑA BLANCA, 2018).

Redfield e Villas Rojas haviam observado que é comum, em comunidades mayas de Yucatán, o hábito de possuir no interior da casa um altar com imagens de um ou mais santos com os quais o morador da casa guarda uma relação espiritual profunda e uma devoção diária ritualizada. São como “santos particulares”, que atuam em favor da pessoa:

O humor de um homem e suas necessidades são objetivados em uma variedade de espíritos, e a expressão de suas relações com esses espíritos é institucionalizada no ritual. Além disso, o ritual é tanto comunitário quanto individual; a homogeneidade da comunidade é tal que mantém a atividade religiosa coletiva; a festa pública ainda é, em grande parte, adoração. [...] Alguns homens – sete ou oito – possuem *santos* individuais. A maioria deles são heranças; alguns poucos foram comprados recentemente. A propriedade de uma imagem traz consigo a tutela especial daquele *santo* e também envolve a obrigação de cuidar da imagem e recitar orações diante dela no dia do *santo*. Se um homem tem um *santo* particular, faz dele o centro do altar doméstico quando uma cerimônia religiosa (*novena* ou *rezo*) é realizada em sua casa. (REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934, p. 107, tradução nossa; as palavras em itálico estão grafadas em espanhol no original).

Marcos pôde conhecer um desses altares quando visitou Leonardo e sua avó, Sra. Trinidad, uma curandeira de origem maya que se autodenominava *bruja*. Ela também vivia na região sul de Mérida, na *colonia* Brisas de San José. Em um pequeno altar modesto, dentro do quarto, Sra. Trinidad guardava as imagens dos “*amigos que trabalhavam com ela*” (em seus termos). As imagens foram por ela mesma esculpidas muito rusticamente em pequenos pedaços de madeira: narizes e olhos riscados com um objeto pontiagudo e bocas perfuradas grosseiramente. Sra. Trinidad explicou que aquelas eram imagens improvisadas, porque as imagens originais estavam em Playa del Carmen. Ela as havia levado quando do assassinato de seu filho, para que os *amigos* a ajudassem a encontrar os criminosos.

Na sala da casa de Sra. Trinidad, entre suas memórias de vida, ricas em detalhes, e com mais de noventa anos de duração, em determinado momento da conversa ela pede a seu neto Leonardo que traga até a sala uma das imagens dos *amigos*. E solicita a ele que ao amigo um cigarro sem demora:

Ei, coloquem os cigarros para os amigos! Eles já estão me dizendo: “o que aconteceu?” ... Compraram os cigarros ou não?
– Não, respondeu Leonardo.
– Bem, dê a eles dos teus! Coitados. Eles já estão brigando comigo.
– Você tem, Léo? perguntou Marcos.
– Sim. Espera, deixe-me ver...
– Eles se comunicam comigo através da mente. Disse Sra. Trindade, dirigindo-se a Marcos. E imediatamente, dirigindo-se a Leo:
– Traga um dos amigos. Traga Chiche... Cada um tem seu nome.
Leo vai ao quarto onde está o altar e retorna com a imagem na mão:

- Aí está.
- É Lucy? pergunta a Sra. Trinidad.
- Sim. Responde Léo.
- Agora eu tenho algumas tábuas aqui porque os verdadeiros estão em Playa del Carmen. Quando eu fui lá, eu os levei, para eles pegarem os ladrões, entende? É o que eu quero ir buscar, os companheiros destes, seus companheiros, meus amigos.
- Leo posicionava um cigarro no furo que representava a boca da imagem, quando Sra. Trinidad disse:
- Acenda, filho, por favor.
- Toma. Respondeu Léo. Mas você tem que dizer o feitiço para chamá-lo. Chame... Você já disse as palavras mágicas?
- Sra. Trinidad sussurrou algumas palavras inaudíveis, em tom de oração. Depois completou:
- Me ajude, preciso que este homem (no caso, Marcos) pense no que estamos fazendo e no que vamos fazer. Que ele tenha fé em vocês, ou se um dia ele precisar de algum trabalho, me ajude a conseguir fazer. Obrigado. Amém.
- Obrigado, muito amável. Responde Marcos, sem saber o que dizer.
- Sim... Veja como ele fuma o cigarro! Ela comentou. Já estou ensinando a ele [a Leonardo] para ele aprender alguma coisa, para se defender na vida. Então, quando eu morrer, ele fica no meu lugar. Já o presenteei para os amigos. Ele já tem contato com eles. Não é verdade, Leonardo?
- Sim, na real sim. São energias muito fortes, cara. Eu não acreditava, e até zombava dela. Mas agora eu acredito.
- Está fumando? Perguntou Sra. Trindade a Leo. Coloque um pratinho para que caiam as cinzas.
- [Silêncio]
- Posso tirar uma foto?... dele? perguntou Marcos.
- Sim. Se chama Lúcifer, ela respondeu (SRA. TRINIDAD e LEO, 2018).

Os amigos a que se referia Sra. Trinidad não eram, evidentemente, santos do cristianismo tais como os que Redfield e Villas Rojas parecem descrever. Ela os chamava de *diablos*; não obstante, o tipo de tutela que eles exerciam e o cuidado diário de Sra. Trinidad com eles são os mesmos que os descritos por esses autores. Na casa onde me recebeu, no sul de Mérida, além de pagar aluguel, Sra. Trinidad não podia realizar, como antes, os seus rituais com os *amigos* porque o quintal era compartilhado com mais três casas, construídas pelo mesmo programa de moradia que a dela. E ela preferia que seus vizinhos não soubessem que ela era uma *bruja*, por conta do preconceito existente em relação a essas práticas culturais na sua vizinhança e em Yucatán. Por isso, se sentia limitada, com um altar meio improvisado, no único quarto da casa, ocupado por Leo.

Na época em que morou no estado do México com seu último marido, um francês, as coisas eram muito diferentes. Ela tinha uma casa grande com um grande quintal onde realizava seus trabalhos e por isso era conhecida na vizinhança como uma excelente *bruja*. No entanto, seu marido era muito violento e tentou assassiná-la uma vez com um revólver. Ela tem as marcas de balas no corpo e chegou a perder alguns dedos das mãos, atingidos pelos disparos. Pouco tempo depois, os *amigos* lhe disseram que ficasse tranquila, pois ajudariam a resolver a situação. Logo depois o francês morreu. Ele caiu um dia de súbito no chão da casa, e não se levantou mais. Ela pediu ajuda aos vizinhos, que chamaram uma ambulância, mas quando a equipe médica chegou, ele já estava morto.

Sra. Trinidad contou que a casa em que viviam, no estado do México, e que ela continuava chamando de “minha casa”, precisou ser desocupada porque o francês já a havia vendido, muito barata, antes de morrer. Foi quando os filhos dela decidiram trazê-la de volta para Mérida. Agora, ninguém conseguia morar por muito tempo naquela casa, porque os *amigos* estavam lá e colocavam os novos moradores para correr. Também por isso o sonho dela era voltar a morar na casa onde estavam os *amigos*, e onde ela podia realizar seus rituais. Mas ela faleceu pouco tempo depois da entrevista.

Ontologias

Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 361; 362), comentando sobre a definição de Descola de animismo, observa que se trata de um modo de “objetivação da natureza” caracterizado por uma continuidade sociomórfica entre natureza e cultura. No animismo são atribuídas disposições humanas e características sociais aos seres naturais. Assim, as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre humanos e não-humanos, muito diferente do que acontece nas cosmologias ocidentais, onde o naturalismo, outro modo de objetivação, impõe uma dualidade ontológica entre natureza e cultura, separadas por uma “descontinuidade metonímica”.

Ao falarmos de seres mitológicos – *aluxes*, *malos aires*, *diablos amigos* – não estamos tratando exatamente de espécies animais, é claro. Mas essa distinção entre espécies animais e espíritos reforça, na verdade, a primeira distinção, entre natureza e cultura, visto que:

a afirmação deste último dualismo [entre natureza e cultura] e seus correlatos (corpo/mente, razão pura/razão prática etc.) [...] só faz reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de Sobrenatureza, de etimologia transparente. Pois a Cultura é o nome moderno do Espírito [...] ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 365).

Apesar de nos basearmos nessas definições, o importante aqui não é defender a existência de traços do perspectivismo ameríndio, típico de sociedades indígenas amazônicas, segundo Viveiros de Castro, num “modo de pensamento” dos Maya residentes em Mérida. Interessa muito mais apontar para a existência de outras ontologias características deste contexto, e compreender as relações dos Maya de Mérida com outras alteridades, humanas e não-humanas, que habitam o espaço da cidade.

Na ontologia naturalista ocidental, “relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana” (Viveiros de Castro, 2006, p. 398). Enquanto isso, percebemos que vários outros sujeitos não-humanos estão em convívio intenso com os Maya de Mérida, dividindo o espaço da casa, negociando uma coabitação, lembrando-os dos perigos do *monte*, auxiliando-os em suas dificuldades. E, principalmente, realçando as fronteiras étnicas em relação a outros grupos sociais. Grupos que não reconhecem ou não possuem o mesmo convívio com os mesmos não-humanos com os quais os Maya coabitam.

Viveiros de Castro lembra ainda que:

se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour [...] tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O

pensamento ameríndio – todo pensamento mitoprático, talvez – toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 398).

Em determinado momento da entrevista com Sra. Trinidad, Leo comenta que ela lê cartas e que poderia ler para Marcos um dia, quando ele quisesse. Marcos perguntou se poderia ser naquele momento e ela disse que sim, que não lhe cobraria nada, mas que ele deveria “deixar algum dinheiro” para que os amigos não se irritassem. Ele concordou. Leo improvisou uma pequena mesa com um pedaço de papelão que estava guardado estrategicamente em um canto da sala, e ela começou a distribuir as cartas. Para explicar a Marcos, muito confusamente, o que as cartas sorteadas diziam, ela utilizava uma diversidade de categorias étnicas em frases como: “um homem moreno claro aparece em seu caminho”; “uma mulher branca adocece”; “um senhor *guero* [de cor clara] dá dinheiro a uma jovem morena”.

No meio disso, uma moto estaciona à porta da casa. Sra. Trindade pensa logo que era o proprietário da casa, e pede para que Leo retire rapidamente as cartas e o papelão que servia de mesa. Como ele demora um pouco, rindo da situação, ela se irrita profundamente e, brigando muito com Leo, ordena que ele esconda rápido as coisas, em um tom muito enérgico, diferente do tom amável e quase piedoso que ela usara até então:

– Eu não gosto que as pessoas saibam o que eu faço! Não é brincadeira. Eu sou inimiga deles [dos vizinhos]. É assim que começam as fofocas. Os Yucateques são muito fofoqueiros...

Ao ver que não era o dono da casa, mas sim um amigo de Léo que veio visitá-lo, ela se acalmou:

– Diga a ele que tenho visita. E seguiu concentrada nas cartas (SRA. TRINIDAD, 2018).

Mesmo combinado com elementos de outras origens – como a religião cristã e as cartas espanholas –, as práticas rituais de Sra. Trinidad possuem um forte referencial étnico e pertenci-

mento identitário. Principalmente porque são corroboradas pelo fato de que ela aprendeu sobre essas práticas com sua mãe e sua avó, “*excelentes brujas*” mayas, e agora ela as ensina ao neto Leo.

Pedro Bracamonte y Soza já havia chamado atenção para essa característica do pensamento maya que é a elaboração de vaticínios e previsões, colada à ideia de um tempo não-linear:

um pensamento mitológico e religioso, assim como um sistema de interpretação da realidade circundante [...] que tem a virtude de antecipar o futuro por meio de previsões e profecias, acompanham essa ideia de que o tempo se desdobra em ciclos. É por isso que tanto os documentos antigos como os relatos atuais falam da chegada em termos do retorno de um tempo a eventos que podem ser positivos ou negativos. Tanto o enraizamento quanto a mobilidade espacial são, em certa medida, explicados por essa dinâmica de pensamento (BRACAMONTE Y SOSA, 2013, p. 33, tradução nossa).

Segundo o professor Bracamonte, esses dois eixos da estrutura do pensamento maya, o conceito de tempo cíclico e a elaboração de vaticínios, se transformam, cada vez mais, junto com outros conteúdos e práticas culturais, dando lugar à ideia de um tempo linear e à secularização da vida cotidiana (BRACAMONTE Y SOSA, 2013, p. 69). Nos casos e situações em que esses sinais da presença maya continuam resistindo, são alvo de forte preconceito, traduzido, nesse caso, no receio de Sra. Trinidad de que seus vizinhos saibam que ela é uma *bruja*. A magia, portanto, justamente aquilo que a conectava de forma mais profunda à história e às memórias de sua família e a todo o conhecimento transmitido por gerações, precisava ser praticada “às escondidas”.

Antropologias

No livro *Ghosts of war*, o antropólogo sul coreano Heonik Kwon trata o tema das aparições a partir das experiências de violência brutal vividas pelos vietnamitas, em seu próprio território, em virtude da guerra promovida pelos EUA. O autor constrói sua análise partindo da distinção durkheimiana entre “espírito” e “fantasma”, que, por sua vez, está sustentada sobre a velha separação ocidental entre “corpo” e “alma”.

Segundo Kwon:

[...] O espírito é o resultado de uma separação bem-sucedida da alma da prisão do corpo, ao passo que, uma falha neste trabalho de separação mortal resulta em um fantasma. O primeiro se desenvolve em um “culto positivo” através do qual os vivos se associam à memória dos mortos de forma socialmente construtiva e regenerativa, enquanto o último cai em um “culto negativo” que acompanha um sistema de tabus e abstinências (KWON, 2008, p.22, tradução nossa).

Nessa concepção, os fantasmas aparecem em uma posição marginal, um tanto indeterminada. Portanto, uma posição de anomia, principalmente porque estão fora da estrutura social. Mas servem para tratar dos assuntos sociais dos vivos; porque, por meio deles, através da imaginação, os vivos podem afirmar sua própria moral e identidade.

Kwon tenta superar esta distinção, colocando os fantasmas em uma posição central. Para isso, retoma o argumento de um contemporâneo de Durkheim, o alemão Georg Simmel, e sua definição de “estrangeiro”. Simmel argumenta que as principais características do estrangeiro são a mobilidade e a diversidade. Para Kwon, os fantasmas situam-se próximos ao “estrangeiro” de Simmel, alguém que ao mesmo tempo está fora e dentro da ordem social. Um estranho (“stranger”), simultaneamente próximo e distante. Inserido, do ponto de vista da experiência, no processo social.

Para Kwon:

[...]. A forma social do estrangeiro gera relações positivas, [...] porque ele não está enraizado nas particularidades e posicionamentos do grupo, ele confronta tudo isso com uma atitude distintamente “objetiva”, uma atitude que não significa mero distanciamento e não participação, mas é uma estrutura distinta composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento. [...] Na concepção vietnamita, os fantasmas são os *nguoi ngoai* – seu termo para estrangeiros ou outsiders – no mundo dos mortos. Eles são produtos da “morte ruim”, morte dolorosa e violenta fora de casa que os vietnamitas chamam de “morte na rua” (*chet duong*). (KWON, 2008, p.20, tradução nossa).

Além de expressarem e classificarem a experiência da morte e da violência, os fantasmas estabelecem com os humanos vivos uma relação de reciprocidade e atenção. O respeito pelos mortos, amigos ou inimigos, e especialmente os ancestrais, é o que está em questão. Sendo que este respeito é uma condição para a prosperidade dos vivos.

“Espíritos” e “fantasmas”, entretanto, são termos que não conseguem expressar a maneira como os Maya pensam a existência dos *aluxes*. Porque não existe, neste caso, nenhuma relação aparente entre um *aluxe* e uma pessoa falecida. Os *aluxes* representam uma alteridade que coabita o espaço, inclusive na cidade. Estes não-humanos são sujeitos possuidores de direitos, porque tiveram seus espaços invadidos e expropriados. Por isso suas reações são legítimas. Diante da eminente destruição de seus mundos, é legítimo que eles se indignem e incomodem os invasores.

No caso dos *aluxes*, a noção de estrangeiro, esse distante próximo, parece fazer mais sentido que as noções de espírito e fantasma. O respeito a outras alteridades e subjetividades, a necessidade de negociações e convivência harmoniosa, para a coabitação em um mesmo espaço/tempo constituem o cerne da relação entre aluxes e humanos. Mas os verdadeiros estrangeiros, neste caso, são humanos, e eles sabem disso.

Os *aluxes* não apenas “servem” aos humanos e seus sistemas de classificação, em sua necessidade de organizar a experiência. Eles possuem agência. E é assim que eles acabam por expressar significados profundos sobre a experiência maya em Mérida e em Yucatán. Uma experiência de expropriação e segregação (expulsão), promovida por estrangeiros humanos, em diferentes momentos da história.

Michel Taussig (2010) também tratou o tema das aparições ao falar sobre as aparições do diabo diante de trabalhadores camponeses que se proletarizavam, em minas e em plantações de cana, na Colômbia. Taussig (2010, p. 39) destacou que a “magia leva a linguagem, os símbolos e a inteligibilidade a seus limites mais extremos, explorando a vida para, dessa forma, mudar sua trajetória”. Por isso, o diabo que aparecia nos relatos de trabalhadores das minas e das plantações de cana refletia “a adesão cultural dos trabalhadores aos princípios que fundamentam o modo camponês de produção”, ainda que esses princípios estivessem desaparecendo progressivamente pelo avanço do trabalho em condições capitalistas.

Mas enquanto tais princípios – ou parte deles – continuassem existindo, os trabalhadores continuavam vendo as relações entre pessoas na economia moderna capitalista como elas realmente são: “assimétricas, sem reciprocidade, baseadas na exploração” e, principalmente, “destruidoras das relações entre as pessoas” (TAUSSIG, 2010, p. 69). Esse caráter destrutivo das relações capitalistas é o ponto em comum com o tema que apresentamos agora.

Os *aluxes*, que resistem, residindo nas grutas existentes nos quintais das casas do sul de Mérida, representam também uma memória viva da destruição com a qual se depararam os Maya da Península ao longo de séculos. A própria fundação de Mérida foi a expressão simbólica da dominação espanhola violenta sobre a região. Hoje, o modo de vida moderno capitalista ainda avança violentamente sobre o modo de vida maya, sobre aqueles aspectos desse modo de vida que sobrevivem resistentemente. E por isso, os *aluxes*, guardiões das matas destruídas pela urbanização, sofrem ainda, mais uma vez, a mesma experiência de deslocamento e expulsão que os Maya sofreram por tantas vezes ao longo de muitos anos.

As entrevistas aqui transcritas foram realizadas dentro da pesquisa de doutorado em antropologia realizada por Marcos em Mérida, com orientação de Janine. Os *aluxes*, no entanto, apareceram de forma mais contundente quando o trabalho de campo estava quase finalizado. Mas apareceram de uma maneira surpreendente, difícil de se ignorar, em vários relatos de distintos participantes da pesquisa, como uma daquelas surpresas do campo que às vezes nos são reservadas.

Só obtivemos essa informação pelo vínculo construído com os interlocutores, para que contassem suas experiências mais particulares. Pensamos essas narrativas como sendo um tesouro escondido e descoberto no último minuto. Estávamos diante de uma maneira extraordinária de membros de uma comunidade falarem sobre violência, opressão, meio ambiente, cidade, campo, memória, tradição. No fundo, os *aluxes* mostraram como as mudanças na espacialidade afetaram as vidas das pessoas, com suas dores, perdas, sofrimentos e ganhos.

Algumas narrativas sobre os *aluxes* soavam apavoradas, outras mais reflexivas, reconhecendo-os como alguém que perdeu o direito de ocupar um espaço que sempre foi seu, as matas ou florestas, expulso pelo “progresso” e condenado a se esconder na cidade, em seus buracos, incomodando legitimamente as pessoas, como indignado e invadido que é.

Dizer na antropologia que o campo não nos afeta é impossível. Aliás, essa questão perdura nos debates no interior da disciplina desde que ela nasceu. Fraqueza para uns, fortaleza para outros, o fato é que sofremos as influências do campo. Na verdade, esse processo é uma especificidade da disciplina, construída em um intenso diálogo entre teoria e empiria. O lugar do pesquisador sempre é desconfortável, mas negociável. Essa sensação de deslocamento é necessária metodologicamente para nos distanciar de nosso objeto e termos mais clareza do que estamos tentando ver e transmitir.

Podemos dizer que os *aluxes* expressam a experiência de destruição e deslocamento a que foram submetidos por diversas vezes os Maya de Mérida e da Península de Yucatán. Expressam a sensação causada por um problema vivido coletivamente ao nível da experiência. E legitimam a indignação que é fruto dessa experiência, como um movimento de empatia e resistência coletiva. O que nos faz lembrar de uma frase lançada por Ailton Krenak em forma de provocação: “Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo?” (KRENAK, 2019, p. 29). Essa é uma pista preciosa sobre quais caminhos seguir nos horizontes que se abrem para nós e para a antropologia.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre; PEREIRA, Miguel Serras. *Esboço de uma teoria da prática*: precedido de três estudos de etnologia cabila. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 2002.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. La península remodelada: *los mayas y la movilidad espacial*. In: LIZAMA QUIJANO, Jesús (org.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán*, Editorial Letra Antigua, Mérida, 2013.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. Los solares urbanos de Mérida y la propiedad territorial indí-

gena en el Yucatán Colonial. In. YANES, Pablo; MOLINA, Virginia; GONZÁLEZ, Oscar. *Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa*. Mexico, D. F, 2005.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. *Una deuda histórica: ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*. Mexico, D. F: CIESAS, 2007.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros*. São Paulo: Editora 34, 2011.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. *Imágenes del racismo en México*. México, UAM y Plaza y Valdés, p. 35-142, 2003.

CENSO, INEGI. Instituto Nacional de Geografia y Estadística. 2015.

FERREIRA, Marcos Henrique Barbosa. *Etno-cidade: mayas em Mérida hoje*. Tese de Doutorado em Antropologia social. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

HARVEY, David. *Espaços e Tempos Individuais na Vida Social*. In. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola. 2011.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

ITURRIAGA, Eugenia. *Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*. Tesis de doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: FFyL-UNAM, 2011.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, 2019.

LIZAMA QUIJANO, Jesús (org.). *Entre irse y quedarse...: estructura agraria y migraciones internas en la península de Yucatán*. Mérida: Letra Antigua, 2013.

KWON, Heonik. *Ghosts of war in Vietnam*. Cambridge: Univ. Press, 2008.

LIZAMA QUIJANO, Jesús. *Estar en el mundo: procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. CIESAS, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; ANDRADE, José Agnelo Alves Dias de. *Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia*. In. AMOROSO, M.; DOS SANTOS, G. M. *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. FERREIRA, Marcos H. B. *ETNI(CIDADES): Racismo e vida urbana entre os mayas em Mérida*. 1. ed. Goiânia: Cegraf UFG, 2022. v. 1. 225p.

REDFIELD, Robert. *Race and class in Yucatan*. In *Cooperation in Research*. Washington: Carnegie Institute, Publication 501, pp. 511-532, 1938.

REDFIELD, Robert; VILLA ROJAS, A. *Chan Kom: a Maya village*. Washington: Carnegie Institute, Publication 448, 1934.

SÁNCHEZ SUÁREZ, Aurelio (org.). *Xa'anil naj: la gran casa de los mayas*. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2018.

SANTILLÁN, Ricardo López. *Etnicidad y clase media: los profesionistas mayas residentes en Mérida*. Mérida, Yucatán: Univ. Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2011.

TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.