

Nos Rastros do Diabo: limites etnográficos na obra de Michael Taussig

Lucas P. Álvares¹

¹Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Resumo

O artigo revisita criticamente a obra de Michael Taussig sobre pactos com o Diabo na América do Sul, examinando seus limites teóricos e etnográficos à luz da comparação com pesquisas realizadas no norte de Minas Gerais, Brasil. Partindo da articulação entre fetichismo da mercadoria e expansão do trabalho assalariado, analisa-se como Taussig constrói a relação entre dinheiro e Diabo como crítica ao capitalismo. Em contraste, o pacto com o Diabo no norte de Minas mobiliza a categoria de acumulação originária para pensar transformações locais sem dissolver o material de campo na abstração teórica. Reconhecendo a importância de sua obra, argumenta-se, contudo, que a potência interpretativa de Taussig se sustenta sobre um conjunto de relatos mediados, no qual a distinção entre dado, teoria e escrita se torna instável. A comparação proposta permite refletir sobre diferentes modos de articular teoria e etnografia, colocando em questão o estatuto do dado e os regimes de verdade que sustentam a escrita antropológica.

Palavras-chave: Pactos com o Diabo; Fetichismo da mercadoria; Acumulação originária; Teoria e etnografia; Escrita antropológica.

Tracing the Devil: ethnographic limits in Michael Taussig's work

Abstract

The article offers a critical reassessment of Michael Taussig's work on pacts with the Devil in South America, examining its theoretical and ethnographic limits through a comparison with research conducted in northern Minas Gerais, Brazil. Drawing on the articulation between commodity fetishism and the expansion of wage labor, it analyzes how Taussig constructs the relationship between money and the Devil as a critique of capitalism. By contrast, in northern Minas Gerais, pacts with the Devil mobilize the category of primitive accumulation to address local transformations without dissolving ethnographic material into theoretical abstraction. While acknowledging the importance of Taussig's contribution, the article argues that the interpretive strength of his analysis rests on mediated accounts in which the distinction between data, theory, and writing becomes unstable. The comparison thus highlights different ways of relating theory and ethnography, calling into question the status of ethnographic data and the regimes of truth that underpin anthropological writing.

Keywords: Pacts with the Devil; Commodity fetishism; Primitive accumulation; Theory and ethnography; Anthropological writing.

Recebido em: 03/03/2026
Aprovado em: 11/06/2026
Publicado em: 02/10/2026



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

A té o século XIX, missionários e viajantes que percorreram a América Latina constantemente retratavam o Diabo de uma maneira exotizada (Bowen, 1857; Bouche, 1885)¹. Muitos, aliás, associaram a imagem do Diabo aos povos nativos, e sob o olhar europeu, sequer havia uma cisão entre os ameríndios e a entidade maligna da cosmologia católica (Mello e Souza, 1986). Europeus que passavam por essas terras viam a cara do Diabo por todas as partes: nas comidas, nos vícios dos índios e nas suas “exóticas” expressões linguísticas (De León, 1985). Jean de Léry, missionário francês que fez expedições pelo território brasileiro ainda no século XVI, encontrou na suspeição maligna dos indígenas um modo de contrapor o gradativo aumento do ateísmo na Europa. Sua motivação se valia do fato de que:

[...] narro isso tudo a fim de que saibam os endiabrados ateus de que nossa terra anda cheia e, como os tupinambás [...] procuram fazer crer que Deus não existe, que nos selvagens encontraram pelo menos a prova da existência do diabo nos seus tormentos ainda neste mundo (Léry, 1961, p. 166).

A imagem do indígena brasileiro não só se afastava de qualquer aproximação de evidências divinas, como era, na verdade, a prova cabal da existência do Diabo. A visão do missionário encontra correspondência no imaginário de outros intérpretes de sua época que retrataram suas percepções sobre a América colonial, como o historiador eclesiástico Francisco De Gómora (1954) que afirmou que “o Deus mais importante que existe nessa ilha é o Diabo”, e também Acosta (1880), um jesuíta espanhol que associou os cultos dos ameríndios a atividades de adoração ao maligno.

Já no início do século XX, as menções a Diabos – e a práticas como *pactos*, aparições, visagens e possessões – adquiriram, nas mãos de folcloristas, um viés distinto. Por um lado, retirava o véu mistificador do Diabo enquanto elemento de criação do estigma dos povos originários; por outro, reduzia o Diabo ao estatuto de lenda, alocando-o na órbita do universo simbólico do fantástico, do sobrenatural, e do imaginário local a fim de explicar fenômenos da natureza e tradições culturais. Autores como Silvio Romero (1985), Ademar Vidal (1950), Altamar Pimentel (1995), e especialmente Câmara Cascudo (2015), são exemplos

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada na Unicamp em setembro de 2025. Agradeço as colaborações valiosas que foram feitas, em especial, por João de Regina Máris Cassalho, Omar Ribeiro Thomaz, Nashieli Loera, Marco Tobón Ocampo e Emiliano Jamba João. Sua existência é também fruto de reflexões feitas no *Simpósio Marxismo & Antropologias*, realizado em julho de 2025, em que algumas de suas conclusões foram apresentadas pela primeira vez. Por isso, deixo meu agradecimento especial a Kelly Silva, pelo convite, bem como a Mauro W. B. Almeida, Natacha Simeí Leal, Letícia Cesarino e Gustavo Lins Ribeiro, pelos comentários, dicas e sugestões. Agradeço, enfim, os(as) pareceristas da *Ilha – Revista de Antropologia* pela generosidade, bem como ao editor Bruno Reinhardt pela paciência.

deste olhar. Pelas mãos dos folcloristas, os registros específicos sobre *pacto* se deram, na maior parte das vezes, por meio de um viés que privilegiou a comicidade em detrimento da presença e do impacto que as dinâmicas de *pacto* exercem nas sociabilidades interioranas e, em especial, nas rurais. Sem tanta preocupação com o rigor das narrativas, e fazendo, por vezes, amálgamas de histórias díspares, as coletâneas de contos e *causos* publicadas apresentam os diabos como seres exteriores ao mundo real, entidades míticas, fantasiosas, pertencentes a um universo assombrado pelo atraso e pelo “primitivismo religioso”. O Diabo, assim, seria parte integrante de um encantado mundo pretérito.

O exercício etnográfico, dada sua natureza, propõe-se a dar um salto nessa discussão. Ele demonstra que, no fim das contas, não estamos interessados propriamente se diabos existem ou não existem. Não somos fiscais de *pacto* e nem vamos, sexta-feira da paixão, para uma encruzilhada ou algum cemitério a fim de observar, como testemunha ocular, a consumação de um *pacto*. No entanto, estamos interessados nas formas narrativas, nas consequências reais, nos processos de acusações, nas construções de reputações, entre outros aspectos que são produzidos colateralmente a partir das narrativas de *pacto* com o Diabo. Retomando um jargão já clássico na Antropologia, se é necessário “levar as pessoas à sério” (Astuti, 2017), eu diria que, nesse caso, é também necessário levar diabos, espíritos e outras entidades a sério. Aliás, o Diabo é um ser temido, e por ser assim, muitos dos interlocutores com quem fiz pesquisa querem distância dele. Acusações de *pacto* podem prejudicar os acusados; estigmas são fortalecidos e tabus são reforçados. É por meio de associações demoníacas que inimigos são criados, e certos indivíduos, desumanizados. Em suma: mata-se e morre-se por meio de relações com o Diabo, e por isso, já não cabe mais aos intérpretes contemporâneos identificarem narrativas de *pacto* tal como os antigos folcloristas, viajantes e missionários. Não menosprezando seus esforços, é claro, mas situando-os criticamente em seu tempo histórico, as limitações de suas abordagens, e admitindo que o nosso exercício é outro, mais minucioso e preciso, compreendendo os diabos enquanto entidades pertencentes ao cotidiano dos vivos, e, vez ou outra, intercedendo também sobre o mundo dos mortos.

A primeira obra que colocou Diabos em evidência na Antropologia foi a importante monografia de Michael Taussig, *“The Devil and Commodity Fetishism in South America”*, publicada em 1980 e tida, ainda, como referência incontornável para tratar do assunto. Ela não foi a primeira a lidar com diabos, como veremos a seguir, mas foi o trabalho de Taussig que elevou essa discussão temática a um nível mais elevado. Além disso, essa obra já anuncia algo que se fez presente em muitos outros estudos antropológicos – e de outros campos disciplinares, aliás – no tratamento de pactos com o Diabo, a saber: a percepção de existência de vínculos indissociáveis entre a ascensão das narrativas de *pacto* e a expansão capitalista em contextos rurais e provincianos. Quase 50 anos após a publicação desta monografia etnográfica de Taussig – e com mais 50 anos de acúmulo sobre o tema – é o momento de avaliar, uma vez mais, esse texto sob uma perspectiva crítica, desta vez, dando ênfase às suas opções teóricas e suas escolhas etnográficas. A primeira reflexão deste artigo, portanto, se debruça sobre as particularidades de investigação que resultaram em *“The Devil and Commodity Fetishism in South America”*, caminhando com Taussig, mas além de Taussig.

2 Com Taussig, mas Além de Taussig

Um dos mais originais e inventivos antropólogos de sua geração, Michael Taussig ([1987] 2008) escreveu sobre xamanismo e cura, sobre a dimensão subjetiva do Estado (Taussig, [1997] 2013) e até mesmo sobre um fictício Museu de Cocaína (Taussig, [2004] 2009). Curiosamente, os estudos deste autor que mais tiveram ressonância nas Ciências Sociais não são tão conhecidos no Brasil: refiro-me aos escritos sobre mimesis e alteridade (Taussig, [1992] 2018), em especial pela importância que Taussig deu aos sentidos e às sensorialidades, criando uma forma de pensar e de analisar determinados fenômenos sociais. No Brasil, as obras que mais tiveram ressonância foram as duas primeiras do autor: *“Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing”*, e, é claro, *“The Devil and Commodity Fetishism in South America”*.

Essa segunda, em especial, nos é cara nesse momento por, reconhecidamente, ser a mais importante incursão sobre o tema dos pactos com o Diabo na antropologia. Embora ainda seja a obra mais consagrada sobre o tema, ela não foi o primeiro a lidar com o pacto com o Diabo por meio de uma abordagem etnográfica. June Nash, antes de Taussig, empreendeu esforços particulares para compreensão da relação entre trabalhadores e o Diabo na Bolívia (Nash, 1972, 1973). Mas, valendo-se das contribuições de Nash, ampliando contextos, elaborando exercícios comparativos, e munido de uma elaboração teórica mais densa, Michael Taussig dá um salto na análise e produz uma obra seminal que, em certa medida, cria um subcampo de pesquisa. Por isso, para aqueles que estudam questões relativas a pactos, o texto de Taussig é tão fundamental. Partindo do “fetichismo da mercadoria” de Marx (2013) para compreender a expansão capitalista na Bolívia e na Colômbia, a obra serve também como uma espécie de introdução a uma dentre tantas antropologias marxistas, e teve alguma consagração mesmo que tenha sido publicada numa época anterior à crise e decadência do marxismo na antropologia, analisada pelo próprio autor, num texto ulterior, como “autodestruição”, valendo-se do fato de que, segundo ele, a chamada antropologia marxista “[...] adopted the reifying optic of positivist social science and plodded diligently into the swamp-world of a different sort of make-believe – that of the unquestioned reality of Otherness”² (Taussig, 1987, p. 112). Por terem se cristalizado nas polêmicas do “modo de produção”, e em minha condição de intérprete, por terem tratado a abordagem de Marx como um modelo apriorístico a partir do qual seria possível compreender quaisquer sociabilidades estudadas por antropólogos, as abordagens marxistas na antropologia que emergiram no fim da década de 1960 e ressoaram até meados da década de 1980, feneceram pouco a pouco.

Enquanto diversas obras desta tradição acumularam mofos e traças nas bibliotecas³, os exemplares de *“The Devil and Commodity Fetishism in South America”* ganharam novas edições, versões digitais, novas resenhas e críticas, e também por isso, permaneceu uma referência

² “[...] adotou a ótica reificadora da ciência social positivista e mergulhou diligentemente no pântano de um tipo diferente de faz-de-conta – o da realidade inquestionada da Alteridade” (tradução do autor).

³ A título de exemplo, sugiro, na linhagem francesa: Emmanuel Terray (1969), Jean Copans (1986) e Pierre Philippe Rey (1979); e na linhagem inglesa, destaco Peter Worsley (1981) e Jonathan Friedman (1974). Esse fenecimento não se resume, por óbvio, à morte simbólica dos autores, e sim, à redução significativa das suas antigas abordagens com influências marxistas. Três desses autores citados (Terray, Copans e Ray) integraram um dossiê recente da revista *Condition humaine/Conditions politiques*, intitulado *“Anthropologie, marxisme et politique: passé et présent”*, no qual revisitaram essas “décadas de ouro” do marxismo na antropologia. Rey, à propósito, ainda mantém suas influências, embora a repercussão de sua obra atual seja bem discreta em relação à recepção que teve nos anos de 1970 e 1980. O mesmo pode ser dito de Maurice Godelier (1973), que embora mantenha alguma reflexão crítica, abandonou progressivamente o marxismo desde os anos de 1980.

frequente em disciplinas antropológicas. Seria o marxismo de Taussig mais palatável que o de seus contemporâneos? Teria sua obra mais rigor que as demais? Minha percepção é a de que a grande qualidade da obra de Taussig esteja no fato de que ela é vista como uma investida que alinha, com aparente qualidade, tanto um projeto etnográfico preciso, quanto uma densidade teórica convincente. Mas será que essa aparência se justifica? Não pretendo fazer, neste artigo, um resumo de tal obra, mas para fins argumentativos é necessário que eu retome, ainda que brevemente, seu argumento central.

Com a expansão capitalista em contextos rurais da América do Sul, e na medida em que os trabalhadores locais da Bolívia e da Colômbia (os primeiros, nas minas, e os segundos, nos canaviais) se tornam assalariados e passam a receber por produtividade, emergiram narrativas de que alguns deles teriam recorrido a meios ocultos para alcançarem suas metas e, conseqüentemente, obterem maior remuneração pelo seu trabalho. Essas narrativas não aparecem como meras fabulações, mas como formas socialmente inteligíveis de dar sentido a uma transformação profunda nas condições de trabalho, na experiência do tempo e na própria concepção local de valor. O Diabo emerge, nesses cenários, como um mediador entre dois mundos: o primeiro, a concepção produtiva local desses trabalhadores, historicamente ancorada em relações de reciprocidade, temporalidades próprias e regimes morais que vinculam trabalho, vida e reprodução social; e o segundo, a expansão capitalista nos contextos rurais da América do Sul, marcada pela abstração do trabalho, pela quantificação da produtividade e pela imposição de metas por agentes exógenos.

Trabalhadores recorreriam, portanto, ao *pacto* com o Diabo para obtenção de maior eficiência produtiva individual, mas isso tinha um preço: os pactários morreriam mais cedo, e o dinheiro obtido por meio deste recurso seria amaldiçoado, tornando-se inutilizável para estabilidade e reprodução social, afinal, carregava consigo a marca de uma origem moralmente suspeita. Inversamente, quando esses trabalhadores lidavam cotidianamente em seus trabalhos produtivos familiares, eles não recorriam ao pacto, já que seus ganhos não eram mediados pelas necessidades produtivas exigidas por outrem, nem subordinados a um regime de exploração que desloca o trabalho de suas referências locais de valor e finalidade. Ou seja, Taussig demonstra que o Diabo somente era acionado em relações estabelecidas por meio da exploração do trabalho por um terceiro, funcionando como uma figura por meio da qual se tornam visíveis as tensões entre formas locais de produção e a lógica do capital.

Taussig faz algo que avalio como exemplar: o ato de explorar, com intensidade, e com significativos dados historiográficos, a chegada do trabalho assalariado nesses contextos rurais da Colômbia e da Bolívia. Ele soube articular o material etnográfico obtido sobre *pacto* com o Diabo a uma literatura predecessora que, tangencialmente, e de modo parcelar, tocou no assunto. Ao concatenar com outros aspectos que orbitam as motivações do *pacto*, a narrativa do autor funciona, pois é convincente a ponto de nos esclarecer como o *pacto* com o Diabo foi um recurso desses trabalhadores em meio à expansão do trabalho assalariado nos contextos rurais da América do Sul que provocou, conseqüentemente, a transformação dos meios de vida locais. Por outro lado, avalio que a densidade etnográfica do trabalho de campo de Taussig deixa a desejar. É por essa razão que me interessa, nesse momento, a partir de “*The Devil and Commodity Fetishism in South America*”, compreender os limites e os alcances da etnografia de Michael Taussig.

3 Limites e Alcances da Etnografia de Michael Taussig

Numa edição posterior de *"The Devil and Commodity Fetishism in South America"*, já munido de outras influências teóricas – como Benjamin e Bataille, esse mais decisivamente – Michael Taussig disponibiliza ao público um texto no qual propõe uma espécie de reinterpretação do *pacto* com o Diabo na América do Sul. Originalmente escrito na década de 1990, com a primeira versão publicada em artigo em 1995, a segunda como capítulo de livro em 2006, finalmente o texto *"The Sun Gives without Receiving: A Reinterpretation of the Devil Stories"* foi integrado às edições de *The Devil* como posfácio no ano de 2010, ou seja, somente na edição comemorativa em que a obra original completava 30 anos. Nesse texto adicional, Taussig faz algumas revelações de ordem etnográfica significativas. Ele nos conta, pela primeira vez, informações preciosas que estavam ausentes na versão original da obra, em especial os detalhes sobre como acessou as narrativas de *pacto* que fundamentaram o pilar etnográfico de sua obra.

Diferentemente do que faz parecer em todo o decorrer do livro, ele afirma, nesse texto subsequente, que o *pacto* naqueles contextos investigados *"It was uncommon, but not singular"* (Taussig, 2010, p. 245). Essa pequena frase não pode ser desconsiderada. Ela adquire importância pois, durante o texto, há uma certa semiótica do tema – que é compreensível dadas as estratégias narrativas do autor – que convida os leitores a imaginarem *pactos* com o Diabo intensamente difundidos e disseminados nos meios rurais da América do Sul. Os *pactos* aparecem como práticas dadas, e os diferentes contextos investigados, como formas particulares de manifestação do Diabo nas instâncias de trabalho. A rigor, não me oponho a essas estratégias, nem mesmo às suas escolhas expositivas – aliás, tenho profunda admiração pela forma como esse autor possui uma escrita criativa, atrativa e dinâmica, de modo a envolver o leitor em sua trama etnográfica –, no entanto, a impressão de disseminação do *pacto* com o Diabo é avessa a diversos outros contextos etnográficos da América do Sul, nos quais o *pacto* aparece enquanto um verdadeiro tabu (Caballero, 2019; Pereira, 2012; Walker, 2012) ou, na melhor das hipóteses, um assunto delicado, dito somente numa aura do medo, do receio e do temor, como em contextos e referências que serão explorados adiante. Somente quando o leitor se defronta com o posfácio de Taussig, ausente de suas primeiras edições, que ele toma ciência de que o *pacto* não é uma prática tão difundida e disseminada quanto o autor fez parecer em sua obra original.

"The Devil and Commodity Fetishism in South America" é uma monografia arquitetada de modo a provocar no leitor a sensação de que Taussig estivesse completamente inserido e situado no interior do circuito de consumações ou, no mínimo, que tivesse acessado incontáveis casos, histórias e narrativas sobre *pacto* com o Diabo em contextos rurais da América do Sul. Ainda que incomuns, os *pactos* não eram excepcionais, e sendo assim, é possível estabelecer nexos e padrões entre diferentes casos nos quais relações dessa natureza são instituídas.

⁴ A primeira frase do título é uma referência a uma passagem de G. Bataille (1988) que diz: "Solar energy is the source of life's exuberant development. The origin and essence of our wealth are given in the radiation of the sun, which dispenses energy-wealth-without return. The sun gives without receiving". Daqui em diante, o título será abreviado para "The Sun Gives without Receiving".

⁵ "Era incomum, mas não excepcional" (Tradução de Priscila Santos da Costa para a versão brasileira dessa edição (Taussig, 2010). Daqui em diante, todas as traduções à *"The Devil and Commodity Fetishism in South America"* terão como base a edição citada.

Pela análise construída no interior do livro, o leitor é convencido da máxima da “autoridade etnográfica” (Clifford, 1983) do autor, pois sua propriedade ao associar criticamente dados historiográficos a contextos nativos coetâneos à sua pesquisa, como testemunha ocular do *pacto*, convence o leitor de que o autor “esteve lá”, legitimando o discurso antropológico. É claro que Taussig “esteve lá”, no entanto, interpreto que seus acessos às narrativas dos interlocutores locais não são condizentes com as mesmas impressões de um leitor desavisado. Nosso autor afirma, nesse texto ulterior, que “[...] only once did I come across a person who actually knew, and in this case knew well, a person who had attempted to make a pact with the devil in the cane fields and, in this case, had panicked” (Taussig, 2010, p. 245-246). Em suma, as histórias de *pacto* com o Diabo que deram subsídio ao principal texto etnográfico sobre o tema, se situam num alto grau de abstração, o que também é curioso enquanto fundamento etnográfico já que, simbolicamente, ou materialmente, a Antropologia é devota e se mune, em grande parte, de discussões que se dão em instância oposta. Somente uma vez Taussig soube de “um caso concreto de um pactário concreto” que, “concretamente”, tentou realizar um *pacto*, e ainda assim, não o consumou. Adiciona-se a isso o fato de que Taussig não acessou imediatamente a pessoa em questão, não conviveu junto dela, não conversou com ela, e sim, obteve a narrativa “sobre ela” e “sobre esse *pacto*” não consumado a partir de alguém que “conhecera” a suposta pessoa pactária, realçando um distanciamento nativo da narrativa objetiva e estilisticamente íntima do *pacto*.

Uma hipótese adicional em relação a esse “não contato” poderia se valer de uma análise do discurso nativo sobre o *pacto*: ao afirmar que o outro fez *pacto*, especialmente fazendo uso de um discurso acusatório, o narrador afasta de si, ou de alguma pessoa próxima, a autoria da prática. Este modo de lidar com um tema semi-interdito encontra correspondência na literatura antropológica sobre *feitiçaria*, *magia* e *bruxaria*, em que a acusação de X sobre Y, me aproxima de Y e me afasta de X (Favret-Saada, 1981). Um caminho analítico seria investigar se essa “[...] person who actually knew, and in this case knew well, a person who had attempted to make a pact with the devil [...]”, estaria, inversamente, afastando Taussig de si e o direcionando a outrem. Mas nosso autor não considerou essa hipótese, tão comum à literatura semelhante – pretérita, coetânea e ulterior – e não seguiu essa pista etnográfica, nem na obra original, tampouco no texto adicional que fez à sua obra.

É claro que essas considerações precedentes abrem caminhos e possibilidades para que o fundamento etnográfico que subsidia ao texto de Taussig seja questionado. No entanto, pretendo antes fazer o exercício inverso: enaltecer o fato de que esse antropólogo, com tão pouco, fez tanto. Talvez por isso a análise teórica embasada no “fetichismo da mercadoria” tenha sido tão cara a Taussig, pois, instigante e sedutora, ela ofusca a defasagem etnográfica que sustenta o mais importante trabalho sobre *pactos* com o Diabo já feito na Antropologia. Isso também justifica, em certa medida, a reinterpretação do *pacto* na América do Sul proposta pelo autor no texto “*The Sun Gives without Receiving*”, afinal, revisitar o tema na década seguinte só se torna possível em razão do fato de que Taussig passou a se munir de outros referenciais, como Bataille, Benjamin, e até mesmo Nietzsche. Em suma, Taussig não revisita os seus dados etnográficos por meio de reinterpretações das teorias nativas, e sim, adapta-os a outras lentes teórico-analíticas.

⁶ “Apenas uma vez encontrei uma pessoa que, de fato, conhecera – e, nesse caso, muito bem – alguém que havia tentado fazer pacto com o Diabo nos canaviais, mas que entrou em pânico antes de consumá-lo”.

As particularidades dessa “revisita” precisam ser postas em evidência. A análise retrospectiva é algo comum na história do pensamento antropológico: o seminal trabalho de Victor Turner (1969), *“The Ritual Process”*, por exemplo, é uma reinterpretação de sua etnografia original, de nome *“Schism and Continuity in an African Society”* (Turner, 1957). Na ocasião, Turner revisita seus dados ndembu – que originalmente haviam sido analisados por um viés estrutural-funcionalista – de modo a reinterpretá-los em termos de processo, símbolo e performance, produzindo uma obra que se tornou referência para outras etnografias que estudaram e estudam temáticas semelhantes. As noções já clássicas de “liminaridade” e “comunitas”, tão caras à antropologia, só se originaram por meio de um deslocamento teórico e reinterpretação etnográfica em relação à primeira formulação; além deste, outro dos mais importantes textos antropológicos da segunda metade do século XX, a saber, *“The Gender of the Gift”*, de Marilyn Strathern (1988), pode ser concebido como uma radical reinterpretação de seus dados etnográficos melanésios publicados na década anterior, *“Women in Between”* (Strathern, 1972), à luz de uma crítica contundente ao conceito ocidental de indivíduo, bem como às categorias universalizantes que permeavam os debates feministas da época; e, claro, talvez o mais representativo episódio de reavaliação de dados tenha sido feito por Clifford Geertz (1960), que 35 anos após a publicação de *“The Religion of Java”*, retoma, com o propício título *After the Fact* (Geertz, 1995), seus primeiros trabalhos na Indonésia e no Marrocos e os reavalia por meio de uma análise retrospectiva que altera seus antigos pressupostos metodológicos e flerta com um registro autobiográfico de escrita.

Onde, como e em que sentido a análise retrospectiva de Michael Taussig difere das que foram realizadas pelos autores mencionados? Em síntese, sugiro que, em Victor Turner, há uma mudança de ênfase analítica, mas não do estatuto epistemológico do campo; em Strathern, o material etnográfico permanece ativo como base empírica, ainda que submetido a uma reconfiguração ontológica; e, por fim, em Geertz, embora haja uma revisão do enquadramento interpretativo dos dados, estes permanecem relativamente estáveis, pois o que se altera é sobretudo a moldura hermenêutica que os reorganiza. Por outro lado, em *“The Sun Gives without Receiving”*, Taussig retoma o material de *“The Devil and Commodity Fetishism in South America”*, mas realiza algo distinto de uma simples revisão teórica: ele reescreve as próprias informações obtidas em campo, desloca a base analítica e tensiona o estatuto do que se entende por “dado etnográfico”. Em suma, seu retorno não consiste em uma nova leitura de um material previamente estável, mas numa transformação do regime de verdade que sustenta a própria possibilidade da etnografia que, anteriormente, havia produzido.

Se essa hipótese estiver correta, então os dados etnográficos não constituem, em Taussig, uma matéria-prima anterior e autônoma em relação à análise; antes, são produzidos e retrabalhados no interior de uma economia teórico-expositiva que lhes confere forma, densidade e inteligibilidade. Com isso, não quero dizer que, para esse autor, a teoria substitua os dados. O que ocorre, em minha interpretação, é algo ainda mais profundo: a desestabilização entre dado e teoria. Isso poderia ser frutífero se partíssemos do entendimento de que há autores – especialmente autoras – que compreendem que “etnografia” e “teoria” são instâncias indissociáveis (Nader, 2011; Peirano, 2008). Seja pela ênfase política de Nader (2011) ao sugerir que *“ethnography is a theory of description”*, ou seja pela ênfase epistemológica de Peirano (2008) que compreende que a “etnografia é a teoria vivida”, acredito na possibilidade de pensar esta conexão entre etnografia e teoria se partirmos do pressuposto de que estamos

lidando com dados etnográficos consistentes e densificados. Por outro lado, se o argumento central de uma monografia etnográfica é sustentado de maneira elementar por um único relato secundário, a tensão entre dado e teoria, que poderia ser produtiva, fragiliza-se. Isso produz, enfim, uma obra em que o dado não aparece como anterior à operação teórica e expositiva, e sim, como uma criação simultânea no trânsito entre a etnografia e a teoria. Por um lado, essa opção de Taussig pode ser lida com lentes otimistas na medida em que sua obra pode se alinhar à crítica pós-moderna, afinal, ele radicaliza algo que o debate pós-*Writing Culture* tornou explícito: o dado etnográfico nunca foi puro. Por outro lado, argumento que, ao tensionar o estatuto do dado e desfazer a distinção entre campo, teoria e escrita, Taussig enfraquece o vínculo referencial entre texto e contexto, deslocando a etnografia para um regime predominantemente evocativo, em detrimento de sua capacidade de sustentação empírica.

O gesto que pretende desnaturalizar a autoridade do etnógrafo pode, paradoxalmente, reforçá-la, na medida em que desloca – sem necessariamente dissolver – o lugar de enunciação que a sustenta. Isso ocorre pois é o próprio autor quem decide, a posteriori, o que o dado foi, e o que poderia ter sido. Ao tensionar o estatuto do dado, o etnógrafo não abdica do exercício interpretativo; ao contrário, o desloca para um plano em que seus critérios de validação se tornam menos explícitos, mas não menos eficazes. A força crítica de sua escrita talvez resida precisamente nessa oscilação entre interpretação e reordenação do material empírico, pois é nesse movimento, simultaneamente produtivo e problemático, que emerge seu ponto mais controverso: a ampliação da potência reflexiva da antropologia por meio da transformação do regime de verdade que permite que o texto incorpore ambiguidade, indeterminação e experimentação formal, ao mesmo tempo em que fragiliza seus critérios de ancoragem etnográfica, tornando mais incerta a relação entre descrição, interpretação e contexto. O risco, nesse caso, não é apenas o de uma “estetização” da etnografia, mas o de uma reconfiguração de seus critérios de validade, em que a densidade da experiência vivida em campo cede lugar à coerência interna permitida pelas possibilidades evocativas da escrita. Onde residem, então, os trabalhadores das minas e dos canaviais? Quem são os seus algozes? Por onde andam os pactários? E que diabos são esses? Bom, se são as pessoas as principais referências do nosso autor para construção de sua monografia etnográfica, é necessário que compreendamos como se constitui e se caracteriza a relação entre Taussig e seus interlocutores.

4 Taussig e seus Interlocutores

Ainda no ensaio “*The sun gives without receiving*”, há uma passagem que em minha avaliação não pode passar despercebida. Por meio dela, podemos compreender uma particularidade importante que nos oferece subsídios para compreensão das relações estabelecidas entre Michael Taussig e seus interlocutores durante o trabalho de campo que deu origem à obra “*The Devil and Commodity Fetishism in South America*”. Há um momento no ensaio em que Taussig toca em um assunto essencial sobre o tema: o fato de que trabalhadoras mulheres, das minas e principalmente dos canaviais, eram isentas ao pacto com o Diabo. Ele argumenta muito bem que “[...] in the early 1970, there were large numbers of women working in the plantations, usually as weeders with the long sharp spade, the *pala*, used by eighteenth – and

nineteenth – century slaves” (Taussig, 2010, p. 248). Diante desse cenário, nota-se que “[...] certainly these women were as needy as any man, if not a good deal more so, and thus, on the face of it, should have been enticed by the apparent benefits of a devil’s pact⁸” (Taussig, 2010, p. 248). Mas por qual razão, portanto, elas não recorriam ao Diabo para a consumação de pactos? É claro que essa era uma preocupação central que orbitava as narrativas locais do pacto, e por isso, Taussig recorreu a seus interlocutores para esclarecer essa questão.

But when questioned, some of my friends would point out that because women had the primary responsibility, either in fact or in principle, for raising children and sustaining the household, it was unlikely that wages from a devil’s pact would be useful⁹ (Taussig, 2010, p. 248).

A explicação é interessante e dialoga com dados etnográficos sobre pactos em outros contextos. Um tipo de dinheiro “estéril” era encarado como negativo, e portanto neutralizava a produção e a reprodução social, tornando o pacto um ato supostamente inacessível para mulheres. No entanto, esse argumento seria interessante se houvesse uma delimitação intransponível entre “trabalho doméstico” e “trabalho externo”, e que essa delimitação também fosse fundamentada por marcadores de gênero, com mulheres restritas ao trabalho doméstico, e homens restritos ao trabalho assalariado nas minas e nos canaviais. No entanto, como June Nash (1993) demonstrou antes de Taussig, mulheres também trabalhavam nas minas da Bolívia, e como o próprio Taussig enfatiza, mulheres também trabalhavam nos canaviais da Colômbia. Taussig prossegue seu argumento adentrando a um campo espinhoso, e diz que o pacto com o Diabo era “[...] exclusively restricted to men selling their commodity – labor power, as Karl Marx called it¹⁰ [...]” (Taussig, 2010, p. 248-249), sendo que mulheres também comungavam da mesma dinâmica e da mesma jornada de trabalho que os homens e, portanto, também poderiam acessar os mesmos benefícios. A rigor, mulheres também vendiam – e ainda vendem – a sua força de trabalho em minas e em canaviais, ainda que os dados etnográficos apresentados não enfatizem que elas vendiam suas almas para o Diabo.

Há dois elementos que devem ser realçados, o primeiro de ordem etnográfica, e o segundo de ordem temática. Em relação ao primeiro, há um detalhe minucioso que não pode passar despercebido: para compreender a razão de mulheres não fazerem pactos, Taussig recorre a seus amigos homens, e por isso elas são mencionadas em terceira pessoa. Em se tratando do fato de que os marcadores de gênero são construtos sociais, não espanta que Taussig tenha tido, em figuras masculinas, as suas principais referências de interlocutores durante seu trabalho de campo. O mesmo ocorreu na maior parte dos meus trabalhos de campo, por exemplo. Mas será que as mulheres eram tão inacessíveis a ponto de ser necessário que ele recorresse a homens para sanar dúvidas sobre esta suposta interdição de pacto? Será que havia alguma barreira interposta nas relações estabelecidas entre o antropólogo e as

⁷ “No começo da década de 1970, havia um grande número de mulheres nos canaviais, em geral capinando com enxadas afiadas, a *pala*, usada por escravos durante os séculos XVIII e XIX”.

⁸ “Com certeza essas mulheres eram tão necessitadas quanto os homens – e talvez até mais – e, por isso, deveriam ser seduzidas pelos benefícios de um pacto com o diabo”.

⁹ “Mas quando questionados, muitos dos meus amigos respondiam que a mulher era a principal responsável – de fato e por princípio – pela criação das crianças e pelo sustento da unidade familiar, sendo por isso pouco provável que o salário resultante de um pacto com o diabo fosse de algum uso”.

¹⁰ “[...] exclusivamente restritos aos homens que vendiam sua mercadoria – a força de trabalho, como chamava Marx”.

mulheres locais? Bom, não saberemos, pois nosso autor não adentra essa e outras questões. O que sabemos, no entanto, é que Taussig ouviu mais o Diabo do que as próprias mulheres.

Agora, quero adentrar o outro elemento de ordem temática. Etnografias realizadas em outros contextos — seja na América do Sul, no Caribe, em África — realmente assinalam que o *pacto* com o Diabo é uma prática predominantemente associada a homens. Deslocando-me brevemente do campo antropológico, há um dado historiográfico que pode nos ajudar a entender essa recorrência: Soili-Maria Olli (2004) realizou um verdadeiro inventário dos *pactos* na historiografia escandinava entre os séculos XVI e XVIII. Na Europa, este contexto foi, talvez, o principal *lôcus* da caça e guerra às bruxas. O que essa historiadora notou — assim como Taussig (2010), e assim como Nash (1993) — foi a preponderância absoluta do caráter “masculino” para a realização de *pactos*. Colateralmente, a mesma historiadora também notou a existência de uma recorrência de mulheres não como pactárias, mas sim, como vítimas do Diabo em outras circunstâncias e práticas aproximadas, como *possessões* e *aparições*.

Esse dado também é coerente com os registros trazidos por Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa*, obra também influenciada pela tradição marxista e que dá ênfase à dimensão de classe enquanto argumento decisivo para *possessões* e *aparições*. Alinhada à abordagem de Taussig de que as crenças diabólicas surgem nos períodos históricos em que há transformações tanto nas condições materiais, quanto nos fundamentos metafísicos da vida social, Federici propõe uma análise que se sustenta em diversos relatos de *aparições* de Diabos e *possessões* de mulheres que foram acusadas de bruxaria. Segundo a autora, “[...] a caça às bruxas inverteu a relação de poder entre o diabo e a bruxa [...]”, pois nos contextos medievais, “o diabo era sempre retratado como um ser subordinado, chamado ao dever, querendo ou não, como um criado, e feito para agir de acordo com a vontade de seu senhor” (Federici, 2004, p. 342). Já com a caça às bruxas, essa relação se inverte, e agora “a mulher era a criada, a escrava”, enquanto o diabo “era, ao mesmo tempo, o seu dono e senhor”. Federici (2004, p. 343) sugere que “[...] era o diabo que se dirigia à suposta bruxa [pois] ela raramente o fazia aparecer”, conclusão em estreito diálogo com a análise feita por Soili-Maria Olli.

Situando a discussão no contexto brasileiro, toda a literatura socioantropológica sobre o tema — até então — parece ser condizente com as tendências das análises de Soili-Maria Olli e Silvia Federici. Se por um lado há, no Brasil, uma preponderância de narrativas de *pactos* realizados por homens, colateralmente, há também uma reprodução de narrativas de *aparições* e *possessões* demoníacas que tiveram nas mulheres suas principais vítimas. Para ilustrar, cito alguns exemplos: primeiro, um importante texto da década de 1950 em que uma equipe liderada por Carlo Castaldi foi convidada a uma comunidade no interior de Minas Gerais, de nome Malacacheta, na qual ocorrera um episódio marcante em que quatro crianças foram assassinadas, especialmente por mulheres que supostamente haviam sido possuídas pelo demônio (Castaldi, 2008)¹¹; segundo, outro episódio também marcante, lembrado por José de Souza Martins (1993), no qual o sociólogo relata um episódio em que o Diabo apareceu para

¹¹ Carlo Castaldi foi um antropólogo italiano que realizou pesquisas no Brasil nas décadas de 1950 e 1960, integrando uma geração de pesquisadores estrangeiros interessados nas dinâmicas sociais do mundo rural brasileiro. Seu trabalho de campo concentrou-se especialmente no norte de Minas Gerais, onde investigou religiosidade popular, conflitos morais, parentesco e formas locais de autoridade. Inserido em um contexto de consolidação das ciências sociais no país — marcado pela institucionalização universitária e por diálogos com centros europeus e norte-americanos — Castaldi produziu descrições detalhadas da vida comunitária, atento às mediações entre catolicismo, honra e organização familiar. Eunice Ribeiro, que ainda não era Durham, renomada antropóloga brasileira, integrou a equipe de pesquisa de Castaldi.

mulheres em seu antigo local de emprego quando jovem, acontecimento que ficou conhecido como *A aparição do demônio na fábrica*¹². Esses dois casos de *possessão* e *aparição* endossam as conclusões dessa historiadora, que sugerem, adicionalmente, que: “ao passo que homens buscam o Diabo, o Diabo busca as mulheres”. A conclusão da autora é de que o *pacto* com o Diabo seria, portanto, uma “estratégia masculina” (Olli, 2004).

Por um lado, essa interpretação endossa uma conclusão de natureza sexista – ou seja, atribui marcadores específicos de gênero para sua elaboração; por outro, a preponderância dos *pactos* realizados por homens é um dado inegável nos materiais socioetnográficos. O que posso afirmar, a partir das minhas incursões a campo, foi que somente homens, no norte de Minas Gerais, são acusados de terem feito *pactos* com o Diabo. Porém, essa conclusão não pode encerrar a análise, pois um olhar mais crítico e apurado sobre as relações entre mulheres e Diabos, captadas por intérpretes que tiveram a sensibilidade de enxergar nas *possuídas* mais do que um lugar passivo e vulnerável no qual mulheres foram alocadas, identificaram outros nexos interpretativos. A recusa de Federici em aceitar as conclusões dos intérpretes com os quais dialoga, de modo a compreender o contexto e as possibilidades de mulheres acusadas de bruxaria, encontra a análise de Olli, pois esta historiadora, partindo das generalizações diabólicas na Escandinávia entre os séculos XVI e XVIII, descobre que algumas mulheres acusadas de cometerem crimes acionavam estrategicamente o Diabo como um recurso a fim de que lhes fosse concedida a misericórdia (Olli, 2004, p. 112). Como fundamento, Olli apresenta o trabalho de Jari Eilola (2000), que examinou julgamentos de três mulheres acusadas de matarem seus recém-nascidos no século XVII. Elas, para obterem perdão das suas acusações, alegaram que as crianças eram filhas do Diabo, e essa seria a justa razão do infanticídio. Alinhada com as visões de Federici, a historiadora deslocou um olhar ingênuo das mulheres passivas e vulneráveis¹³, para uma visão crítica através da qual o Diabo se manifesta somente como um recurso utilizado por mulheres para escaparem das punições referentes aos crimes que supostamente haviam cometido.

Essas conclusões de ordem historiográfica, em sua maioria, são provenientes de uma época que sucedeu a obra de Taussig, o que nos impede de acusá-lo de negligência em relação às dinâmicas de mulheres junto a Diabos na América do Sul. No entanto, a ausência de ênfase do autor a essa questão, que parece tão central para a compreensão dos efeitos locais do *pacto*, é também passível de escrutínio. Atribuo isso ao fato de que Taussig não acessou informações a respeito do pacto – ou da ausência deste – por meio de narrativas das próprias mulheres locais, e sim, por meio dos homens que falaram “por” elas. Em suma, acredito que se trata não de um problema de ordem interpretativa, mas sim, de uma omissão etnográfica. Os interlocutores não devem ser reduzidos à figura de mediadores junto aos quais o antropólogo acessa informações do trabalho de campo, mas sim, argumento, devem ser compreendidos como agentes capazes de produzir a própria condição de inteligibilidade etnográfica.

¹² José de Souza Martins é um dos principais sociólogos brasileiros contemporâneos, com trajetória vinculada à Universidade de São Paulo (USP), onde se tornou professor emérito. Sua obra se destaca pela análise das transformações do mundo rural, das frentes de expansão e dos conflitos sociais no Brasil. Dialogando com a tradição marxista e a sociologia histórica, desenvolveu interpretações originais sobre o campesinato, a marginalidade e as formas de dominação.

¹³ A título de “atualização”, a antropóloga Milena Rabelo (2025) propõe uma detalhada reflexão sobre a emergência e expansão de tradições religiosas autodenominadas (neo)pagãs no Brasil que mantiveram a tônica crítica dos contextos analisados por Olli e Federici. Segundo Rabelo (2025, p. 83), “[...] a narrativa enraizada em solo europeu desde o período medieval, chegou com toda carga pejorativa, exótica, e de julgamento moralista em solo brasileiro [após 1950], que havia de nutrir a imagem de um culto de bruxas como um culto satânico realizado por praticantes de ‘magia negra’ e orgias em cemitérios”.

Por isso a obra de Taussig precisa ser revisitada, e para isso, é também necessário que ela seja contrastada a outros trabalhos que lidam com práticas semelhantes em contextos distintos, pois, a despeito da ausência de coetaneidade, eles podem oferecer indícios capazes de produzir semelhanças e diferenças, e portanto, possibilidade crítica. Dessa forma, sustenta-se que o deslocamento entre antropólogos e pactários produz a necessidade de se pensar outros *pactos* e outros diabos na América do Sul.

5 Pensar outros Pactos e outros Diabos na América do Sul

Há uma certa região no Brasil a partir da qual emergiu uma literatura relativamente significativa sobre *pactos* com diabos. Trata-se do norte do estado de Minas Gerais, mais precisamente em cidades e comunidades pertencentes à margem do Rio São Francisco e seus afluentes. Autores como Pereira (2011) e Chaves (2020), que fizeram trabalho de campo sobre Folias de Santos Reis na região, dedicaram esforços em artigos específicos para compreenderem as dinâmicas de *pacto* por parte de aspirantes às artes de tocar instrumentos musicais nos *giros* de folias, em especial, a viola de dez cordas e, menos frequentemente, a rabeca. Também lidei com esse mesmo tipo de *pacto* em circunstância semelhante, momento em que investiguei as relações entre vivos e mortos no norte de Minas Gerais. Nesse contexto, e na particularidade dessas práticas, a gramática nativa do *pacto* se mostrou bastante semelhante às de Pereira e Chaves (Álvares, 2023). No entanto, em um trabalho posterior, mais profundo e específico sobre o tema, dediquei esforços para compreender o *pacto* motivado por outra finalidade: não aquele que almeja a *fama* de instrumentistas em folias, mas sim, aquele supostamente realizado por pessoas que recorrem ao diabo para obtenção de prosperidade financeira de seus negócios, ou seja, um tipo de *pacto* mais ajustado e aproximado ao de Taussig. Antes de adentrar às suas especificidades, é necessário fazer um exercício de contextualização local.

O norte de Minas Gerais é uma região de transição entre o cerrado e a caatinga. Tenho o hábito de dizer que, do ponto de vista climático, ele revela um “semi-semi árido”. Historicamente é uma região marcada pela pecuária extensiva, pela agricultura de subsistência e pelas dinâmicas de ocupação ligadas ao Rio São Francisco¹⁴. Cidades como Januária, São Francisco e São Romão desempenharam papéis significativos na região como entrepostos fluviais, articulando comércio, circulação de pessoas e trocas culturais ao longo do rio e de seus afluentes (Neves 1998). Apesar das dificuldades, e mesmo com uma economia distinta do centro-sul do Estado, a região mantém certa suficiência econômica. Pujante culturalmente, é uma localidade forjada na convivência entre populações indígenas, afrodescendentes, sertanejas e migrantes nordestinos, cuja presença moldou práticas produtivas, religiosidades próprias e formas específicas de sociabilidade.

Entre os povos das cidades e comunidades ribeirinhas do Rio São Francisco, há certo calendário religioso, embora este não se confunda com os ditames das exigências eclesiais. Fundamenta-se, por sua vez, no registro das festas de santos padroeiros, das folias de Santos Reis, das danças de São Gonçalo, entre outras atividades motivadas por santos devotos, bem como por dívidas penitentes. Aliado às práticas econômicas urbanas, sobrevive a pesca

¹⁴ Para conferir visões contrastantes sobre a historiografia do norte de Minas Gerais, ver Cardoso (2022) e Costa (2003). Para uma interessante análise recente sobre os agroambientes da região, que diferencia, do ponto de vista nativo, os *brejos*, as *veredas* e as *vazantes*, conferir Itabaiana, Galizoni e Ribeiro (2026).

artesanal, o uso das vazantes cultivadas nas margens do rio, o trabalho coletivo que estrutura modos de vida e combinam o saber local frente ao forte vínculo simbólico e material emanado pelas águas. O rio não é apenas recurso econômico: é também uma entidade moral e narrativa, a partir do qual se constituem mitos, invocam-se promessas e se produzem memórias àqueles que dele dependem, seja nos tempos de enchentes ou de grandes estiagens. Mesmo diante das transformações trazidas por barragens, projetos de irrigação e migrações, as comunidades ribeirinhas mantêm redes de parentesco, reciprocidades e devoções que sustentam uma identidade profundamente vinculada ao ritmo das cheias e das vazantes do São Francisco.

As formas de religiosidade popular, assumidas do ponto de vista nativo sob os termos não convictos de um “catolicismo”, se expressam, na maior parte das vezes, por meio de práticas que são alheias aos sacramentos da Igreja. Amalgamando influências de matrizes religiosas afro-indígenas, junto a formas particulares de devoção que se valem de promessas, sacrifícios, penitências e peregrinações, o produto dessa coexistência é a expressividade singular de uma forma religiosa própria¹⁵. É somente por meio dela que Deus, Santos, Entidades, Anjos e Diabos fazem parte da vida ordinária e extraordinária dos seus habitantes. Dado esse contexto, é de se esperar que, ao mesmo tempo em que certos devotos recorrem a santos para obtenção de suas *graças*, outros recorrem a diabos e outras entidades em busca de *vantagens*. Dilemas de ordem moral sobre desobediência, vaidade, *influência* e prosperidade integram a gramática dos *pactos* na região. Esses, aliás, são mais comuns e menos excepcionais em comparação aos contextos investigados por Michael Taussig. No norte de Minas Gerais o *pacto* não é apenas um tema fantástico, como registrado por folcloristas (Ambrósio, 2015), mas um dispositivo narrativo que traduz tensões, competições, ciúmes, estigmas e suspeitas em torno daqueles que são associados a tal prática.

Sendo um tema tenso, voltado para a seriedade, e de difícil acesso, é de se esperar que os antropólogos que lidaram com *pactos* na região tenham encontrado certas barreiras de acesso às narrativas em campo – tal como ocorreu com Taussig. Aliás, se há algo de comum entre os três antropólogos citados que fizeram pesquisa sobre o tema no norte de Minas Gerais, está o fato de que todos eles – ou nós – se valem teoricamente da etnografia de Taussig, e identificam nela, em que pese divergências interpretativas, uma obra precursora. Em se tratando de contextos distintos, nota-se que as motivações, os sacrifícios e até mesmo os Diabos são diferentes. Se a etnografia não funciona como uma receita ou um modelo aplicável, é de se imaginar que as dificuldades enfrentadas por Taussig não seriam reproduzidas em escala semelhante no contexto norte-mineiro. No entanto, novas dificuldades e novos empecilhos são gerados, pois, na Bolívia, na Colômbia, ou no Brasil, o pacto ainda é um tema semi-interdito¹⁶ e, portanto, as formas de acesso, num lugar ou noutro, permanecem complexas.

Luzimar Pereira, por exemplo, refletiu sobre o tom sensível e semi-interdito dos *pactos*. Ele afirmou que as narrativas são contadas como quase segredos e

¹⁵ Aqui, com essa afirmação, antecipo uma reflexão em desenvolvimento junto ao antropólogo Wagner Neves Diniz Chaves, na qual temos nos posicionado contrariamente à clássica noção de “catolicismo popular” e seus derivados, como “catolicismo rústico”, “catolicismo doméstico”, “catolicismo sertanejo”, entre outros. Nossa hipótese é a de que esses termos contribuem menos para uma definição de determinada expressão religiosa, e mais para um enquadramento à partir do qual possibilita-se que ela seja concebida com determinações apriorísticas. Possivelmente essa reflexão produzirá, em momento oportuno, um artigo que justifique esta embrionária conclusão.

¹⁶ Penso a noção de “interdito” menos por meio de uma regra universal, tal como concebeu Lévi-Strauss (1949), e mais por uma categoria que expressa maior dinamicidade, que pode ser flexibilizado conforme o contexto social, e que seja capaz de construir gradientes de proximidade e distância, como aparece em Leach (2021).

[...] exigem a atenção redobrada da pequena audiência, antes de suscitarem alguns debates morais e religiosos. O assunto é delicado. Articulado a acusações veladas, reputações em risco e tabus religiosos, ele permanece como uma ameaça surda, imperceptível (Pereira, 2012, p. 1048).

Wagner Chaves (2020, p. 86), por sua vez, afirma que interpretar o mundo dos *pactos* é se mover “no terreno escorregadio das veredas”, dadas as dificuldades deste solo traiçoeiro, e deste assunto espinhoso. Há uma barreira quase intransponível que é acessar o *pacto* pelo próprio agente que supostamente o fez, afinal, é contraintuitivo que um pactário assuma, para si e para outrem, a consumação de um ato semi-interdito¹⁷. No entanto, não é tão difícil acessar *pactos* através da voz de terceiros. Como afirma Chaves (2020, p. 88), “[...] nenhum violeiro afirmou que ele próprio tocava *por parte*”, mas todos se lembram de alguma pessoa – geralmente violeiros velhos e já falecidos ou que moram em locais distantes – que já *tomaram parte*”.

Na primeira vez que me interessei pelo tema, eu estava munido das informações e das dificuldades dos autores precedentes. Eu sabia que não deveria tocar imediatamente no assunto “Diabo”, o que poderia gerar uma repulsa do interlocutor ou até mesmo a interrupção da conversa. No entanto, em determinados momentos, o diálogo era conduzido naturalmente de modo a orbitar o assunto sem que eu interpusesse o tema de maneira arbitrária. Eu sabia que o assunto *pacto* surgiria de forma espontânea, pois transitávamos em um campo semântico no qual ele se inseria. Na maior parte das vezes em que acessei discursos sobre *pactos* por prosperidade, falávamos antes dos enriquecimentos repentinos, dos *causos* de assombrações e de histórias de fazendeiros e empresários que, após suas mortes, haviam perdido todos os seus *ganhos*. Era comum, no decorrer destes assuntos, que os interlocutores adentrassem ao tema dos *pactos* sem que eu os indagasse. Nesse momento, ouvi frases como: “*e dizem que tem gente que toma parte com o Diabo, né?*”, ou “*o povo conta que ele perdeu tudo pois o Diabo tirou*”. Somente a partir do momento em que algum interlocutor anunciava o assunto é que eu me sentia convidado a finalmente adentrar cada detalhe e cada minúcia de como se *toma parte* com o Diabo. A partir daí, não tardava para que a prosa chegasse nas *receitas* de *pacto*, nos espaços limítrofes em que são feitos, e, por fim, nas tensões que integram os circuitos de acusações e reputações que se criam por meio dele. Um tema mediado por interdições, defendendo, não pode ser acessado sem o devido cuidado.

Em comparação com os contextos analisados por Taussig, uma primeira distinção parece se evidenciar em torno das circulações das narrativas. Por um lado, o discurso secundário, ou seja, aquele que é obtido por meio de um mediador, é de fácil acesso no norte de Minas Gerais. Não estou convencido de que esse tipo de discurso seja tão incomum na Bolívia e na Colômbia, embora eu não possa especular precisamente sobre um contexto em que não desenvolvi pesquisas. No entanto, independentemente disso, acredito que faltou a Taussig

¹⁷ Uma exceção, embora controversa, é explorada em Álvares (2025).

¹⁸ Em linhas gerais, *tomar parte* é uma expressão local que se refere à forma de consumação de *pactos*. Sentenças como “João fez *pacto* com o Diabo”, embora não sejam excepcionais, são incomuns. Já expressões como “João *tomou parte* com o Diabo” são mais usuais entre as narrativas acerca de pactários. Pereira (2012) afirma que a noção de “parte” significa um tipo de contrato no qual seus participantes são entendidos como as metades de um todo. No entanto, interpreto que a noção de “parte” também pode ser motivada pelas dinâmicas de parentesco. É comum no interior de Minas Gerais a indagação “*da parte* de quem?” para se referir aos vínculos de ascendência do ego. Assim, interpreto que, ao *tomar parte*, é como se pactário fosse incorporado à genealogia do Diabo – e não espontaneamente, algumas das *receitas* de *pactos* pressupõem que o acordo seja selado com “sangue”.

analisar as formas narrativas através das quais os *pactos* são ditos e expressos, ainda que por terceiros. Para citar um autor que tanto o inspirou, eu diria que Taussig foi um pouco negligente com as “formas artesanais de comunicação” (Benjamin, 1987, p. 205). Tão importante quanto “o que” se diz é o “como” se diz. Se nosso autor não acessou narrativas primárias, e também não detalhou a única narrativa secundária que afirma ter tido acesso, é impossível propor uma análise alternativa acerca das práticas discursivas das narrativas locais sobre *pactos* na Bolívia e na Colômbia a partir de dados originais de Taussig. Com isso, quero dizer que a exposição de “*The Devil and Commodity Fetishism in South America*” não dá margem à reinterpretção de terceiros, o que favorece a “autoridade” do autor.

No contexto norte-mineiro, no entanto, muitos são os exemplos possíveis de análise. Abaixo, transcrevo três narrativas distintas sobre *receitas de pacto*, que expressam, a saber, “formas de fazer”. As narrativas serão sucedidas do nome do interlocutor, da cidade em que foi identificada, do ano de coleta e, se for o caso, da citação bibliográfica.

O povo falava. Diz que guardava numa garrafa [um] famaliá. O famaliá fazia tudo que ele quisesse. [...] Daqui um pouco, ele [o fazendeiro] ficou grande demais. Comprava terra, ganhava dinheiro de usura... Ia buscar o gado de quem não podia pagar. Mandava bater. Diz que matava, não sei...[...]. [Mas] quem passasse na frente [da casa do fazendeiro] ouvia o barulho. Batia muito nele [no fazendeiro]. Daqui um pouco [ele] aparecia machucado. “Ah, nada, não”. Era o famaliá [que batia]. Às vez, ele mandava os empregado dele [fazendeiro] pra ir apanhá no lugar dele (Basílio; Urucuia, 2009 *apud* Pereira, 2012, p. 1053).

Dizem que você tem que ir na encruzilhada ou debaixo duma gameleira à meia noite na sexta-feira da paixão, e que você tem que chamar por ele três vezes. O povo fala cada coisa... *Diz que* se ele não aparecer é porquê ainda não chegou a sua hora. Mas pode ser que ele apareça de um dos lados. *Diz que* ele é um homem alto, bem vestido e de cara séria. Aí pra *tomar parte* você tem que pedir a ele o que você quer, né? Aí diz que ele vai apertar a mão dele ou ele vai tirar uma gota do seu sangue. Dali em diante você começa a ganhar dinheiro... [Pausa]. Mas esse *ganho* não convém não pois é amaldiçoado (Nicanor, São Romão, 2021).

O povo conta muita história... *dizem que* tem banheiro lá que aparece gente chorando... o povo conta essas histórias. Meu cunhado que mora fora, só hospedava lá. Mesmo com o hotel em decadência, a gente zuava e dizia ‘moço, só você que hospeda lá’. O hotel entrou em decadência e ele tava vivo. A história de Sr. Alberto é essa, *diz que* ele deu a alma pro Diabo em troca de dinheiro. Ele deve ter ido em algum lugar... (Edmilson; Januária, 2024 *apud* Álvares, 2025, p. 214).

A rigor, o *pacto* é uma dinâmica própria de construção de vínculos, e também por isso, de construção de identidades e reputações. Por isso eles são também “modos de dizer”, e não apenas formas de prosperar ou de *afamar*. Os signos da reputação no norte de Minas Gerais se expressam também por meio do não dito – ou, pelo menos, daquilo que é dito, mas não em voz alta. Revelam-se nos olhares, no cochicho, nos sussurros, nos gestos, nas conversas íntimas e nas *fofocas*. Em razão da recorrência, identifiquei uma espécie de técnica narrativa oral, de origem nativa – embora não se restrinja somente a esse contexto – a qual tenho chamado de “dispositivo *diz que* – ou *dizem que*”. Note que em todas as narrativas acima elencadas, os interlocutores se utilizaram de tal recurso. Esse dispositivo se converte em uma forma não comprometedora, àquele que narra, de indicar a autoria de algum ato socialmente condenável à outra pessoa, nunca a si. Parte-se do pressuposto de verdade a uma prática que,

dizem que ocorreu, embora não se possa afirmar com clareza quem foi que disse. Sendo assim, por meio de suas narrativas, os sujeitos se afastam da responsabilidade de acusador – pois é sempre o “outro”, não “eu” quem faz algo – ao mesmo tempo em que apontam caminhos para que sejam identificados aqueles que são responsáveis pela utilização de um recurso moralmente inaceitável. O não dizer, por parte de quem narra, pode ser motivado tanto por um receio frente a quem produziu o ato, quanto pela constatação de um dilema abstrato não identificável que passa a compor aquele cotidiano. Isso institui, curiosamente, narrativas que são ao mesmo tempo detalhadas e evasivas, pois prioriza-se a minúcia do ocorrido, sem que sejam expressas as evidências que perfazem sua origem. Variações do *dizem que*, expressas nas narrativas acima, podem ser observadas em expressões similares como “o povo fala” ou “o povo conta”, afinal, produzem efeitos semelhantes.

Taussig parece não ter dado a devida importância a esse tipo de narrativa, e quando alguma fala direta dos interlocutores aparece em seu trabalho, trata-se de citações dos dados etnográficos de June Nash (Taussig, 2010, p. 149, 208, 225). Aliás, é nesses momentos que, como leitor e intérprete, acredito residir a riqueza etnográfica do texto – que, associada ao rico compilado de dados historiográficos, e amparada por uma refinada análise teórica, é o que alça a obra de Taussig a um lugar de importância na Antropologia do século XX. Se o estatuto etnográfico do autor é frágil, as considerações de ordem teórica são, por outro lado, convincentes. É verdade que o “fetichismo da mercadoria” não pode ser entendido como uma ancoragem teórica definitiva através da qual os *pactos* podem ser analisados. Também por isso, ainda com Marx, proponho, na interpretação dos *pactos* norte-mineiros, um deslocamento que vai do “fetichismo da mercadoria” à “acumulação originária de capital”¹⁹.

6 Do “fetichismo da mercadoria” à “acumulação originária de capital”

Não pode ser considerada mera coincidência o fato de que diversos antropólogos recorreram a categorias do pensamento de Karl Marx para compreenderem as dinâmicas de *pactos* com Diabos em diferentes contextos etnográficos. No meio rural da América Central, o *pacto* foi explicado como recurso frente à ausência de expectativas de prosperidade (Jansen; Roquas, 2004). Já nos Andes equatorianos, esteve ligado a uma “ideologia fortalecedora de resistência contra interpretações e definições do ‘real’, semelhante a formas cotidianas de resistência camponesa” (Crain, 1991, p. 68), posição que dialoga com o argumento que entende o *pacto* demoníaco como “a arma dos fracos” (Scott, 1985). Mesmo Nash (1972) já havia recorrido a Marx e às contradições das relações de trabalho para compreender os *pactos* na América do Sul. Nessa fase argumentativa, não é sequer necessário lembrar que a etnografia empreendida por Michael Taussig (2010), analisada neste artigo, se ampara na noção de “fetichismo da mercadoria”, expressa tão logo no primeiro capítulo de “O Capital”.

¹⁹ Existem discussões sobre a tradução mais adequada para “*Ursprüngliche Akkumulation*”, termo utilizado por Marx em “O Capital”. Muitas traduções, ao ressaltar o caráter primevo desse tipo de acumulação, optam por traduzi-la como “acumulação primitiva”. É necessário lembrar, no entanto, que no primeiro parágrafo do capítulo 24 de O Capital, Marx se utiliza do mito originário da tradição judaico-cristã como alusão ao tipo de acumulação descrito no texto. Assim, utilizar a expressão “acumulação primitiva” como tradução a “*Ursprüngliche Akkumulation*”, acredito, faz tão pouco sentido quanto falar de um “pecado primitivo” em alusão à imagem da Serpente seduzindo Eva a morder o fruto proibido. Considerando que as múltiplas expressões deste mito bíblico são conhecidas pelo enunciado de “pecado original”, optei, no presente texto, pela utilização da expressão “acumulação originária”.

O processo segundo o qual a relação entre pessoas aparece como relações entre coisas, tornou-se uma das dinâmicas do capital mais conhecidas e estudadas pela tradição marxista. As associações “antropológicas”, digamos assim, da categoria de “fetichismo da mercadoria” são frutíferas, afinal, foi o próprio Marx que se utilizou de *Du culte des dieux fétiches*, de Charles De Brosses, e “na região nebulosa do mundo religioso” (Marx, 2013, p. 206) para adaptação do termo a outro contexto e por outra motivação. Reivindicado pela antropologia De Brosses e sua noção de “fetiche” tiveram uma relativa vida útil. Em sua conceituação original, ele situou a noção de fetiche como uma prática acionada por povos africanos, no entanto, reconheceu a potência do termo e extrapolou os limites geográficos de seu uso, admitindo sua utilidade “[...] para falar de qualquer outra nação nas quais os objetos de culto são os animais, ou os seres inanimados, que se divinizam” (De Brosses, 2010, p. 69). Marx percebeu que em sociabilidades capitalistas, havia uma lógica subjacente comum ao uso originário do termo: de um lado há o contexto religioso através do qual certos objetos adquirem poderes próprios – ou se “divinizam”, nos termos de De Brosses –; por outro, as mercadorias nas sociabilidades capitalistas escondem as relações sociais que as produzem e passam a dominar a percepção da realidade de seus consumidores²⁰. É devido a esse estranhamento [*Entfremdung*] das relações de produção, circulação e distribuição no modo de produção capitalista, que as mercadorias parecem ir sozinhas às prateleiras dos mercados.

Em “*The Devil and Commodity Fetishism in South America*”, Taussig retoma a categoria de “fetichismo da mercadoria” a partir de Marx para interpretar os pactos com o Diabo como uma forma de compreensão crítica do capitalismo: longe de serem crenças irracionais, eles tornam visíveis aquilo que o fetichismo oculta. Ao mesmo tempo, expressam a percepção de que o enriquecimento desvinculado de relações sociais e morais é suspeito ou perigoso, dramatizando a inversão central descrita por Marx – na qual a vida humana se esgota enquanto o dinheiro parece ganhar autonomia. “*The fetishization of evil, in the image of the devil*”, diz Taussig (2010b, p. xvi) “[...] is an image which mediates the conflict between precapitalist and capitalist modes of objectifying the human condition”²¹. Assim, o pacto traduz o capitalismo em termos cosmológicos locais, funcionando como uma linguagem moral e crítica que revela a transformação da vida em valor econômico. A base teórica da obra de Taussig, que “[...] transmuta a noção marxista de fetichismo da mercadoria de modo a captar [a] dimensão cultural da acumulação [...], o *potlatch* moderno [...]”, segundo Mauro W. B. Almeida (1988, p. 158), é uma das maiores virtudes do autor.

Na análise sobre o pacto com diabos por prosperidade no Norte de Minas Gerais, recorri não ao fetichismo da mercadoria, como fez Taussig, mas sim à chamada “acumulação originária”, conforme expressa pelo capítulo 24 de “*O Capital*”. Não o fiz, contudo, como um modelo analítico, pois defendo que as categorias, para Marx, expressam “formas de ser, determinações de existência” (Marx, 2011, p. 59), e portanto, são formas movidas e moventes da própria matéria, o que faz com que a categoria supere uma apreensão caótica, desordenada do todo (Lukács, 1979, p. 25). Me interessa menos pensar a expansão do capital analisado por Marx como uma chave interpretativa do contexto norte-mineiro, e mais, como

²⁰ Para uma boa discussão conceitual sobre as variações de fetiche – seja religiosa, econômica ou sexual – conferir Pires (2014).

²¹ “A fetichização do mal na figura do diabo é uma imagem mediadora do conflito entre os modos pré-capitalistas e capitalistas de objetivar a condição humana”.

se conformou a expansão do capital nessa região a partir de sua historiografia local, alocando o *pacto* como um produto dessas transformações sociais. Ou seja, a etnografia – e nesse caso, também a historiografia – não se dissolvem pela teoria, e sim, são dela indissociáveis.

As transformações trazidas pela expansão do capital e a chegada de investidores externos no norte de Minas Gerais intensificaram a percepção de que o dinheiro pode ter uma origem “obscura” ou perigosa, especialmente quando desvinculado do trabalho reconhecidamente coletivo. Esse período liminar, digamos assim, tem seu marco entre o fim do século XIX e a primeira metade do século XX. O que fundamenta esse momento é a abertura econômica provocada pela navegação fluvial e pelas redes comerciais que foram abertas em razão do uso comercial das águas do Rio São Francisco. A navegação a vapor foi o principal agente técnico dessa transformação, pois possibilitou a integração da região a circuitos mais extensos de mercado, conectando o norte de Minas Gerais a regiões prósperas do Nordeste (Lins, 1983; Rocha, 1940). Após a década de 1930, há o aumento exponencial do fluxo migratório de famílias abastadas do Nordeste para o Norte de Minas Gerais. Essas famílias, que se refugiavam da seca e do cangaço, foram responsáveis pela diversificação da economia local e pela complexificação das cosmologias já estabelecidas (Álvares, 2025). É nesse contexto histórico que surgem elites mercantis, casas comerciais, expansão do comércio de gado, adesão de maquinários mais tecnológicos, entre outras mudanças que impactaram a economia local. Essas transformações também reorganizaram as relações de trabalho, e permitiram a convivência entre formas endógenas e exógenas de produção. Com isso, não houve uma substituição imediata de um sistema produtivo a outro, e sim, a hibridação entre diferentes modos de vida, o que nos aproxima da metáfora utilizada pelo sociólogo Francisco de Oliveira (2003) para caracterizar a formação econômica e social brasileira, a saber, sob a forma de um “ornitorrinco”²². O Diabo funciona, nesse contexto, como um mediador ambíguo das transformações sociais. Os *pactos* não apenas atualizam um repertório devocional, mas operam como reação às mudanças econômicas e às fraturas sociais que historicamente atravessaram as margens do Rio São Francisco. Embora o contexto tenha suas particularidades, ele não é externo às transformações econômicas que ocorreram em outros graus de abstração. É diante disso que o entendimento da expansão capitalista, bem como da acumulação originária de capital, tornam-se necessários.

O processo de divórcio do trabalhador de seus meios de vida, e a consequente conversão deste em assalariado, representa o que Marx chamou de “expropriação originária”, a base para a existência e subsistência do capitalismo. Assim, “[...] a relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho” (Marx, 2015, p. 961), de modo que se perde o cordão umbilical que vincula o trabalhador ao processo e ao produto de seu trabalho, implicando que ele perca de vista a totalidade processual de conformação de um simples item que produz. Por isso muitos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, entre outras comunidades tradicionais e originárias, quando impactadas pelas intempéries do capitalismo, são despedidos de sua coletividade, e aquele trabalho anteriormente exercido de modo comunitário, que produz uma conexão íntima com o trabalhador, torna-se

²² Assim como animal mistura traços incongruentes – um mamífero ovíparo, com bico de pato e características reptilianas –, as formações econômica e social do Brasil combinou elementos modernos e arcaicos, de modo a fazer coexistir formas capitalistas estruturadas junto a relações de trabalho precárias, informais e tradicionais. Não se restringindo a um tempo histórico determinado, mas a um traço contínuo da historiografia brasileira, a atualidade do “ornitorrinco”, nas palavras de Francisco de Oliveira (2003, p. 150), “[...] é isso: não há possibilidade de permanecer como subdesenvolvido [...]; não há possibilidade de avançar [...]. Restam apenas as ‘acumulações primitivas’, tais como as privatizações propiciaram: mas agora com o domínio do capital financeiro, elas são apenas transferências de patrimônio, não são, propriamente falando, ‘acumulação’”.

mediado e estranhado, pois seus membros, individualmente, convertem-se em “trabalhadores abstratos”. Tal concepção dialoga com as consequências do “sistema de *plantation*” (Heredia; Palmeira; Leite Lopes, 2010) que supõe, para seu desenvolvimento e expansão, a interrupção de recursos, excluindo a existência de um campesinato livre.

Essa interferência não atinge somente a dimensão material, mas também a subjetiva dos povos afetados. A consequência do processo de acumulação originária de capital se manifesta, portanto, por meio da emergência de um “sistema unificado de produção simbólica” (Canclini, 1993). No entanto, essa narrativa não pode assumir somente uma condição fatalista em relação ao destino desses povos e comunidades, especialmente no norte de Minas Gerais, cuja confrontação com o dito “moderno” modificou, consideravelmente, as formas de sociabilidade ali existentes. Mais do que pensar em como a expansão capitalista suprime as formas tradicionais de vida, talvez seja necessário pensar em como essas formas têm interferido nessa expansão do capital. É esse o convite feito por Marshall Sahlins (2000) em seu ensaio contra a retórica do “pessimismo sentimental”, que nada mais é que uma sensação criadora de um laço argumentativo que reproduz um lócus de passividade aos habituais interlocutores do trabalho de campo antropológico²³. Quando o vetor de análise se inverte, a agência “subverte”, permitindo a ampliação das possibilidades interpretativas.

Por óbvio, seria absurdo negar o potencial destrutivo do processo de acumulação originária de capital e a consequente emergência dos trabalhadores assalariados. O norte de Minas Gerais passa, no momento de escrita deste artigo, por uma série de conflitos sociotécnicos: ameaça a povos geraizeiros de Grão Mogol e Salinas em razão da mineração predatória; contendas entre povos quilombolas de Januária e grandes proprietários de terra; imposições da monocultura do eucalipto frente às sociabilidades de povos e comunidades tradicionais de Josenópolis e Padre Carvalho, entre tantos outros. Nada disso deve ser desconsiderado²⁴, mas respondendo à exigência antropológica de compreender a forma como tais interlocutores concebem suas relações, talvez seja prudente investigar também o repertório reativo desses povos diante da modernidade capitalista que os atinge. As estratégias de enfrentamento às expressões contemporâneas do capitalismo ainda estão para ser escritas. Historicamente, no entanto, pode-se interpretar que o *pacto* foi uma dentre outras respostas a essa expansão, em especial na primeira metade do século XX, embora não tenha sido necessariamente uma resposta revolucionária.

A emergência de antagonismos de classes no norte de Minas Gerais, provocados pelo enriquecimento de certa parcela da população normalmente advinda de uma origem comum, provocou também antagonismos culturais e cosmológicos. Há uma clássica teorização antropológica ambientada em contextos de campesinato que pode ajudar, em certa medida, a compreender as dinâmicas que provocam esta cisão: a chamada “imagem do bem limitado” de George Foster (1965), que pressupõe que terra, riqueza, saúde, amizade, amor, honra, *status*, respeito, influência, entre outras dimensões da vida humana, existem em quantidade finita, são escassas e não se ampliam de maneira óbvia e imediata em relação ao aumento de suas quantidades disponíveis. Parte-se, portanto, do entendimento de que há certa harmonia social no interior dessas sociabilidades, e quando um indivíduo enriquece de maneira desmedida

²³ Uma discussão contemporânea que tem privilegiado a imprevisibilidade nos “escombros produzidos pelo capitalismo”, pode ser analisada em Tsing (2019).

²⁴ E talvez valha a pena mencionar que o autor deste trabalho possui uma atuação paralela, de forma gratuita, e a pedido de povos e comunidades da região, na elaboração de laudos antropológicos que servem justamente como instrumento de luta e defesa em relação às ameaças sofridas.

em relação aos demais, ultrapassando o padrão do “bem limitado” esperado, essa mudança de *status* exige alguma explicação, e nem todo esclarecimento é recebido de modo convincente e com ares de parcimoniosidade – em muitos casos, esse enriquecimento é associado a meios ocultos, e dentre estes, o pacto com o Diabo ocupa um lugar de recorrência quando nos situamos localmente no Norte de Minas Gerais.

A conotação negativa usualmente associada a esse enriquecimento é um convite a se pensar que o progresso individual é visto como uma ameaça à estabilidade comunitária – lembrando que a noção de “comunidade” aqui se vale de uma ideia pautada na tríade “reputação, localidade e parentesco”, servindo de referência para uma rede mais ampla que abrange todas as possibilidades extralocais de lugares social e moralmente significativos (Comerford, 2014, p. 22). O que minhas pesquisas etnográficas na região demonstraram é que as narrativas de *pactos* com Diabos produzem um circuito de relações que, pelo menos desde a década de 1940, dissocia duas categorias centrais: as de *forasteiros* e *nativos*. Historicamente, o enriquecimento desmedido esteve associado a pessoas que integram a primeira dessas categorias, *forasteiros*, indivíduos pertencentes a famílias abastadas que migraram de cidades nordestinas para investirem na região. Por outro lado, aqueles que acusam os prósperos de pactários são advindos da segunda categoria, os chamados *nativos*, povos pertencentes a populações tradicionais – quilombolas, vazanteiros e pescadores artesanais, em especial – que há séculos produzem e se reproduzem no território. Mesmo com o acentuamento das divisões de classe, é comum que os povos associados a essas categorias distintas convivam mutuamente, afinal, na medida em que ocorre a ascensão dos *forasteiros*, muitos dos *nativos* passam a trabalhar para os mesmos, prestando serviços periódicos ou até mesmo se tornando fornecedores – de peixes, hortaliças e outros alimentos – de seus empreendimentos.

A resistência em relação ao enriquecimento dos *forasteiros*, no entanto, toma um caminho distinto, e pode ser explicada à luz do que Jean Comaroff e John Comaroff (1999) denominaram de “*Economias Ocultas*”. Permeados por uma interação dialética entre global/local e aqui/agora, e amparados por suas observações etnográficas²⁵, Jean e John Comaroff sugerem esse conceito para identificar uma série de fenômenos sobrenaturais imanentes a períodos liminares de sociabilidades emergentes e disjuntivas, normalmente vinculados às dimensões do trabalho. “*Economias Ocultas*” foi definido como “in the deployment, real or imagined, of magical means for material ends”²⁶ (Comaroff; Comaroff, 1999, p. 279). A literatura a posteriori enfatiza que, por “mágicos”, os autores referem-se a todos os circuitos de relações sobrenaturais através das quais os processos de enriquecimento são associados, inclusive dinâmicas de *pacto* com o Diabo (Pires; Mello; Strange, 2018). Isso seria um produto de características integrais do capitalismo a partir das quais é possível notar o encontro entre a esperança e a desesperança, a utilidade e a futilidade, a promessa e suas perversões, e de modo adequado ao trabalho aqui apresentado, às antinomias e contradições do “moderno” (Comaroff; Comaroff, 1999). As raízes desses fenômenos não seriam encontradas simplesmente na pobreza ou na privação material, e sim, em duas fontes de explicações distintas, embora convergentes: a primeira, na percepção de que os misteriosos mecanismos do mercado detêm a chave para riquezas até então inimagináveis; a

²⁵ Embora a noção de “*Economias Ocultas*”, elaborada pelos Comaroff, tenha alguma validade teórica, as bases etnográficas à partir da qual essas “economias” emergiram, a saber, na África do Sul pós-colonial, são também questionáveis. A crítica aos limites etnográficos de Jean e John Comaroff, um exercício semelhante a este, tem sido empenhada por João de Regina Máris Cassalho, Zacarias Milisse Tsambe, e pelo autor do presente artigo, e possivelmente produzirá, no futuro, uma investigação à parte.

²⁶ “[...] a implementação, real ou imaginária, de meios mágicos para fins materiais” (Tradução livre do autor).

segunda, pela sensação de uma parcela da população de ter sido deixada de fora dessa crescente promessa de prosperidade.

Mesmo desconfiados, os *nativos* vislumbraram que a chegada da modernidade no Norte de Minas Gerais, especialmente na segunda metade do século XX, significaria a realização de uma vida na qual todos pudessem ser livres para especular, consumir, acumular e satisfazer os seus desejos. Mas o que se viu, para a maior parte deles, foi a frustração de expectativas em relação às pretensas promessas. O mito de origem dos *forasteiros* também se ancorava por promessas semelhantes, mesmo que fossem provenientes de um histórico familiar distinto dos *nativos*. A retirada de seus locais de origem, especialmente no Nordeste, se amparou na busca, em território mineiro, por uma vida de maiores possibilidades mercantis. Ao passo em que os *nativos* eram tidos como mais “conformados” frente à sua situação econômica, a mudança dos *forasteiros* implicava justamente no desejo a médio e longo prazo de ascensão social e transformação de seus meios de vida. Por isso as disjunções sociais provocadas pelo enriquecimento repentino desses convidavam aqueles a buscarem respostas nos meios ocultos, como *pactos*, *feitiços*, *bruxaria* e outros meios possíveis de “atalhar” o caminho socialmente ético da prosperidade, a saber, por meio do trabalho árduo.

Fazer um *pacto* pela prosperidade de um empreendimento é um exemplo não de uma reprodução extensiva do capitalismo, mas, antes, de uma reação a ele – ainda que, contraditoriamente, o produto deste ato seja a prosperidade financeira. Aqui, me refiro menos aos agentes das *invocações* de *pactos* e mais à forma socialmente instituída de como suas práticas são concebidas. Tornar-se próspero no interior de um circuito que convida à estagnação, ou aos limites dos “bens limitados”, como sugere Foster, é o reflexo da impossibilidade de ascensão social por meio do trabalho, ou, no caso desta, a impossibilidade de ser aceito socialmente em razão da sua ascensão. Deslocar a dimensão fatalista da análise, e compreender o *pacto* como uma forma que integra o repertório desses povos contra a expansão capitalista, não deve ser compreendido, inversamente, como uma espécie de “otimismo sentimental”, o que, segundo Sahlins (2000), ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou. Trata-se, ao contrário, de priorizar uma reflexão que lide com a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso de sociabilidades que souberam extrair, por meio de seus próprios atos, suas presentes condições de existência.

Se essa reação implica a busca da prosperidade através dos negócios, vale compreender as especificidades das relações nativamente instituídas e, além disso, em que medida o desejo por enriquecimento está aliado aos ditames do capitalismo. No entanto, se a busca por melhores condições de vida e subsistência exige a consumação de *pactos* com diabos, talvez isso revele a impossibilidade de ascensão social no interior do modo de produção capitalista, o que provoca, colateralmente, a sensação de impotência daqueles que nele subsistem, bem como a própria falência deste sistema produtivo. O Diabo, nesse sentido, é um mediador das contradições do capital, e emerge quando tão logo esse modo de produção se expande. Os povos do norte de Minas Gerais, neste momento, têm vivenciado uma espécie de “expansão 2.0” com a chegada das grandes redes internacionais de negócios, tanto no atacado quanto no varejo. Se por um lado a dinâmica do capital se atualiza constantemente, a gramática reativa a essa dinâmica também há de se atualizar. Se novos Diabos virão à tona, não sabemos, mas nota-se que está em curso uma reconfiguração das categorias *nativo* e *forasteiro*, justamente pela chegada de novos “*forasteiros*”, que possuem princípios e cosmologias ainda mais exógenos que os primeiros, o que

tem provocado, inversamente, o estreitamento de vínculos entre os antigos grupos dissociativos locais. A soma dos antigos nativos e forasteiros produziu uma nova versão de “nativos”; ao passo que a chegada das grandes redes de mercado resultou em novos *forasteiros*, ainda que “fantasmas”, dado o alto grau de estranhamento a um cenário instituído com a presença de empresários e investidores que os novos *nativos* sequer sabem quem são. Tendo apresentado uma breve síntese sobre os *pactos com o Diabo* motivados por prosperidade financeira no norte de Minas Gerais (Álvares, 2025), em comparação e contraposição com o contexto analisado por Michael Taussig, seguem-se, finalmente, as considerações finais.

7 Considerações Finais

Marx ainda é um autor em disputa, e seus usos e apropriações na Antropologia ora fenecem, ora se renovam. Quando escrevo esse artigo, estamos a quase 50 anos do aniversário de publicação da importante obra *“The Devil and Commodity Fetishism in South America”*. Minhas críticas aos limites teóricos e principalmente etnográficos de Taussig, a rigor, demonstram menos as fragilidades de sua etnografia, e mais a sua vitalidade. Um livro que resiste a quase 50 anos de crítica, mantém-se presente nos programas disciplinares, e cujas passagens ainda possuem vida na saliva de professores, precisa ser respeitado. Na década de 80, antropólogos eruditos e qualificados, como Eric Wolf e Sidney Mintz, já criticavam as interpretações de Michael Taussig acerca do “fetichismo da mercadoria” de Marx. Na ocasião, aliás, argumentaram que Taussig “[...] talvez não tenha lido a Parte VII da mesma obra de Marx, intitulada A Acumulação do Capital” (Mintz; Wolf, 1989, p. 30). No fim das contas, acredito que essa crítica é acertada, pois afora sua interpretação particular do “fetichismo da mercadoria”, Taussig não demonstra muito traquejo frente aos outros movimentos de abstração expostos por Marx em sua explicação exegética da relação de capital. Mas não posso deixar de olhar meu empreendimento crítico com certa ironia, pois décadas após Mintz e Wolf, ainda insisto que seria mais produtivo que Taussig analisasse os *pactos* por meio da “acumulação originária” de Capital, capítulo 24 da *magnum opus* de Marx, que também pertence à mesma “Parte VII” que Mintz e Wolf apontaram falta de leitura de Taussig há quase 40 anos. Ainda vivo enquanto escrevo essas palavras, é improvável que Taussig dê alguma importância ao estado atual do marxismo; é também possível que ele trate como algo insignificante se sua leitura d’*O Capital* está correta ou não; e decerto jamais será afetado pelas críticas destemporais feitas a seu quase cinquentenário trabalho. Mas o marxismo tem dessas: o afã em acertar as contas continuamente com sua própria história – além, é claro, do desejo incessante de limpar o chão para pisar na sala.

Apesar de suas diferenças de origem, de razão de ser, e das distintas políticas subjacentes a cada um desses dois campos, defendo que tanto o Marxismo quanto a Antropologia respondem a uma promessa semelhante: compreender algo pelo que esse algo é. Não se faz uma análise marxista com uma quantidade infinda de citações a Marx, e sim, por meio da capacidade da análise de apreender determinado objeto e/ou fenômeno a partir de suas próprias determinações; já a Antropologia é um campo de conhecimento que se sustenta através de uma relação de alteridade capaz de compreender o outro não por uma caixa de ferramentas analíticas *a priori*, mas antes, em razão dos meios de vida internos ao povo ou grupo estudados, objetivos e subjetivos, munindo-se das categorias nativas como guias da narrativa que compõe a monografia etnográfica. Se essas premissas são verdadeiras, acredito que um trabalho de inspiração marxista

na Antropologia não é aquele que identifica os limiares entre a estrutura e a superestrutura de um povo (Godelier, 1982), nem mesmo aquele que “alarga” conceitos teóricos para se adequarem às realidades estudadas (Meillassoux, 1975). É claro que a tradição teórica que se origina à partir de Marx oferece inspiração significativa para uma análise crítica; da mesma forma, é razoável aos jovens antropólogos irem a campo dotados de ensinamentos clássicos da história do pensamento antropológico em detrimento de fazer *tabula-rasa* do conhecimento que modula este campo disciplinar. Mas a razão última permanece, para ambos, na “coisa em si”. Será que compreender isso é o que significa, enfim, “levar os nativos a sério”?

Referências

- ACOSTA, José de. **The Natural and Moral History of the Indies**. Londres: Hakluyt Society, 1880.
- ALMEIDA, Mauro W. B. “Resenha de: “O Trem Fantasma/A Modernidade na Selva & Shamanism, Colonialism and the Wild Man/A Study in Terror and Healing”. São Paulo: **Lua Nova**, v. 15, out. 1988.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. **Dívidas d'alma**: sensibilidades entre vivos e mortos no sertão do São Francisco. 2023. 167p.. Dissertação (Mestrado – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023).
- ÁLVARES, Lucas Parreira. **Pacto e Promessa no sertão do São Francisco**. 2025. 239p. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.
- AMBRÓSIO, Manoel A. O. Brasil **Interior**: Palestras Populares, Folk-lore das margens do São Francisco. Montes Claros: Editora Unimontes, 2015.
- ASTUTI, Rita. Taking people seriously. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7, n. 1, p. 105-122, 2017.
- BATAILLE, Georges. **The Accursed Share**. Tradução de Robert Hurley. New York: Zone Books, 1988.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BOUCHE, Pierre. **La Côte des Esclaves et le Dahomey**. Paris: Plon, 1885.
- BOWEN, Thomas Jefferson. **Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa**. Charleston, Southern Baptist Publication Society, 1857.
- CABALLERO, I. V. Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 2, p. 382-402, 2019.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Contos tradicionais do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2015.
- CANCLINI, Néstor García. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CARDOSO, Aparecido P. **A Garganta de Minas**: Ensaios de História Regional. Joinville: Clube de Autores, 2022. 368p.
- CASTALDI, Carlo. A aparição do demônio no Catulé. **Tempo Social**, v. 20, p. 305-357, 2008.
- CHAVES, Wagner Neves Diniz. “Tudo é e não é”: paradoxos e antinomias no pensamento de Riobaldo e no imaginário de violeiros do vale do São Francisco, norte de Minas Gerais. **Religião & Sociedade**, v. 40, n. 2, p. 75-98, 2020.
- CLIFFORD, James. On ethnographic authority. **Representations**, n. 2, p. 118-146, 1983.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. **American Ethnologist**, v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.

- COMERFORD, John. Onde está a “comunidade”? conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. **RURIS**, Campinas, p. 22, 2014.
- COPANS, Jean. “Mode de production: formation sociale, ou ethnie? les leçons d’un long silence de l’Anthropologie Marxiste Française”. **Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines**, v. 20, n. 1, p. 74-90, 1986.
- COSTA, João Batista de Almeida. **Mineiros e Baianeiros**: englobamento, exclusão e resistência. Brasília, DF: DAN/UnB, 2003.
- CRAIN, Mary M. Poetics and politics in the Ecuadorean Andes: women’s narratives of death and devil possession. **American Ethnologist**, v. 18, n. 1, p. 67-89, 1991.
- DE BROSSES, Charles. **Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l’ancienne religion de l’Egypte avec la religion actuelle de Nigritie**. Paris: Nabu Press, [1760] 2010.
- DE GÓMORA, Francisco López. **Historia General de las Indias**. Barcelona: Editorial Iberia, 1954.
- DE LEÓN, Antonio García. **Resistencia y Utopía**. México DF: Ediciones Era, 1985.
- EILOLA, Jari. ‘Paholaisen Rakastajattaret, Kolme naista ja heidän tutkimiseen liittyviä ongelmia’. In: OLLI, Matikainen (ed.). **Rikos Historiassa, Jyväskylän Historiallisen Arkisto**. Jyväskylä: 2000. p. 181-228.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Deadly Words**: Witchcraft in the Bocage. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- FEDERICI, Silvia. **Caliban and the Witch**. New York: Autonomedia, 2004.
- FOSTER, George M. Peasant society and the image of limited good. **American Anthropologist**, v. 67, n. 2, p. 293-315, 1965.
- FRIEDMAN, Jonathan. “Marxism, structuralism and vulgar materialism”. **Man**, v. 9, n. 3, p. 444-469, 1974.
- GEERTZ, Clifford. **After the fact**. Harvard University Press, 1995.
- GEERTZ, Clifford. Ethnographic experience and sentimental pessimism: Why culture is not a disappearing object. **Biographies of Scientific Objects**. p. 158-293, 2000.
- GEERTZ, Clifford. **The religion of Java**. University of Chicago press, 1960.
- GODELIER, Maurice. Horizon, trajets marxistes en anthropologie (1). **FeniXX**, 1973.
- GODELIER, Maurice. **La Production des grands hommes**. Paris: Fayard, 1982.
- HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir; LEITE, Sergio Pereira. Sociedade e economia do “agronegócio” no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, p. 159-176, 2010.
- ITABAIANA, Isabela M.; GALIZONI, Flávia M.; RIBEIRO, Áureo E. M. “Caminho das águas: a produção dos brejos e das culturas”. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, 2026 (no prelo).
- JANSEN, Kees; ROQUAS, Esther. Devil Pact Narratives in Rural Central America: Class, Gender and ‘Resistance’. In: JANSEN, Kees; ROQUAS, Esther. **Latin American Peasants**. Routledge, 2004. p. 262-290.
- LEACH, Edmund R. **Rethinking Anthropology**: volume 22. [S.l.]: Routledge, 2021.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército – Editora, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Les structures élémentaires de la parenté**. Paris: PUF, 1949.
- LINS, Wilson. O médio São Francisco: uma sociedade de pastores e guerreiros. **Brasíliana**, 1983.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARTINS, José de Souza. A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. **Tempo Social**, v. 5, p. 1-29, 1993.

- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital**: Livro 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MEILLASSOUX, Claude. **Femmes, Greniers, et Capitaux**. Paris: [s.n.], 1975.
- MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MINTZ, Sidney W.; WOLF, Eric R. Reply to Michael Taussig. **Critique of Anthropology**, v. 9, n. 1, p. 25-31, 1989.
- NADER, Laura. Ethnography as theory. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 1, n. 1, p. 211-219, 2011.
- NASH, June. The devil in Bolivia's nationalized tin mines. **Science & Society**, v. 36, n. 2, p. 221-233, 1972.
- NASH, June. Devils, witches, and sudden death. **Man's Many Ways: The Natural History Reader in Anthropology**, p. 336-350, 1973.
- NASH, June C. **We eat the mines and the mines eat us**: dependency and exploitation in Bolivian tin mines. New York: Columbia University Press, 1993.
- NEVES, Zanoni. **Navegantes da Integração**: os remeiros do rio São Francisco. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista**: o ornitorrinco. [S.l.]: Boitempo Editorial, 2003.
- OLLI, Soili-Maria. The Devil's pact: a male strategy. **Beyond the Witch Trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe**, p. 100-116, 2004.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe**, n. 2, 2008.
- PEREIRA, Luzimar Paulo. As vicissitudes da fama: os dons divinos e os pactos demoníacos entre os tocadores de viola de dez cordas do norte e noroeste mineiro. **Revista de Antropologia**, p. 1047-1083, 2012.
- PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os giros do sagrado**: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. [S.l.]: 7 Letras, 2011.
- PIMENTEL, Altimar. **Estórias do Diabo**: o diabo na criação popular. Brasília, DF: Thesaurus, 1995.
- PIRES, Rogério Brittes W. "Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual". **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 1, p. 347-391, 2014.
- PIRES, Roberto B. W.; STRANGE, Susan E.; MELLO, Marcelo M. The Bakru speaks: Money-making demons and racial stereotypes in Guyana and Suriname. **New West Indian Guide**, v. 92, n. 1-2, p. 1-34, 2018.
- RABELO, Milena dos Reis. **Piagas, bruxedos, gravuras e sons**: uma etnografia da ecologia das práticas dos Paganismos Contemporâneos com o Círculo Piaga no Piauí. 2025. 216p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2025.
- REY, Pierre Philippe. "Class contradiction in lineage societies". **Critique of Anthropology**, v. 4, n. 13-14, p. 41-60, 1979.
- ROCHA, Geraldo. O rio São Francisco: factor precípua da existência do Brasil. **Brasiliana**, 1940.
- ROMERO, Sílvia. **Folclore Brasileiro**: contos populares do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.
- SAHLINS, Marshall. Ethnographic experience and sentimental pessimism: Why culture is not a disappearing object. **Biographies of Scientific Objects**, p. 158-293, 2000.
- STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift**: problems with women and problems with society in Melanesia. California: Univ. of California Press, 1988.
- STRATHERN, Marilyn. **Woman in between**. London and New York: Seminar Press, 1972.

- TAUSSIG, Michael. **Shamanism, colonialism, and the wild man**: A study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- TAUSSIG, Michael. **My Cocaine Museum**. Chicago: University of Chicago Press, [2004] 2009.
- TAUSSIG, Michael. **O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Editora Unesp, 2010a. 385p.
- TAUSSIG, Michael T. **The devil and commodity fetishism in South America**. North Carolina: Univ. of North Carolina Press, 2010b.
- TAUSSIG, Michael. **The Magic of the State**. New York: Routledge, [1997] 2013.
- TAUSSIG, Michael. **Mimese e alteridade**: uma história particular dos sentidos. New York: Routledge, [1992] 2018.
- TAUSSIG, Michael. The rise and fall of Marxist anthropology. **Social Analysis**, n. 21, p. 101-113, 1987.
- TERRAY, Emmanuel. Le marxisme devant les sociétés primitives: deux études. **FeniXX**, 1969.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas Ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília, DF: IEB, 2019.
- TURNER, Victor. Schism and Continuity in an African Society. **Berg Publishers**, 1957.
- TURNER, Victor. **The Ritual Process – Structure and Anti-Structure**. Chicago: Aldine, 1969, 214p.
- VIDAL, A. **Lendas e superstições**: contos populares brasileiros. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1950.
- WALKER, Harry. Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 18, n. 1, p. 140-159, 2012.
- MINTZ, Sidney W.; WOLF, Eric R. Reply to Michael Taussig. **Critique of Anthropology**, v. 9, n. 1, p. 25-31, 1989.
- WORSLEY, Peter. **Marx and Marxism**. [S.l.]: Routledge, 1981.

Lucas P. Álvares

É professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Também é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordena o Laboratório de Etnografia e Crítica (Etc.). Desenvolve pesquisas sobre Teoria Etnográfica, Teoria Antropológica e Antropologia das Culturas Populares. Endereço profissional: Rua Dom Manoel de Medeiros, s/n, Bairro de Dois Irmãos, em Recife (PE). CEP: 52171-900.

E-mail: lucaspereira1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0339-3730>

Como referenciar este artigo:

ÁLVARES, Lucas P. Nos Rastros do Diabo: limites etnográficos na obra de Michael Taussig. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 28, e111153, p. 1-27, 2026.