

Interdependências e interpenetrações civilizatórias: os aromas e sua magia*

Recebido: 29.06.16

Aprovado: 23.09.16

Salette Nery**

Resumo: O objetivo deste trabalho é discutir a construção sócio-histórica do gosto pelo perfume no Brasil – com especial destaque para a Região Nordeste, notadamente a Bahia – a partir das relações de interdependência e interpenetração entre povos no país. À luz das contribuições de Norbert Elias e de Roger Bastide, o fio condutor do debate é a crença no caráter mágico dos cheiros como elemento de articulação entre religiosidades, costumes e povos heterogêneos em contato. Destacam-se a especificidade das figurações em cada região e alguns dos fatores condicionantes das mesmas, bem como os processos de transformação nas figurações ao longo do tempo, bem como o papel que as curas mágicas podem ter tido na modelação do gosto pelo perfumar-se. Deste modo, a sociologia figuracional aparece em sua potencialidade para dar conta de realidades complexas de interpenetração.

Palavras-chave: perfume, cheiro, cura, sociologia figuracional, sociologia das interpenetrações.

Introdução

Brasil foi o maior consumidor mundial de fragrâncias no período de 2010 a 2014, perdendo esse posto em 2015 (agora figura em segundo lugar no *ranking*), em decorrência da crise político-econômica do país (Abihpec, 2016). Ainda assim, conforme dados do *Euromonitor 2015* (2016), o Brasil permanece líder em volume de consumo *per capita* do produto e considera-se a possibilidade de rápida recuperação das vendas. Como compreender esse posto, já que o país não é o mais rico – o que justificaria o acentuado gasto com supérfluos –, tampouco o mais populoso do mundo?

De acordo com os dados apresentados pela Associação Brasileira das Indústrias de Higiene, Perfumaria e Cosméticos (Abihpec, 2015b), os resultados favoráveis do setor no período 2010-2014 estariam relacionados aos seguintes fatores: acesso das classes D e E aos produtos do setor, devido ao aumento da renda; o consumo de produtos com maior valor agregado por parte de integrantes da classe C; a maior participação da mulher no mercado de trabalho; o uso de tecnologia de ponta e o aumento de produtividade, favorecendo os preços do setor; maior lançamento de produtos; aumento da expectativa de vida.

* Este artigo é resultado de estágio pós-doutoral que ora realizo no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Trata-se da continuidade da pesquisa “Perfume: cheiro, civilidade, indústria e afeto: uma perspectiva sociológica”, iniciada em 2013, e que contou, em seu percurso, com auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb) e Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

** Professora de sociologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da (UFRB). Líder do grupo de pesquisa Corpo, Sociabilidades e Expressões Culturais (Eccos/UFRB) e membro do grupo Cultura, Memória e Desenvolvimento

Ainda assim, os dados mais específicos a respeito do mercado de fragrâncias no Brasil chamam a atenção por sua inicial estranheza. A região que mais consome perfumes é a Nordeste, ou seja, aquela que, segundo a Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF 2008-2009), apresentou o menor valor de despesa total média mensal familiar, R\$ 1.700,26, abaixo da média nacional em 35,3% e que, apesar de ter visto crescer sua classe média e seu produto interno bruto (PIB) no período de 2004 a 2013, permaneceu com a renda média familiar mais baixa do Brasil (Maia Jr., 2014). Além disso, quem mais consome perfumes é a chamada classe C, conforme classificação da Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa (Abep), e cerca de 93% do consumo no país é de produtos populares, mais baratos, e nacionais. Na verdade, 60% do mercado está nas mãos de apenas duas empresas: O Boticário e Natura.

Em suma, o Brasil é um dos maiores consumidores mundiais de perfumes para uso pessoal e isso não pode ser explicado a partir de uma concepção de distinção econômica, ou seja, de uma ideia de que os mais ricos usariam seu excedente monetário no consumo de bens supérfluos, como as fragrâncias, para fins de distinção. Além de este não ser o país mais rico, seus maiores consumidores internos igualmente não figuram como os de mais elevada renda. Ao contrário, é a classe C das regiões mais pobres (Nordeste e Norte) a que mais consome familiarmente fragrâncias por mês. Como afirmou Andréa Mota, diretora de marketing de O Boticário, a questão está mais relacionada a costumes regionais do que à renda (Scheler, 2011). Segundo o *Euromonitor* (2016), nos Estados Unidos, o uso de fragrâncias é considerado coisa opcional pelos consumidores; na China, por sua vez, onde o aumento do consumo tem sido percebido, aponta-se a situação econômica favorável, mas igualmente um “trabalho de educação” para fazer o consumidor aceitar o produto; na Índia, apesar de o crescimento do consumo de fragrâncias também ser notado, o consumidor ainda prefere em maior escala usar o desodorante como substituto (muito mais barato); no Japão, a preferência são os cheiros leves e os consumidores se comprazem com a perfumação dos ambientes e das roupas lavadas, e o perfume para uso pessoal fica em segundo plano. A singularidade brasileira, de acordo com os dados da mencionada empresa internacional de consultoria, o que constitui o fator chave de consumo no país seria “o forte hábito cultural” de usar fragrâncias, em especial no Norte e Nordeste (*Euromonitor*, 2016). Pergunta-se: o que pode ter contribuído para esse cenário atual? Que fatores podem ter determinado o gosto do brasileiro por perfumes, com destaque para os da Região Nordeste? Questionários e entrevistas aplicados nos habitantes da cidade de Cachoeira, situada a 110km da capital Salvador (BA), cidade considerada de classe C, conforme os valores de rendimento médio mensal da população apresentados pelo Censo do IBGE (2010) – na zona rural, R\$ 1.096,40; na zona urbana, R\$ 1.429,31 –, apontaram um elemento curioso: do ponto de vista dos entrevistados, perfume “é básico” e usa-se perfume “porque se gosta de usar”.

Em outras palavras, longe de uma concepção de supérfluo, produto dispensável, afirmar que perfume é básico parece dizer respeito a algo cujo uso não pode ser suprimido. O básico diz respeito ao rol das necessidades elementares. É nesses termos que Daniel de Oliveira, gerente de Inteligência de Mercado, em entrevista para a confecção do *Anuário Abihpec* de 2015, afirmou que, na crise, o brasileiro passa a consumir produtos com menor valor agregado, mas permanece consumindo (Abihpec, 2015a). Pergunta-se, uma vez mais: como o perfume se tornou um produto “básico” para os nordestinos?

Por outro lado, a comum afirmação “uso perfume porque gosto” sugere que se trata de uma finalidade em si mesma. Ainda que possam ser percebidos benefícios no uso do produto, eles são secundarizados em função de um gosto que se auto-justifica, portanto, que não é objeto de maiores especulações ou elaborações por parte dos usuários. Em que nossa história, em termos das tramas sociais aqui experimentadas, pode ajudar a compreender a construção desse gosto que hoje se reverte em dado de um potente mercado capitalista de consumo de fragrâncias?

Não há, aqui, a pretensão de esgotar a questão, mas, dentre uma constelação de fatores, importa puxar um fio desse complexo enredamento no sentido de contribuir para o entendimento da construção desse gosto no modo como possivelmente foi se gestando essa matéria antes mesmo da constituição de mercado nacional de fragrâncias que, no caso brasileiro, pode ter potencializado um gosto pela perfumação preexistente, conferindo-lhe, *a posteriori*, sua moldura capitalista. É neste sentido que o recorte deste artigo inicia com o foco no Brasil Colônia e no Brasil Império – os demais fios serão trabalhados e articulados em outro momento. Deste modo, a tentativa de responder à circunscrita questão nos leva, como estratégia, a considerar, em primeiro lugar, os significados que os cheiros em geral tiveram no Brasil, considerando as interdependências entre crenças no sobrenatural, nos mecanismos de cura, nas concepções de saúde/doença e de bons modos num país marcado pela presença de diferentes povos que mantinham entre si relações de intimidade e rivalidade tais que deram uma feição local aos gostos e costumes brasileiros, a despeito da dominação europeia vigente. Deste modo, o percurso seguido tem como fio condutor a dominação europeia e o sistema de crenças-cura relacionado ao catolicismo implantado no Brasil na interface com os costumes e crenças indígenas e afro-brasileiros e com as específicas condições vividas nos idos do Brasil e, mais especificamente, na Bahia, em especial no século XIX, marco temporal motivado pelas grandes transformações aqui experimentadas com a vinda e instalação da corte portuguesa. Posteriormente, passamos à consideração das questões de civilidade/civilização e modos de corte, bem como ao posicionamento médico a respeito dos cheiros e, especificamente, dos perfumes como contraponto e marco de virada em relação ao caráter mágico-curativo dos aromas.

Tentamos compreender o mercado de perfumes no Brasil e o posto alcançado por este país no cenário internacional de consumo de fragrâncias a partir de uma análise figuracional das relações de interdependência vividas pelos diferentes grupos que foram obrigados a conviver no Brasil em suas múltiplas funcionalidades. O elemento de ligação acionado para interpretação das relações é o próprio aroma – aqui não se trata ainda do perfume comercial especificamente. Propõe-se o rastreamento dos cheiros em seus diferentes significados e dentro das mencionadas relações intergrupais, eixo a partir do qual tentaremos enxergar a figuração em seu processo de transformações, bem como iluminar fatores que podem ter contribuído para o gosto do perfumar-se no Nordeste e no Brasil e, conseqüentemente, para os dados apresentados a respeito do consumo nacional de perfumes. O objeto pesquisado, portanto, leva-nos em suas especificidades a recorrer a uma sociologia das interpenetrações como possibilidade de compreendermos em que e de que modo tais relações de aproximação e conflito entre grupos distintos podem ter direcionado o gosto do nordestino para o perfumar-se.

O objetivo deste artigo, enfim, centra-se na discussão a respeito das tramas civilizatórias tecidas no Brasil a partir dos cheiros, seus significados e usos, tomando como eixo o seu caráter mágico-magicamente e como lugar a Bahia (Salvador e Recôncavo), como representativa do Nordeste por sua centralidade no período colonial e imperial do Brasil.

Por uma sociologia das interpenetrações

Pensar na construção sócio-histórica do gosto a partir de um país marcado pela colonização é, sem dúvidas, um grande desafio. No caso brasileiro, somos obrigados a tratar das relações estabelecidas entre grupos consideravelmente díspares que foram postos em contato numa condição muito específica em que o estranhamento não apenas com o outro, mas também com o lugar foi a tônica. As terras brasileiras eram inóspitas a brancos e negros, ao mesmo tempo em que foram tornadas inóspitas aos índios – escravizados, mortos ou obrigados a migrar para o interior do território, tornando-se uma minoria em número e em poder numa terra que havia sido sua. Em acréscimo, os povos que aqui habitaram não se limitam a índios, negros africanos e brancos portugueses. O Brasil foi/é terra de libaneses, judeus de diferentes países e posteriormente também terra de alemães, chineses, espanhóis, italianos, japoneses... Não há condições, obviamente, de tratar de todas essas relações e crenças que envolvem judaísmo, islamismo, catolicismo... e as conseqüências de seus encontros. Deste modo, a opção é manter o clássico filtro de interpretar elementos das relações entre índios, negros africanos e brancos portugueses na tentativa de iluminar e abrir caminhos para novas incursões.

Esta figuração que tomamos do Brasil Colônia e Império é já de alta complexidade, pois se, por um lado, podemos pensar em brancos, negros e índios enquanto grupos étnicos, e o Brasil como território hierarquizado etnicamente até o século XIX, por outro, somos obrigados a considerar que cada um desses grupos conforma em si mesmo uma figuração constituída por uma série de heterogeneidades. Portanto, não é possível tratar, por exemplo, de negros como se fosse uma totalidade homogênea ou um mero prolongamento de África em terras brasileiras. Ao mesmo tempo, ainda que pese o caráter histórico das figurações, as mesmas devem ser igualmente pensadas e interpretadas espacialmente num sentido tríplice: enquanto (1) distâncias geográficas e (2) sociais que assumem (3) caráter específico a depender do lugar do país. Em suma, qual era a distribuição dos indivíduos nessa figuração pensando num mapa dinâmico do Brasil? Tal tratamento é fundamental, pois as relações entre os grupos se deram de modo singular em diferentes pontos do território e do tempo.

É Roger Bastide (1989), em sua tentativa de consolidar uma sociologia das interpenetrações a partir do eixo das religiosidades africanas no Brasil, quem chama a atenção para as diferenças entre o modo de escravidão marcado pelo trabalho agrícola (no Nordeste), o trabalho nas minas (no Sudeste) e com a pecuária (no Sul do Brasil e no sertão nordestino) em termos das possibilidades de encontro e formação de laços comunitários entre negros e maior/menor força desses grupos para a reconstituição de cultos africanos no Brasil, considerando mesmo as diferenças e consequências também na comparação entre a escravidão rural e urbana. Do ponto de vista do autor, os grandes latifúndios agrícolas viviam, cada um, em situação de considerável isolamento. Cada propriedade conformava uma unidade quase autônoma e, dentro dela, havia um igual isolamento relativo entre casa-grande e senzala, que comportava uma quantidade considerável de escravos para dar conta da terra cultivada. Assim, era, por excelência, no espaço doméstico, onde a figura do negro era entendida como necessária aos cuidados da casa e da prole da família branca, que as relações e trocas entre tais grupos podia se estabelecer com maior efetividade, seja através das brincadeiras infantis, seja nas conversas, na preparação de alimentos ou no auxílio das curas. Enquanto o africano se desafricanizava nas senzalas; o branco se africanizava na casa-grande, afirma. Simultaneamente, o espaço da senzala acaba sendo propício à tentativa de reacomodação das crenças e práticas africanas às condições de vida no Brasil, que desintegraram as relações de linhagem comuns na África e obrigavam os negros a exercitarem uma crença que lhes era estranha. As lideranças instituídas no convívio da senzala irão – conforme Bastide – determinar em grande medida o direcionamento seguido pela fé, mas ainda sem fazer esquecer as rivalidades trazidas de além-mar. Isso porque a “casa” do escravo rural era constituída por uma série de microgrupos de línguas e crenças distintas que careceram de tempo e esforço para superar as antigas rixas e criar

laços de fraternidade em torno de um novo mote além das linhagens: a condição de negro escravizado. Se isso dificultava o rearranjo do grupo de escravos enquanto grupo, por outro lado, apesar de os escravos serem numericamente superiores, as tensões internas favoreciam o exercício do poder dos brancos como grupo dominante. Por isso – acentua o autor – os cultos africanos ganharão maior força nos núcleos urbanos que se desenvolvem apenas a partir do século XIX, uma vez que toda a cadeia de relações e de grupos será transplantada para o interior das casas, e as casas estarão geograficamente próximas umas das outras. Em consequência, os grupos negros se articularão em torno das “nações” dispersas nas diversas casas, uma vez que as ruas da cidade eram espaço de circulação do dia a dia de escravos e libertos de diversas residências.

Tal panorama vivido, por excelência, no Nordeste se distinguirá daquilo que foi experimentado no Sudeste e no Sul. Tanto o trabalho nas minas levava a um isolamento maior entre os escravos de um mesmo senhor como o trabalho na pecuária, que permitia a um senhor ser o proprietário de uma quantidade menor de escravos numa grande extensão de terras.

Por fim, quando o café atingiu o estado de São Paulo, vindo do Rio pelo Vale do Paraíba, os dias de escravidão já estavam contados; a propaganda abolicionista agitava o país e a resistência do negro, nessa atmosfera, devia mudar de caráter, devia passar do plano da resistência cultural ao da resistência política, da fidelidade à religião da África à colaboração com os abolicionistas brancos que iam às fazendas para aí preparar a fuga de escravos (Bastide, 1989: 74).

Em acréscimo, a industrialização, em especial no Sudeste, que começa a se dar ainda no século XIX e que ganha impulso efetivo no século XX, levará a região a condições e relações específicas entre os grupos, relações estabelecidas por uma hierarquia de classes que substituirá os vínculos de castas étnicas; do mesmo modo que o processo de imigrações de brancos estrangeiros para o povoamento do país, especialmente no Sudeste e Sul, com recursos e apoio do poder público, levará a que essas regiões assumam caráter singular em comparação às demais do país. No caso específico da Bahia,

além da dependência em relação aos afro-brasileiros, na prestação dos serviços essenciais à vida cidadina, a economia baiana não permitia sua substituição pela mão de obra imigrante. Os cofres baianos andavam cada vez mais vazios desde que a produção açucareira baiana enfrentava a concorrência antilhana na Europa, o que impediu a criação de uma política de imigração custeada pelos próprios cofres da Província e depois pelos do estado da Bahia, como fizera São Paulo (Santos, 2013: 52).

Em acréscimo – prossegue Flávio Gonçalves dos Santos –, havia a crise política: as elites baianas haviam perdido prestígio nacionalmente após a Proclamação da República.

No que se refere ao Norte, a Região Amazônica permanecerá sendo o primordial abrigo aos indígenas com sua religiosidade marcada pela relação com o catolicismo e, posteriormente, com as crenças africanas trazidas pelos escravos e migrantes vindos do Maranhão, o que nos remete aos diferentes níveis de integração que os contatos podem proporcionar acarretando a possível constituição de uma série de práticas aparentadas, mas simultaneamente diferenciadas num jogo altamente complexo de diferenciações e integrações que foram se dando em diferentes momentos e de modo específico, a depender do lugar. No Norte, as crenças religiosas vindas de Portugal e do continente africano tiveram de se submeter à pajelança, que proporcionou os contornos fundamentais da religiosidade da região, diferente do Nordeste, em que a marca negra é mais pujante (Bastide, 2006; Carneiro, 2008). Deste modo, havia ainda os constantes fluxos migratórios internos e externos a embaralharem ainda mais as cartas do jogo das relações intergrupais no Brasil.

Uma das evidentes conclusões é que fica bastante difícil pensar as relações como simples simbiose de costumes estabelecida pelo simples contato entre povos. Interpenetrações se dão nas e pelas interdependências e, portanto, seu grau depende do teor de força de cada grupo dentro de tais relações, que podem ter diferentes resultados. De qualquer modo, o jogo da relação entre tradições leva a que o jogador aja em função da ação do(s) outro(s) e da ideia que tem do jogo, como nos lembra Norbert Elias (1999), o que nos leva a considerar um simultâneo trabalho hermenêutico de interpretação desses outros e do jogo em função do horizonte de significados, da tradição de cada jogador particular. Tal esforço de compreensão significa reinterpretar constantemente e, portanto, a necessidade de o pesquisador buscar entrever as múltiplas perspectivas em acionamento para compreender as incorporações, e seus graus, daquilo que inicialmente é exógeno, o que significa pensar na distribuição de poder no jogo social. Por exemplo, a posição de poder do branco português permitia que ele obrigasse os negros a participarem de celebrações católicas, ao mesmo tempo em que os constrangia a permanecerem do lado de fora das igrejas, dificultando o avanço da presença de elementos de religiosidade africana nos cultos católicos. As confrarias negras funcionavam quase como igrejas apartadas e, por isso, puderam servir de prolongamento de cultos relacionados às crenças trazidas da África, mas sem afetar diretamente o ritual dos brancos. Por outro lado, além de serem obrigados a se submeter ao catolicismo, era interessante aos escravizados se utilizarem de tal brecha para tentar angariar espaço no mundo dos brancos, até mesmo para poder dissimular sua fé. Tratava-se, assim, de uma estratégia de diminuição das tensões entre brancos e negros com fins à mudança no

jogo. No entanto, apesar de muitas dessas estratégias e intenções serem conscientes, muito também foi feito sem a devida consciência e, muito menos, sem o domínio quanto aos resultados. As consequências de uma ação sempre guardam um quilate de imprevisibilidade, pois, quão mais complexa e heterogênea é a figuração, mais opaca ela se torna e menor controle se tem sobre os resultados. Devemos ter em conta que a situação de colônia fazia com que o Brasil estivesse preso a Portugal e, portanto, refém das teias em que Metrópole estava imersa. A vinda da corte portuguesa para o Brasil, as relações com a França e a Inglaterra nos dão uma ideia da extensão dessa rede de interconexões.

Por outro lado, a noção de interdependência conjugada à de interpenetração remete-nos à percepção de que não apenas se trata de processos em curso, mas que as dependências e, portanto, as interpenetrações se dão em ambos os lados, apesar das mencionadas diferenças em grau e resultados – além de sermos obrigados a pensar do ponto de vista das resistências. O elemento português dependia de índios e de negros – dos primeiros, mais acentuadamente em princípios da colonização (questão temporal) e depois mais especificamente no Norte e Centro-Oeste (questão espacial). Os avanços da escravidão negra levaram a um aumento de dependência em relação aos negros para a sustentação econômica e política de portugueses e descendentes no Brasil fixados. Se as influências podem ocorrer nos diferentes grupos em jogo, podendo levar a diversos resultados, devemos observar as interpenetrações a partir das perspectivas dos diversos jogadores em ação em suas relações de poder (Elias, 1999). Ou seja, quais as consequências de tais relações no que concerne às práticas, concepções e crenças indígenas, negras e brancas, a considerar-se a especificidade que as figurações assumem em dado lugar e período do Brasil? Como bem ensinou Georg Simmel, a estratégia é girar o objeto na tentativa de acessar as múltiplas perspectivas possíveis.

A economia é apenas uma das arenas em que tais dependências se colocavam, e aqui começamos a entrar no terreno que mais de perto interessa aos meandros dessa pesquisa. A análise figuracional prima pela observância das redes elásticas que atam indivíduos e grupos. Estas redes – segundo Norbert Elias (1999) – são de interdependência e funcionalidade. Sua elasticidade se dá pelos câmbios processuais nos equilíbrios de poder. Por sua vez, a funcionalidade remete à noção básica de que um está em função do outro, ou seja, muito longe de dizer respeito a concepções que caracterizam o estrutural-funcionalismo, a noção de função remete à indissociabilidade e multiplicidade dos laços diferenciais e integradores que prendem os indivíduos e grupos em relações que são simultaneamente econômicas, políticas, religiosas, eróticas, afetivas e assim por diante. Como estratégia para acessar a rede, tomaremos um fio a partir do qual os demais serão articulados: a questão do caráter mágico dos cheiros.

A fé e a cura

Apesar de as diferenças que marcavam os distintos grupos que coabitavam no Brasil serem fundamentais, é igualmente importante acentuar aquilo que havia de comum entre eles e que nos permite apontar um fundo minimamente partilhado de interpretação e experimentação do mundo. No caso, estamos nos referindo à crença na magia. Isto é, a crença de que certos indivíduos são dotados de conhecimento e/ou poderes especiais que permitem manipular instrumentos de modo a obter resultados desejados, conseguindo mesmo sobrepor-se à vontade de indivíduos outros. A magia é caracterizada por uma atuação no mundo via forças extramundanas. Se existe por parte dos estudiosos um esforço em diferenciar magia e religião, naquilo que concerne à história do Brasil e ao lugar dos aromas no cotidiano nordestino, somos obrigados a lembrar o quanto as crenças religiosas serviram de substrato para a manutenção da crença na magia e como, por prolongamento aos cultos religiosos, serviços mágicos foram oferecidos enquanto mecanismo para angariar fiéis e/ou simplesmente arrecadar os fundos imprescindíveis à sobrevivência das religiões e de seus partícipes. Simultaneamente, reforçamos que muitos prestadores de serviços mágicos eram independentes, ou seja, não se colocavam como representantes de uma religião singular, apesar de, por vezes, manipularem fragmentos de diferentes crenças num compósito específico e relativamente independente, mas que contribuía, por seu turno, para fortalecer as cosmologias que lhes serviam de base.

O próprio ambiente novo e perigoso de uma terra sendo desbravada ajudava a manter a crença em seres e forças sobrenaturais. Lugar habitado por animais, plantas, gentes e doenças dantes desconhecidas, restava se agarrar à crença na magia como mecanismo de proteção contra os infortúnios. Mais do que isso, o mecanismo de interpretação era fazer do desconhecido um conhecido, e aí imperava a fantasia.

O Ocidente cristão ora achava que o Novo Mundo era habitado por seres que, de fato, descendiam de Moisés, ora pensava que o novo continente era endereço fixo do demônio e, por isso mesmo, uma fábrica de monstros em permanente produção. Razão, aliás, pela qual o magistrado bordelês Pierre de Lancre, encarregado de julgar processos de feitiçaria, reconheceu nas bruxas francesas resquícios dos diabos caçados e expulsos no Novo Mundo. As malignas criaturas teriam voltado à Europa para vingar-se de seus perseguidores (Priore, 2000: 77-78).

Nos primeiros tempos de colonização, a relação com os índios foi a principal fonte para a criação de novas mágicas para o elemento português ainda bastante vinculado às crenças medievais europeias. O catolicismo de Portugal era bastante estável e,

portanto, não sofreu os abalos protestantes com a força sentida em outros recantos da Europa (Walker, 2013). Tratava-se, de modo geral no continente europeu, de um período de transição religiosa em direção à diminuição do sensualismo que marcava as concepções religiosas e o refreamento daquilo que foi denunciado pelos protestantes como os vícios do luxo e as práticas de idolatria. Tal estabilidade manteve Portugal de certo modo apartado dos tensionamentos e permitiu que, na Contrarreforma, concepções medievalistas se prolongassem, a exemplo da crença nos feitiços e no poder dos santos. Ademais, na tentativa de conversão dos índios ao catolicismo e frente às resistências dos mesmos, os agentes religiosos portugueses acabaram assumindo muito das funções sociais que detinham os pajés na comunidade, o serviço de cura corporal-terrena, para além da cura espiritual, como prerrogativa de sua maior proximidade com os deuses (com Deus e com os santos, no caso). Em situação de concorrência, a ordem “se viu obrigada a reelaborar suas práticas e intervenções sob o risco de ser ofuscada pelo poder dos pajés” (Resende, 2009: 231). Com a fome, as doenças e as mortes que assolavam as comunidades indígenas, os nativos – conforme Maria Leônia Resende – intencionalmente associaram os padres a pajés, só que a poderosos pajés que conseguem permanecer imunes a tais calamidades, ao contrário de seus feiticeiros locais. Era necessário aplacar a ira desse novo deus. Assim, prossegue a autora:

O significado religioso e social das atribuições do pajé para os índios não se fendeu. Parece, então, que os jesuítas e guaranis fizeram uma leitura às avessas: para o jesuíta, ocupar o espaço do pajé, o espaço da cura, implicava o reconhecimento coletivo da doutrina cristã pelos índios. Implicava, por excelência, a negação da “mentira” que o pajé encarnava. Por outro lado, na perspectiva indígena, o padre passava a ocupar um lugar que não deixou de existir: o lugar da pajelança, o lugar da magia (Resende, 2009: 264).

Por sua vez, a distância em relação à metrópole funcionava como alimento adicional a crenças e práticas mágicas pelo relativo isolamento vivido na colônia por seus habitantes leigos e também pelos agentes religiosos católicos que ajudaram a constituir um catolicismo de colorações específicas por aqui, o que foi reforçado com a escravidão de povos africanos, também ligados a concepções mágicas. Ademais, como afirmado, recorrer aos poderes mágicos desses indivíduos especiais tornava-se uma necessidade num território vasto e carente de agentes especializados na ciência médica. Em verdade, até o século XVIII, escolas para formação de físicos (médicos) eram proibidas na colônia. Contava-se somente com aqueles profissionais formados na Europa, escassos em comparação à vastidão do território brasileiro. Em acréscimo, a educação em Portugal se manteve sob os auspícios da religião, ou seja, fé e cura permaneciam associados mesmo na metrópole (Priore, 2001). Daí que os trabalhos do Santo Ofício no Brasil e em Portugal se adensaram apenas no século XVIII,

quando já pouco existiam em outros lugares, e se limitaram quase exclusivamente à perseguição de curandeiros e feiticeiros, num período em que crescia a formação de médicos em Portugal, e a necessidade dos mesmos ocuparem espaço profissionalmente. Uma vez que os curandeiros – aqueles que se utilizavam de ervas para a cura – tinham sua prática legitimada socialmente por pessoas de diferentes estratos sociais, era difícil a aceitação dos médicos profissionais. A hipótese de Timothy Walker (2013) é de que a inserção de tais médicos nas fileiras do Santo Ofício foi fundamental na escolha de curandeiros e feiticeiros como alvo privilegiado da Inquisição, e o contexto de época, de transformações no catolicismo, levou a uma mudança discursiva de grande importância: em lugar de justificar seus trabalhos a partir da afirmação da ação mágica dos curandeiros como ação demoníaca (e, portanto, realmente mágica), passa-se a afirmar que eles não passavam de charlatães. Assim, os resultados das atividades dos curandeiros e feiticeiros passaram a ser questionadas em sua eficácia.

Na verdade, no Brasil colonial e imperial parece não ter havido uma separação funcional marcante entre curandeiros e feiticeiros, como ocorreu na Europa entre bruxas, que enviavam o mal, e feiticeiras, que o exorcizavam. [...] [Havia] uma homogeneização entre curandeiros que tratavam as doenças, curandeiros que curavam feitiços e promotores de feitiços (Diniz, 2009: 381).

No entanto, no Brasil, até além do século XIX, índios, negros, brancos e mulatos acabavam por ser continuamente buscados enquanto povos de magia que poderiam ajudar a sanar os problemas imediatos que afligiam também aos brancos: doenças, cuidados para parturientes e crianças, mas, igualmente, outras questões que atravessavam e constituíam um mundo marcado por rivalidades e disputas: fechar o corpo, vingar-se de alguém, manter o vigor sexual, submeter o outro a partir de filtros de amor eram estratégias fundamentais à sobrevivência física, emocional, sexual e social. E, para tanto, a magia era importante aliada.

A crença na magia, portanto, funcionava como elemento de vinculação e comunicação entre os grupos e agia como facilitadora para as trocas e hibridações dos costumes. Ao mesmo tempo, tratava-se de cosmologias distintas em articulação. A fé na eficácia do procedimento devia depender diretamente da incorporação de elementos familiares aos clientes. Em outros termos, se o “feiticeiro” era africano (e os africanos eram percebidos como os mais poderosos feiticeiros), por exemplo, suas práticas seriam alvo de mais credibilidade se congregassem elementos vindos de África, mundo de feitiçarias, àquilo que já seria conhecido pelo português, as feitiçarias medievais, incluindo mecanismo de salvaguarda contra perseguições. De modo proposital ou não, aos objetos e ervas miraculosos, foram acrescentadas as rezas e as menções aos santos católicos. Ainda que Roger Bastide aponte que a magia

opera por adição, torna-se difícil não enxergar nos rituais de cura uma totalidade que harmoniza elementos, substâncias e visões de mundo discrepantes e, assim, confere potência ao caráter mágico das heterogêneas crenças que lhes serviram de base e inspiração.

De qualquer modo, do ponto de vista do negro escravizado, dominar a magia era uma abertura para a inversão das dependências. Através dela, era possível vingar-se do branco, fazê-lo ceder por amor, torná-lo mais doce e mais complacente. No adoecimento, o branco passava a depender do negro e de seu conhecimento. Enfraquecia. Não à toa, barbeiros, cirurgiões e parteiras foram atividades por excelência exercidas por negros e mulatos (Figueiredo, 2008). E nisso – isto é, em relação aos serviços de cura –, a toda uma crença na magia e acréscimo de objetos, que hoje entenderíamos como estranhos a um receituário medicamentoso, acrescia-se um complexo conhecimento a respeito das propriedades curativas de uma série de ervas exóticas e nativas que passaram a compor a farmacopeia brasileira desde os princípios da colonização, por substituição àquilo que não se conseguia encontrar nas terras colonizadas ou por adição mesmo de substâncias com propriedades curativas desejadas. A presença de tais substâncias – ervas, raízes, troncos, partes de animais... – contribuíam para o resultado satisfatório dos preparados e, portanto, para reforçar que o conjunto era eficaz. Uma vez que tais preparados eram compostos por substâncias de propriedades curativas e outras tantas que incrementavam seu caráter fantástico e mágico, administradas ou formuladas, por vezes, enquanto palavras miraculosas eram proferidas, até mesmo com o possível clamor à ajuda de santos católicos, num procedimento ritual que podia ser bastante complexo, o conjunto acima referido supõe cada um desses elementos, que passam, em sua totalidade, a ser creditados como eficazes. Contudo, como afirmado, não apenas a cura física era o objetivo; a magia era um modo de intervir nas relações com os outros.

[Desde a época em que vivia em Portugal, Antonia Maria] ensinava uma linda oração para determinadas pessoas conseguirem o perdão de outras: com uma tigela d'água na mão, dizia: "O céu vejo, estrelas acho, Senhora Santana ai que farei que ainda hoje não vi a fulano e fulana [...], nem Noé, nem quem deles novas me dê. Senhora Santana, assim como o mar mareja, o céu estreleja e o vento venteja, e os peixes não podem entrar no mar sem água, nem o corpo sem alma, assim fulano e fulana não possam estar sem o perdão virem a dar". Antonia metia a boca na tigela, batia no chão com três varas de marmeleiro, invocava Barrabás, Satanás, Caifás, Maria Padilha com toda a sua quadrilha, Maria da Calha com toda a sua canalha, "cavalo-marinho que com pressa os traga pelo caminho". Jogava num fervedouro pedra d'ara, buço de lobo, alfazema, sangue de leão, barbasco (Souza, 1999: 197-198).

Mesmo aqueles que, na carência de médicos na colônia, se dedicavam às artes da cura oficialmente – em outras palavras, com a licença obtida pelo físico-mor do reino confirmando seu conhecimento –, se serviam de todo um cabedal de conhecimentos transmitido intergeracionalmente que muito se valia daquilo que foi dado a conhecer por negros e índios, bem como pelas curas mágicas de portugueses. Eram médicos, cirurgiões, boticários, sangradores, parteiras, curandeiros, curadores de moléstias específicas que, a depender da categoria de atuação, desfrutariam de maior ou menor prestígio social (Pimenta, 2009). No entanto, a maior parte dos praticantes desta medicina empírica não buscavam obter a licença que oficializava sua atuação profissional, pois já usufruíam muitas vezes de reconhecimento público e tampouco havia a devida fiscalização a respeito.

Para Joana Carneiro da Ponte Grande em 6 de julho/ Récipe xarope rosado [ilegível] vinagre rosado [ilegível] misture./ Item Água de borragem e de almeirão em quantidades iguais [ilegível] pós de crânio/ humano preparado e de olhos de caranguejo, de madreperola/ e de topázios em quantidades iguais [ilegível] Misture (Gonçalves apud Almeida, 2010: 104).

Os cheiros

Curandeiros, feiticeiros, agentes religiosos brancos, negros, índios e mestiços se confundiam na prestação de serviços mágicos de cura e tornavam o Brasil um lugar de exercício cotidiano das artes mágicas por apelos a santos e demônios. Em meio a substâncias variadas, tanto as práticas do sopro e da defumação como o contato com aromáticos compunham o arsenal acionado no exercício da magia. A magia tem por substrato crenças mais amplas, visões de mundo que permitem que se aceite e credite validade a certos poderes mágicos. As religiões, em suma, fornecem os elementos primordiais de aceitação e compreensão de práticas mágicas. No caso aqui estudado, devido à multiplicidade de povos e de visões de mundo coexistentes, a base das práticas mágicas é igualmente heterogênea; no entanto, quanto àquilo que se refere aos cheiros e, mais especialmente, à crença no caráter mágico dos aromas, notamos que se trata de fé aceita pelos diferentes povos no Brasil instalados.

As curas indígenas passam inúmeras vezes pelo sopro e pela sucção (Camargo, 2014). O hálito direciona a fumaça criada pelo fumo para o doente, ao mesmo tempo em que é em meio à fumaça que o transe místico do pajé acontece e, portanto, o contato com o sobrenatural se dá. Como se trata de sistema holístico, do mesmo modo que o dos africanos, os diferentes sentidos são envolvidos e acionados no processo de cura. A fumaça aromática é a evanescente ponte entre o humano e o sobre-humano, é o que permite que o sobrenatural atue no indivíduo. Através do

cheiro da fumaça, é estabelecida a comunicação com o extramundo, transmitem-se saberes, mas também força vital. Para os índios, as doenças podem ter agentes físicos, mas, normalmente, trata-se de agentes sobrenaturais. Daí a importância do pajé para a identificação do *mamaé* – espírito responsável pelo mal.

Tacumã, o grande pajé, foi chamado por uma mãe aflita para atender seu filho. Tacumã preparou sua cigarrilha e em seguida pôs na boca uma fruta que os pajés usam na cura. O cheiro agradável que ela emana agrada aos espíritos (*mamaés*) que serão invocados.

[...]

E começou a fumar e jogar muita fumaça sobre o menino. Em seguida, espalmou a mão sobre o rosto do doente e dirigiu toda a fumaça para a sua cabeça. Depois jogou fumaça nas próprias mãos, esfregou uma na outra e comprimiu com elas a cabeça do menino, repetindo a operação cinco vezes.

Aliviado, falou:

— A cura está terminada. Sua cabeça não está doendo mais. Agora vou para casa e daqui a dez horas eu volto (Villas Bôas, 2000: 66).

Deste modo, não se trata apenas do poder da fumaça. A referência ao cheiro da fruta nos fornece fortes indícios para afirmar que tanto o cheiro do fumo é importante (para além de sua fumaça, que age como seu veículo e evidência visual), como os cheiros para além do de fumo. O poder dos aromas não está limitado a uma única substância. Os sopros e as defumações, contudo, não se resumem ao mundo indígena: são práticas conhecidas dos africanos. Em entrevista, um babalorixá da cidade de São Félix, cidade do interior da Bahia, afirmou que os orixás “comem” os cheiros, o que foi confirmado em outra entrevista, desta vez junto a um babalorixá de terreiro situado em Salvador.

Orixá não come porque orixá não tem boca. Orixá é, é um vento, então ele sente o cheiro, o cheiro do sangue. O sangue a gente chama de *menga*. Então a gente canta. [...] Vamo dizer uma comparação. Você é filho de Ogum, então o seu Ogum vai comer hoje. Hoje é a obrigação de Ogum. [...] Quando acaba de sacrificar o bicho que o sangue derrama, Ogum pega você, Ogum pega você, Ogum pega você e fica aí seguro com você tomando aquele cheiro de sangue. [...] Quer dizer, Ogum comeu hoje, mas foi o cheiro do axé, que é a força do sangue (Babalorixá, entrevista realizada em 13 de março de 2015, em São Félix, Bahia).

Deste modo, oferece-se ao orixá, como sacrifício, os aromas das oferendas. Por isso, talvez, os cheiros sejam alvo de cuidado especial nos terreiros: a água perfumada com que se lava o chão, mas igualmente os objetos rituais; o bater folhas nas costas dos fiéis; o espalhar folhas pelo chão; a defumação de ambientes; o cheiro da

comida... Tudo é preparado de modo a manter ou a gerar o equilíbrio do mundo. Mesmo o axé é qualificado também a partir de seu odor; a criação dos seres humanos por Olorum acontece a partir do sopro divino, e a respiração é o que difere os seres vivos (Santos, 1998). Talvez por isso o ar tenha qualidades especiais e esse caráter especial seja marcado e definido a partir de seu aroma. De qualquer modo, o ar funciona como aquilo que, como as águas, simultaneamente separa e une o terreno e o divino.

Similarmente, os aromas têm lugar de destaque na história do catolicismo e de seu ancestral, o judaísmo. A *Bíblia sagrada*, no Antigo Testamento, traz uma série de passagens em que a presença de Deus se dá através da fumaça. Ao mesmo tempo, fica evidente que aquilo que se dá ao Senhor em sacrifício são agradáveis aromas, na forma de óleos, queima de incensos ou de animais.

[O Senhor fala a Moisés:] mandarás aproximar-se Aarão e seus dois filhos até a entrada da tenda do Encontro e os lavarás com água. [...] Tomarás o óleo da unção e, derramando-o sobre sua cabeça, o ungirás. [...] Depois tomarás um carneiro, e Aarão e os filhos lhe imporão as mãos sobre a cabeça. Imolarás o carneiro, pegarás o sangue e o aspergirás em volta do altar. Esquartejarás o carneiro e, depois de lavar as vísceras e as patas, colocarás isto sobre os outros pedaços e a cabeça, e queimarás todo o animal sobre o altar. É um holocausto ao Senhor, de agradável odor, uma oferta queimada ao Senhor (Ex 29, 1-25).

Mais uma vez, a fumaça aromática é posta como mecanismo de comunicação com o divino e, por isso, os perfumes eram presentes caros oferecidos a reis. Atravessava todo o Mediterrâneo da Antiguidade a crença de que os bons odores estavam relacionados a tudo que era bom: boa comida, boa saúde, boas relações, presença divina, favores divinos (Harvey, 2006). Não à toa, o comércio dos aromas foi intenso no mundo antigo, e a corrida em busca por especiarias (ligadas aos gostos, mas também aos cheiros e à cura) se manteve por séculos.

A relação do catolicismo com os aromas, contudo, foi menos estável. Nos primórdios do cristianismo, antes de sua legalização por Constantino, a necessidade de manter distinção – em especial quanto às práticas e crenças pagãs – fez com que fosse pregada uma maior austeridade aos fiéis, e os incensamentos diminuíssem. Contudo, após a legalização por Constantino, no século IV, tal prática retorna com força. Do ponto de vista de Harvey (2006), não havia aí descontinuidade, pois, a autoimagem dos cristãos era a de povo do sacrifício, e, segundo documentação existente, alguns mártires, no momento de sua morte, teriam exalado doces aromas, como o de incenso. Aliás, manter bom cheiro após a morte será entendido como característica que contribui para a identificação de pessoas santas – o chamado

“cheiro de santidade” (Classen, Howes & Synnott, 1996; Woolgar, 2006). Ao longo da história do cristianismo, de qualquer modo, o cheiro de incenso evidenciará a presença de Deus no recinto, isto é, a materialização mesmo do divino, o que será denunciado pela Reforma como idolatria (Millner, 2011). Será crença que perpassará séculos a de que os bons odores estão associados à saúde, à virtude e à divindade e, logicamente, que os maus odores estão relacionados à doença, à imoralidade e à presença demoníaca. Em consequência, os cheiros santos poderiam proteger contra o mal e o adoecimento. Por isso, a fumigação dos ambientes, a lavagem do chão com águas aromatizadas e a perfumação do corpo eram fundamentais. Por isso, igualmente, houve grande controle por parte da Igreja quanto ao conhecimento e à produção dos aromas no Medievo. Em tal período, a perfumaria ainda era baseada em óleos perfumados, águas, pós, pastas e algumas raras essências feitas por destilação em lavanda, rosas ou resinas de madeiras (Reinarz, 2014). Mais precisamente, até meados do século XVI, o termo perfume se referia a vapores, nem sempre aromáticos, obtidos a partir da queima de alguma substância. É neste período – século XVI, portanto – que a palavra, que etimologicamente significa através da fumaça, começa a designar todos os produtos de cheiro bom. Compreende-se, deste modo, o que pode ter significado a corrida pelas especiarias das Índias e a busca pelas novas rotas, que redundaram, dentre outras coisas, no “achamento” do Brasil. Com as Cruzadas, paulatinamente, mesmo com o controle da Igreja, haverá o aumento daquilo que os reformadores chamarão de uso lascivo dos aromas pelos leigos (Millner, 2011). No entanto, como a fé no Medievo estava relacionada a um engajamento sensorial com o mundo, a Reforma fará persistir a cultura sensorial medieval, mas diminuindo seu escopo no que toca às coisas do sagrado. Por outro lado, a diminuição do poder da Igreja Católica abrirá espaço ao desenvolvimento do caráter comercial dos artigos de perfumaria, num uso crescentemente menos associado ao divino e mais e mais mundano. Ainda assim, a avaliação dos cheiros permanecerá fundamental na definição do são e do doente até fins do século XIX (Corbin, 1986). De igual modo, os perfumes permanecerão como afrodisíacos, embelezadores e remédios até o mencionado período. São as descobertas de Pasteur o fio de corte na história dos perfumes. Elas os farão sair das boticas para as prateleiras de cosméticos na Europa, em outros termos, a crença no poder curativo dos aromas dizia até então respeito ao sistema oficial/profissional de cura.

Ora, como já foi afirmado, o catolicismo que chegou ao Brasil tinha tons medievais acentuados, o que justificou a tardia perseguição aos feiticeiros. Assim sendo, as propriedades mágico-curativas dos aromas faziam parte do rol das crenças aceitas pelos portugueses que aqui aportaram. O que importava era definir se a manipulação dos aromas se dava por uma relação de proximidade com santos ou demônios. Talvez também por isso tenha sido recorrente o uso de palavras mágicas clamando pelo auxílio dos santos por parte dos chamados feiticeiros. Além de ser um meca-

nismo de segurança contra perseguições, como antes mencionado, poderia ser um modo de diminuir os receios dos suplicantes ao evidenciar que o agente do feitiço era o bem.

Como fundo comum que unia os díspares sistemas de crença de índios, portugueses e africanos, os cheiros podem ter funcionado como passarela que permitiu articular o diverso em concepções tornadas semelhantes, ainda que poucas vezes idênticas. O diferente, deste modo, podia ser reinterpretado (não necessariamente incorporado) à luz de um horizonte de conhecimentos particular, tornando o estranho familiar e aceitável. A situação de risco – em outras palavras, a necessidade – agia como motor a esse esforço interpretativo por parte do português suplicante frente àquilo que ele entendia como poderosos feiticeiros indígenas, africanos e mulatos, que eram ao mesmo tempo alvo de seu temor. Por outro lado, do ponto de vista daqueles que prestam serviços mágicos, tais reinterpretações e articulações entre tradições permitiam uma mais ampla aceitação de seus serviços e a diversidade de clientela, cada vez mais misturada pelos encontros entre povos.

Tal panorama começa a se transformar apenas no século XIX, após a instalação da corte portuguesa no Brasil e a abertura das escolas e, depois, das faculdades de medicina, inicialmente na Bahia e no Rio de Janeiro (1832). Lembre-se que até aí, mesmo os curadores autorizados pelo reino aproximavam-se das curas mágicas dos chamados feiticeiros. É na disputa, pois, entre médicos, curandeiros, feiticeiros, benzedoras e parteiras que vemos prosperar a discussão sobre o lugar que os aromas devem ter no cotidiano da gente do Brasil. Aqui um elemento adicional se coloca: a corte trouxe a voga dos perfumes como “puro” embelezamento e sedução. Agora, cheiro, para além dos significados apontados (mágico, curativo, afrodisíaco), também pode ser percebido como produto de luxo.

A medicina contra os perfumes

No século XIX, portanto, transformações cruciais se dão na figuração que vimos acompanhando. Se antes a corte portuguesa dela participava fisicamente distante, mas socialmente próxima, a partir de suas deliberações vindas de além-mar a respeito da colônia, o que significa um peso bastante razoável; agora a presença física da corte muda consideravelmente a ordem de relações estabelecidas no Brasil. Muda-se a capital, muda-se a feição das cidades, muda-se o cotidiano, muda-se o vestuário, cria-se o ensino médico antes proibido.

A corte apresentará novos modos de sociabilidade que ganham destaque por serem o comportamento e as formas de encontro entendidas como as mais atuais ou, para a linguagem corrente, as mais civilizadas. Por seu lugar na figuração em jogo,

os ditames dos modos aristocráticos tenderão a ser absorvidos pela camada mais privilegiada da população. E, do ponto de vista dessa nova sociabilidade cortesã dos salões e dos teatros, os aromas continuam importantes, agora não mais para afastar o mau olhado ou proteger contra os maus espíritos ou ainda para neutralizar a ação de agentes patológicos demoníacos. Os perfumes são considerados elemento de composição da aparência. Se já servia como afrodisíaco, agora os perfumes contribuirão a uma mais sutil sedução e embelezamento. Enquanto produtos de um comércio de luxo, os aromas servirão a novas formas de distinção relacionadas ao gosto e ao poder econômico e, como aponta Renata Ashcar (2001), logo após a Independência, em 1822, o Brasil já figura como um dos maiores importadores de perfumes franceses, perdendo apenas para a Inglaterra.

Isso evidencia que, para além da vinda da corte para o Brasil, já existia por essas paragens a constituição de um gosto particular que, com a entrada do comércio de luxo, se expressou em termos de consumo do produto perfume. Aquilo que podemos perceber a partir da análise figuracional é que, a despeito das diferenças, a crença comum na magia dos cheiros pode ter operado como catalisador para relações mais aproximadas paca com o distante elemento branco, que podia se pôr relativamente à parte dos demais grupos por sua condição de dominador e para proteger essa mesma condição. No entanto, a necessidade de manter o vigor sexual ou voltar à saúde e se proteger mais propriamente de forças e ataques do sobrenatural obrigava o senhor branco e sua família curvar-se e valer-se dos conhecimentos e poderes de negros, índios e mulatos.

Em suma, o Brasil encontrado pela aristocracia cortesã portuguesa já era um lugar aromatizado, seja pelos banhos temperados, pelas roupas e pelo chão de casa e dos templos lavados com água perfumada, pela casa constantemente defumada contra a ação de maus espíritos e de insetos, pelas beberagens diversas e odores de plantas, raízes, resinas, seja pelo cheiro do incenso nos templos católicos ou da alfazema nas casas de parteiras. A abertura do comércio no século XIX provavelmente serviu para incrementar ainda mais o arsenal de aromas em circulação com uma diversidade maior de cheiros e composições, além de trazer novas motivações, laicas, para o perfumar-se. Um exemplo é o modo como os perfumes podem ter servido de arma contra a comum afirmação de que o negro naturalmente fede a bode (“budum”), tão comum no período. Assim, do mesmo modo que os sapatos foram alvo de cobiça de negros libertos por expressarem essa liberdade, os aromáticos também podem ter sido cobiçados como mecanismo para aumentar sua autoestima e a sensação de aceitação.

Assim, compreende-se como o ataque ao uso dos perfumes por parte dos médicos formados no Brasil pôde não ter surtido efeitos em consumo, apesar da força que

suas ideias tiveram no remodelamento das condutas no Brasil. Em conformidade com as teses de medicina publicadas em Salvador, o uso de perfumes figurava no rol dos vícios decorrentes da civilização, junto ao fumo, álcool e ópio, podendo levar a enxaquecas, histeria, aborto e mesmo à morte (Barauna, 1868; Cardozo, 1857; Freire, 1888; Mello, 1851). Os médicos se puseram como porta-vozes da verdadeira civilização. Seu discurso ecoou na vida doméstica, na educação formal, na arquitetura das cidades. No entanto, tiveram pouco peso no que toca às modas. Apesar de suas críticas aos decotes, espartilhos e perfumes, todos tomados enquanto modas perigosas à saúde física e moral, tais apetrechos permaneceram sendo amplamente usados. A presença da corte e seus usos pode ter sido o contraponto de importância, afinal, na falta de nobreza de sangue, a possibilidade de aproximação com a aristocracia se dava pela aparência que o morador do Brasil mais abastado podia comprar.

Em suma, os médicos atacaram os aromas enquanto produto ligado à vaidade e em seu poder mágico-medicamentoso, ao tentarem desacreditar o trabalho de feiticeiros e curandeiros. Mas, igualmente, apesar de verem seu prestígio crescer, mesmo a duras penas, ao final do século XIX, os médicos profissionais tiveram que conviver com a atuação dos demais agentes de cura, que continuaram sendo procurados por indivíduos das diferentes camadas sociais. E aqui a luta se travava no profundo das crenças mais arraigadas e, como dito, que sofreram reforço recíproco advindo dos diferentes grupos estabelecidos no Brasil, apesar de, sem dúvida, ter se operado fundamental deslocamento da magia e da crença nos poderes mágicos, que, ao longo do século XX, perdem a centralidade que chegaram a ter no passado do Brasil. Tal perda de centralidade, por sua vez, está longe de significar desaparecimento. A presença marcante dos aromas no cotidiano das gentes no Brasil se mantém, articulando novos e antigos significados, fazendo com que a perfumação dos corpos se dê desde a mais tenra infância para fazer cheirar bem e para proteger de mau olhado, como afirmado por entrevistados baianos na fase de coleta qualitativa de dados.

Considerações finais

A despeito de suas diferenças, Norte e Nordeste mantêm proximidades maiores entre si no que toca à sua relação com a magia dos cheiros e com o mundo do luxo de feição aristocrática que foi gestado no mundo colonial e, posteriormente, imperial, a ponto de terem sido alvo de maior proximidade e contato com Portugal em comparação com o Sudeste e Sul do Brasil. As regiões Sudeste e Sul foram marcadas por formas de assentamento do trabalho escravo distintas que dificultaram a rearticulação dos povos negros a partir de uma base cultural como a forte religiosidade e mesmo o mundo das festas (em comparação com o Nordeste) e, pois, viveram relações singulares entre senhor e escravo, marcando especificidades dessas re-

giões em relação às demais desde o Brasil Colônia. Além disso, sofreram radicais transformações em seu modo de vida após a Proclamação da República, com os avanços da industrialização e seu enriquecimento pautado na economia capitalista, o que trouxe, em especial para São Paulo, a alcunha de protagonista nos caminhos do desenvolvimento do Brasil.

A imigração de brancos europeus de costumes distintos em relação aos dos portugueses acentuou as distâncias, fazendo mesmo com que, diferente do que aconteceu no Norte e Nordeste, o elemento branco chegasse, em alguns lugares, a assumir superioridade numérica em relação a negros e índios – ainda hoje, a maior proporção de brancos nas Unidades da Federação se dá na Região Sul, conforme dados do IBGE (2010). Tais novos imigrantes europeus trouxeram em sua mala um novo mundo, não tão mágico como o dos portugueses colonizadores, dos africanos e dos índios que já viviam aqui. Ao mesmo tempo, os perfumes, enquanto produto de luxo, também não pareciam ser de seu imediato interesse. Assim, tal ordem de migrações não determinou, mas, sem dúvidas, contribuiu significativamente, por servir como elemento adicional numa constelação de fatores, a fazer com que a relação com os odores e com o aroma industrialmente produzido seguisse um curso singular em comparação ao Norte-Nordeste.

Coube aos nortistas e nordestinos, com sua maioria negra, parda e indígena, e sua religiosidade indígena, afro-brasileira e o catolicismo popular, manter e consolidar esse gosto, a ponto de contribuírem significativamente para o Brasil se tornar um dos maiores consumidores de perfumes no mundo e longe da noção de que perfume é supérfluo, apesar das tribulações econômicas e das flagrantes descontinuidades vividas nessas regiões ao longo do século XX. Talvez por isso, aos dados que apontam que hoje, no Brasil, a média de consumo de fragrâncias é de 60% da população, é de se destacar que, no Nordeste, tal percentual cresce para 90%, enquanto no Sul se resume a 40% (Abihpec, 2013). Entende-se, deste modo, como historicamente tais regiões foram se polarizando por suas específicas tramas e arranjos socioculturais na definição de seus mais elementares gostos. Caberá às regiões Sudeste e Sul, com o desenvolvimento da industrialização em princípios de século XX, servirem de lugar privilegiado à produção de perfumes ao longo do século, abrigando aquelas que se tornarão as maiores empresas do setor no país: O Boticário (de Curitiba) e Natura (de São Paulo). Assim, apesar de termos na história da perfumaria no país esforços dignos de nota, como a criação da Phebo na região Norte (Pará), o mapa do Brasil aponta uma divisão crucial entre regiões produtoras (Sudeste e Sul) e consumidoras (Norte e Nordeste) de fragrâncias.

Se os dados atuais a respeito do consumo de perfumes no Brasil causam inicialmente grande estranheza, é perceptível que os mesmos se tornam mais compreensíveis

à luz de uma visada interpretativa a respeito das tramas que constituíram historicamente o Brasil, o que demanda o desafio em buscar numa sociologia das interdependências e interpenetrações a primordial referência que permita perceber o jogo das relações entre povos tão díspares, como os que compõem a base da história nacional, em sua elasticidade e diferentes equilíbrios de poder. Mais do que isso, tratamos de uma ampla figuração que assume colorações específicas no tempo, mas também no espaço. Por isso, considerar as especificidades regionais foi fundamental ao percurso. Devido a seu “lugar” no período colonial, tomar a Bahia como referência, enquanto estado nordestino, parece decisão acertada. Cabe ainda, no entanto, para além de compreender o percurso seguido na história da perfumaria brasileira ao longo do século XX, entender a relação entre gosto e memória, afinal o gosto pelo perfumar-se perpetua-se como memória eminentemente prática, um *habitus* socialmente construído e que foi naturalizado a ponto de ser definido pelos usuários baianos do produto como um gosto que se autojustifica:

— Uso perfume porque gosto.

Abstract: The aim of this paper is to discuss the socio-historical construction of the taste for perfume in Brazil – especially in the Northeast Region (state of Bahia) – drawing upon the relations of interdependence and interpenetration of peoples in the country. Under the lights of Norbert Elias’ and Roger Bastide’s contributions, the creed in the magical features of scents is taken as a jointing element for heterogeneous religiosities, customs and peoples. Specificities of figurations in each region are evinced and also some of their conditioning factors, as well as their transformation processes along the time, and the role magical healing could have had in framing the taste for perfuming oneself. Thus, figurational sociology emerges in its potentiality to allow for the fact of complex realities of interpenetration.

Keywords: Perfume, scent, cure, figurational sociology, interpenetrations’ sociology.

Referências

ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. *Medicina mestiça: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas*. São Paulo: Annablume, 2010.

ASHCAR, Renata. *Brasilelessência: a cultura do perfume*. São Paulo: Nova Cultural; Editora Best Seller, 2001.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DAS INDÚSTRIAS DE HIGIENE, PERFUMARIA E COSMÉTICOS (ABIHPEC). *Panorama do setor de HPPC 2016*. São Paulo: Abihpec, 2016. Disponível em: <<https://www.abihpec.org.br/novo/wp-content/uploads/2016-PANORAMA-DO-SETOR-PORTUGUÊS-14jun2016>>. Acesso em: 02 Ago. 2016.

———. *Anuário 2015*. 5.ed. São Paulo: BB editora, 2015a. Disponível em: <<http://www.abihpec.org.br/2015/12/anoario-abihpec-2015/>- ANUARIO ABIHPEC 2015|>. Acesso em: 26 Dez. 2015.

———. *Panorama do setor HPPC*. São Paulo: Abihpec, 2015b. Disponível em: <<http://www.abihpec.org.br/novo/wp-content/uploads/2015-PANORAMA-DO-SECTOR-PORTUGUÊS-11ago2015.pdf>>. Acesso em 15 Set. 2015.

———. *Caderno de tendências Abihpec 2014-2015*. São Paulo: Abihpec, 2013. Disponível em: <<http://www.abihpec.org.br/2013/10/caderno-de-tendencias-2014-2015/>>. Acesso em: 01 Mar. 2014.

BARAUNA, Elipidio Joaquim. *Hygiene da mulher em estado de gravidez*. Thèse (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina da Bahia. Salvador: Typographia Conservadora, 1868.

BASTIDE, Roger. O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas. In: BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 218-235. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

———. *As religiões africanas no brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil*. São Paulo: Ícone, 2014.

CARDOZO, Cid Emiliano de Olinda. *Influencia da civilização sobre o desenvolvimento das afecções nervosas*. Thèse (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina da Bahia. Salvador: Typographia de Antonio Olavo da França Guerra, 1857.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. 9 ed. “Raízes”. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CLASSEN, Constance; HOWES, David; SYNNOTT, Anthony. *Aroma: a história cultural dos odores*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

CORBIN, Alain. *The foul and the fragrant: odor and the french social imagination*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1986.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. As artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856. In: CHALHOUB, S.; MARQUES, V. R. B.; SAMPAIO, G. R.; GALVÃO SOBRINHO, C. R. (Orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*, p. 355-385. Coleção “Várias Histórias”. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1999.

EUROMONITOR 2015. *Fragrances in Brazil*. Jun. 2016. Disponível em: <<http://www.euromonitor.com/fragrances-in-brazil/report>>. Acesso em: 31 Ago. 2015.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. 2. ed. Brasília; Belo Horizonte: Capes; Argvmentvm, 2008.

FREIRE, Guarino Aloysio Ferreira. *Qual o papel que desempenha a civilização no movimento das molestias mentaes*. Thése (Doutorado em Medicina) Faculdade de Medicina da Bahia. Salvador: Bahia Imprensa Popular, 1888.

HARVEY, Susan Ashbrook. *Scenting salvation: ancient christianity and the olfactory imagination*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca_catalogo?view=detalhes&id=794>. Acesso em: 12 Dez. 2015.

———. *Pesquisa de orçamentos familiares 2008-2009: despesas, rendimentos e condições de vida*. Rio de Janeiro: IBGE. 215p.

MAIA JR., Humberto. Depois da euforia, a realidade. *Exame*, Ano 48, 1.064, p. 62-67, 30 Abr. 2014.

MELLO, Francisco Tavares da Cunha. *Algumas considerações psycho-physiologicas á cerca do homem*. Thése (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina da Bahia. Salvador: Typographia de Carlos Poggetti, 1851.

MILLNER, Mathew. *The Senses and the English Reformation*. England: Ashgate E-book, 2011. (St Andrews studies in Reformation history).

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUB, S.; MARQUES, V. R. B.; SAMPAIO, G.R.; GALVÃO SOBRINHO, C. R. (Orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Coleção “Várias histórias”, p. 307-330. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Contexto, 2001.

———. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

REINARZ, Jonathan. *Past scents: historical perspectives on smell*. "Studies in sensory history". Chicago: University of Illinois Press, 2014.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo. In: CHALHOUB, S.; MARQUES, V. R. B.; SAMPAIO, G.R.; GALVÃO SOBRINHO, C. R. (Orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Coleção "Várias histórias", p. 231-272. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937*. Ilhéus: Editus, 2013.

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SCHELER, Fernando. Brasil vira líder mundial em perfumes. *Estadão*, 2011. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/economia,brasil-vira-lider-mundial-em-perfumes,65567,0.htm>>. Acesso em: 04 Abr. 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VILLAS BÔAS, Orlando. *A arte dos pajés: impressões sobre o universo espiritual xinguano*. São Paulo: Globo, 2000.

WALKER, Timothy D. *Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*. Rio de Janeiro; Lisboa: Editora Fiocruz; Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

WOOLGAR, C. M. *The senses in late medieval England*. New Haven; London: Yale University Press, 2006.

Entrevistas

Entrevista realizada com Babalorixá de Terreiro situado em São Félix (BA), em 13 de março de 2015.

Entrevista realizada com Babalorixá de Terreiro situado em Salvador (BA), em 23 de março de 2015.