RESPOSTA AOS COMENTADORES¹

Joel Robbins²

Sou grato aos colegas que responderam ao meu artigo sobre pluralismo religioso, pluralismo de valores e rituais. O texto original é realmente experimental – uma tentativa de abordar as questões das diferenças e das relações sob um ponto de vista distinto daquele que normalmente orienta as abordagens sobre pluralismo religioso. Em termos mais gerais, o artigo é parte de um esforço mais abrangente, orientado pelo trabalho de Dumont, Weber, Berlin, entre outros, que propõem a reflexão sobre o espaço potencial de uma atenção renovada, dirigida ao tema dos “valores” na teoria social – alguns referenciais teóricos que não estão no artigo são discutidos em Robbins (2013) e em trabalhos meus a serem publicados. Estou muito satisfeito pela consideração e pela intensidade com as quais os comentadores refletiram sobre minhas ideias, apoiando-as, testando-as, criticando-as, mas, na maioria das vezes, discorrendo sobre elas de maneira livre. Aprendi muito com os comentários escritos pelos colegas. Considerando que a grande maioria das respostas são bastante substanciais, não há espaço aqui para que eu possa dar a merecida atenção, de maneira detalhada e individual, a cada uma das valiosas questões que surgiram. Então, tratarei de várias questões que aparecem em mais de uma resposta e, assim, abordarei ao menos alguns dos principais temas apresentados por cada uma das contribuições.

Estabeleço o fundamento principal para meu argumento original propondo dois deslocamentos em relação às abordagens mais comuns sobre pluralismo religioso: foco nos valores, em vez das religiões, e também enfatizo os rituais. Os comentadores manifestaram uma ampla gama de opiniões sobre a alteração inicial de pluralismo religioso para pluralismo de valores. Entre

¹ Tradutora: Caroline Castilhos Melo. Supervisora da tradução: Elizamari Rodrigues. Revisão técnica: Rodrigo Toniol.

² Professor da Universidade de Cambridge. Contato: jlrobbins@ucsd.edu

eles, Thomas Csordas é quem lamenta mais abertamente a maneira como ignorei as questões que uma abordagem centrada no pluralismo religioso colocaria em primeiro plano, enquanto Pablo Semán apoia firmemente a importância de novas questões que tenho procurado levantar com minha abordagem. Em seu comentário profundamente reflexivo (que merece ser lido em formato de artigo por si só), Luiz Fernando Dias Duarte une-se a Semán ao entrar no espírito da mudança de comportamento que eu esperava apresentar enfocando nos “valores”, mas ele também concorda com Csordas, de certa maneira, ao mostrar que esse novo foco deixa de lado alguns fatores essenciais, que pertencem à organização religiosa e secular da diversidade na vida atual dos brasileiros. Esta diversidade de respostas que vai do pluralismo religioso ao de valores não é inesperada. Essa é a parte mais radical de minhas ideias e, como tal, destina-se a ser apenas sugestiva. Como destaquei no texto, o enfoque no pluralismo de valores não pretende substituir os trabalhos sobre pluralismo religioso. Fiquei satisfeito com o fato de que, para alguns leitores, meu trabalho produziu o efeito esperado, de levantar novas questões sobre tópicos já bastante conhecidos, da mesma forma que apreciei o auxílio que eles e outros têm oferecido para que reconhecesse os limites de tais abordagens.

Se minha proposta de deslocar a análise do pluralismo religioso para o pluralismo de valores encontrou respostas variadas, minha sugestão de que seria válido ter os rituais como foco, em vez de outros aspectos da vida religiosa, enfrentou, por outro lado, um conjunto mais uniformemente cético de julgamentos. O problema não parece ser meu interesse por rituais em si – já que ninguém expressou a opinião de que rituais não são importantes –, mas, sim, minha afirmação de que os rituais permitem que as pessoas experimentem um único valor de forma plena, algo que, como sugeri, não é fácil de se fazer no cotidiano ordinário. Ao contrário da reação dos comentaristas diante dos dois deslocamentos que propus, quase nenhum deles endossou essa afirmação, o que não é surpreendente. O deslocamento do pluralismo religioso para o de valores é um exercício de modificação de pontos de vista, em vez de uma teorização, e, como tal, esse exercício dá lugar a expressões

amplas de interesse ou de desinteresse – queira você tentar optar pelo deslocamento ou não. Mas minha afirmação sobre rituais e valores é uma argumentação teórico pessoal e, como tal, requer uma discordância mais sutil. A principal crítica dos comentadores em relação a essa afirmação é a de que rituais envolvem mais de um valor, embora também tenha sido expressa a preocupação de que rituais não teriam o objetivo de colocar os valores em prática, mas, sim, de atingir fins pragmáticos ou de criar coletividades ou ontologias. Ao chamar a atenção para essas questões, os comentadores recorreram a seus próprios materiais etnográficos e também ofereceram algumas reanálises dos rituais que apresentei, do povo urapmin. Ao abordar esses comentários, também alternarei entre os registros teóricos e empíricos.

Vários comentadores admitiram, pelo menos implicitamente, que faz algum sentido analisar os rituais como atos sociais, que expressam valores ao levarem as pessoas a realizá-los ou atingi-los. No entanto, para alguns deles, minha sugestão adicional de que cada ritual coloca em prática um valor de maneira plena é um ponto controverso. Para contestar essa afirmação, eles sugerem que rituais envolvem, com frequência, muitos valores de uma só vez. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2014, p. 87) oferece uma versão útil dessa crítica, observando que, nos desfiles carnavalescos das escolas de samba que ela estuda, o valor da temporalidade linear, representada pelos carros alegóricos, entra em conflito com a noção de tempo cíclico, representada pela reprodução repetitiva da música durante o desfile. Como dito por ela, “o sucesso de um desfile depende da articulação sempre tensa entre esses contrastes”, mostrando que “soluções intermediárias entre valores díspares são possíveis dentro de uma mesma performance ritual” (2014, p. 88).

A opinião de Cavalcanti sobre o que ela, apropriadamente, chama de “pluralismo [...] como um aspecto interno de rituais específicos” é interessante, como também o são discussões similares sobre pluralismo dentro de um ritual em várias outras respostas que discutirei a seguir. Mas a opinião de que os rituais – frequentemente, senão sempre – acabam expressando um único valor como principal é suficientemente importante para o que estou tentando provar em meu artigo, de que eu insisto em defendê-la,

apesar de sua falha evidente em convencer muitos de seus leitores iniciais. Infelizmente, não sei o bastante sobre o Carnaval no Brasil para ser capaz de defender meu argumento utilizando os materiais de Cavalcanti, mas irei me esforçar para fazer isso pelo exame dos dados que muitos outros autores usam para fazer argumentações críticas muito similares à dela.

No centro de minha defesa, há uma questão que não desenvolvi de maneira satisfatória no artigo original. Minha afirmação não é de que rituais representam ou expressam somente um valor individual ao longo de todo seu processo, mas de que, embora muitos valores apareçam em um ritual, um desses valores será o principal. Tal valor principal está relacionado com o objetivo do ritual, àquilo a que ele é destinado a executar. É no cumprimento de algo que um ritual, de fato, coloca em prática, em vez de somente expressar, seu valor primário. No entanto, durante a realização de seu valor principal, a execução do ritual pode expressar outros valores. Recorrendo à discussão sobre relações de valores apresentada no artigo, é possível encontrar casos nos quais os valores secundários expressos em um ritual apoiam a realização de um valor primário, e outros casos em que o valor primário é mostrado para superar o desafio de opor valores secundários, para emergir como o valor mais importante somente na conclusão do rito, quando ele tiver cumprido seu papel. Ao ir contra a questão de Csordas sobre “se é possível ou desejável analisar valores em categorias subordinadas ou não” (2014, p. 102), essa abordagem assume que, de fato, valores sempre estabelecem relações – utilizando os termos de Dumont – de hierarquia e abrangência. Produzir tais relações é o que os valores fazem, e não podemos estudar os valores sem examinar as relações. É possível que haja uma série de questões antropológicas que não exijam nosso interesse pelos valores. Mas o enfoque nos valores possibilita que nós, como antropólogos, possamos reconhecer, como James Laidlaw (2013, p. 60) recentemente destacou, que humanos são criaturas “avaliadoras” e que, como o filósofo Józef Tischner (2008, p. 50) observa, “[...] nosso mundo é hierarquicamente organizado e nosso pensamento é seletivo”. A maneira como os rituais relacionam esse aspecto das vidas dos seres humanos e os mundos em que eles acontecem consiste

em uma organização hierárquica de uma série de valores e da afirmação de que um deles, devido ao fato de estar ligado ao propósito fundamental de um rito, é primordial dentro do ritual e no contexto em que é executado.

Em um dos argumentos empíricos mais compactos contra minha opinião de que rituais são como fóruns para a realização de valores únicos, Csordas sugere que Bruce Kapferer “[...] apresentou análises sobre complexos rituais de exorcismo cingalês, que indicam uma multiplicidade de valores que não podem ser facilmente reduzidos a um único: cura, reconhecimento de contingência, intencionalidade humana, ordem cosmológica, moralidade” (2014, p. 102). Não está claro qual das discussões sobre exorcismo Csordas tem em mente, mas, em uma de suas teorias mais importantes (que tem influenciado meu trabalho e é igualmente devida a Dumont), Kapferer (2012) aproxima-se muito de minha opinião, sugerindo que o exorcismo é baseado em uma “lógica” de “movimento ou processo de hierarquia” (p. 55), que trabalha para seu objetivo principal de “restauração da ordem integrada da hierarquia cósmica” (p. 89). Durante sua realização, o rito certamente expressa os tipos de fenômenos que Csordas menciona e também afirma o valor (subordinado) de alguns deles; mas, na teoria de Kapferer, poderíamos perder algo no mínimo essencial em relação ao ritual, se não reconhecermos que o valor principal que ele tem a intenção de colocar em prática é apenas um dos que Csordas menciona: o de “ordem cosmológica”.

Johanna Sumiala também levanta questões sobre a realização de rituais de valores individuais, recorrendo à sua pesquisa sobre respostas ritualísticas para a morte de Margaret Thatcher e como elas foram tratadas pela mídia. Como o texto de Duarte, o de Sumiala é um feito admirável por si só e merece ser lido como algo que é mais que uma resposta aos meus argumentos. É interessante a maneira como ela considera as questões levantadas no artigo original e as utiliza para fazer conexões com a mídia, um tema sobre o qual eu não tinha feito nenhuma consideração.

Considero os argumentos de Sumiala sobre mídia e valores muito instigantes, mas contesto sua análise conclusiva. Com base em sua brilhante análise dos valores da mídia, ela observa que a cobertura midiática da morte

de Thatcher coloca em prática, de maneira evidente, um valor individual – o valor da atenção, sempre presente nos veículos de comunicação. Mas os vários ritos de morte cobertos pela mídia, expressando sua relação de amor e ódio com Thatcher, evidenciam uma multiplicidade de valores. Certamente, isso é verdade, mas penso que uma possibilidade analítica foi perdida ao abandonar a análise neste ponto. Um argumento que contribui plenamente com a abordagem teórica que tentei expor, mas que, ao mesmo tempo, está totalmente de acordo com as análises específicas de rituais que Sumiala nos forneceu, destacaria que cada ritual de celebração/luto que ela discute coloca em prática seu próprio valor individual de apoiar ou se opor à marca de conservadorismo de Thatcher. A mídia, por sua vez, orquestrou um macrorritual que expressou todos esses valores diversos, mas subordinou-os a seu “supervalor” de atenção. Assim, a mídia aplica exatamente o tipo de abrangência hierárquica de uma pluralidade de valores de ordem menor sob um valor primário, o que, em minha opinião, é uma característica dos rituais em geral. O que isso quer dizer é que nós, como consumidores da mídia, também acabamos contribuindo para a concretização do supervalor de atenção, talvez ainda mais do que o fazemos em relação aos valores que podemos supor que são considerados mais importantes (como os que são colocados em prática nos próprios rituais de celebração/luto). Esse é o tipo de crítica sobre a mídia, pela qual não tenho competência para me responsabilizar. No entanto, o fato de a análise de Sumiala poder tomar essa direção indica, de alguma maneira, um enfoque na concretização de valores em rituais que pode revelar áreas não previstas para investigações futuras.

Um desafio empírico final à ideia de que cada ritual coloca em prática um valor individual assume, de maneira plena, a forma de questões que muitos comentadores levantam sobre o *Spirit Disco*. De maneira mais detalhada, Cecília Mariz (e, também, Csordas) observa que o *Spirit Disco* parece representar valores coletivos e individuais. Como seria de se esperar, a este ponto, minha primeira linha de defesa consiste em apontar para o fato de que o *Spirit Disco* tem como objetivo, mais claramente, alcançar a salvação do indivíduo cristão. Nesse sentido, considero essencial o fato de o ritual terminar com a produção

da figura do dançarino possuído, visto como um indivíduo salvo, caído no chão da igreja. Esta imagem abrange o trabalho coletivo que é produzido – o qual expressa muitos valores que não examinei em minha curta discussão no artigo original³. O individualismo da conclusão do ritual pode ser previsto nos ritos de confissão que antecedem a dança. Mariz especula, de maneira bastante sensata, que a confissão, para os integrantes do povo urapmin (embora nem sempre nos círculos pentecostais e carismáticos), envolve uma relação entre o penitente e o confessor, prestando, assim, apoio aos valores relacionais. Entretanto, precisamos observar que, no fim do rito de confissão, quando os confessores rezam pelos que acabaram de se confessar, frequentemente, incluem a frase estereotipada: “Deus, meu irmão (ou irmã) deu seus pecados a você, não a mim”. Dessa maneira, os confessores esforçam-se para enfatizar que a relação entre os penitentes e eles não é o que o rito tem procurado desenvolver. Somente a relação do penitente com Deus, a única relação que finalmente reconhece o individualismo dos integrantes do povo urapmin, está em jogo. Então, é possível que o individualismo do *Spirit Disco* esteja presente em seus ritos de preparação e em seu próprio desfecho, abrangendo totalmente o coletivismo que está representado, de certa maneira, durante o rito.

O que fazer com o coletivismo, se não permitimos que isso nos leve a uma leitura pluralista do rito como um todo? Seguindo a tradição de Dumont, com a qual estou trabalhando aqui, uma ponderação a ser feita sobre isso é a de que, porque, na verdade, seres humanos são produtos da sociedade, o individualismo sempre deve estar de acordo com um tipo de relação que Dumont chama de holismo (que eu incluo no que chamamos aqui de coletivismo) (Dumont, 1994). Mesmo as mais possíveis concretizações de individualismo como valor terão que ser produzidas em conjunto com alguns elementos de coletividade. Em outras palavras, concretizações do valor

³ Para os que estiverem interessados em discussões mais detalhadas sobre os rituais discutidos no artigo original, tenho debatido a relação entre os diferentes valores representados internamente no *Spirit Disco* (Robbins, 2004a) e nos sacrifícios de porcos (Robbins, 2009a) em outros lugares.

de individualismo terão que lutar contra o ponto no qual os rituais, como formas sociais, conforme exposto por Mariz (2014, p. 51) “tendem a reforçar a coletividade” (Duarte faz uma ponderação associada a isso, em relação à integração social da experiência carismática). Mas, em alguns rituais, como estou sugerindo, o individualismo terá que competir com esse coletivismo por meio do estabelecimento de sua abrangência.

Especificamente em relação ao povo urapmin, também há um segundo comentário que é importante fazer sobre coletivismo. Mariz observa, de maneira muito mais astuta do que em minha monografia sobre o povo urapmin, que interpreto alguns elementos do *Spirit Disco* de uma maneira que ela vê como coletivista e que sugiro que eles são de grande importância para o entendimento do povo urapmin sobre o rito (Robbins, 2004a)⁴. De certa maneira, isso é verdade, embora haja uma sutil diferença entre o que argumentei aqui e a afirmativa de que o *Spirit Disco* é fortemente coletivista. Em minha discussão anterior, argumentei que os indivíduos do povo urapmin têm muita esperança de serem salvos de maneira imediata. Eles interpretam o *Spirit Disco*, o qual, por razões que não posso entrar em detalhes aqui, assegura a salvação de todos que dele participam, na medida em que os auxilia, pelo menos momentaneamente, a atingir esse objetivo. Porém, novamente utilizando a teoria de Dumont, sugiro que essa versão de coletividade é bastante moldada pelo individualismo – isso é o que Dumont (1986) chama de pseudo-holismo. Como tal, não se opõe ao individualismo, como valor, no sentido direto em que o coletivismo, como valor, o faria. Mais que isso, agora eu estaria inclinado a sugerir que o pseudo-holismo é uma interpretação que o povo urapmin faz do resultado do *Spirit Disco*, mas não é o que, de fato, eles realizam no ritual, que é a salvação dos indivíduos. Percebo que essa distinção entre o estabelecimento do ritual e sua interpretação é complexa e que não compreendi totalmente, ou não posso justificar

⁴ Examino e discuto este problema em termos menos complicados do que faço aqui em uma discussão anterior sobre *Spirit Disco*, que expressa o mesmo ponto de vista do que é mostrado no meu artigo (meus trabalhos a serem publicados).

aqui de maneira completa, mas quero mencionar que essa é a direção para a qual meu pensamento atual está pendendo, levando em conta o problema da etnografia do povo urapmin que Mariz tão produtivamente destacou.

Ao concluir minha defesa da afirmação de que cada ritual permite que seus participantes coloquem em prática um valor de maneira plena, eu gostaria de relatar que descobri recentemente que isso está longe de ser uma novidade. Desde que escrevi o artigo original, reli um dos trabalhos clássicos de Victor Turner sobre rituais. Ao longo de sua discussão, ele observa que:

[...] visto que diferentes normas regem diferentes aspectos ou setores do comportamento social e, mais importante, visto que, na realidade, os setores se sobrepõem e se interpenetram, causando conflito de normas, a validade de várias normas importantes tem que ser reafirmada de maneira independente de outras e fora de contextos em que lutas e conflitos surgem em conexão com elas. Isso explica por que, com tanta frequência, considera-se que, em rituais, é dada ênfase simbólica e dogmática em uma única norma ou em um conjunto de normas inter-relacionadas de maneira estrita e, como um todo, harmoniosa, em um só tipo de ritual (Turner, 1967, p. 40).

Praticamente toda a minha ideia está aqui. Essa é a conclusão de que a vida cotidiana é frequentemente regida por uma mistura de valores (ou normas) e a sugestão de que os rituais contrastam com essa situação pela concretização de um único valor (ou, na versão de Turner, possivelmente, também um grupo de valores estritos associados). Assim, mesmo que meus argumentos não convençam, talvez essa referência ilustre possa tornar as ideias subjacentes a eles mais atraentes.

Uma segunda linha da crítica ao meu argumento sobre rituais e valores não se ocupa da quantidade de valores que podem estar envolvidos em um ritual, mas, sim, questiona se os rituais deveriam ser vistos como definidos por sua relação com os valores, de algum modo. Como muitos comentadores observaram, “ritual” é um termo amplo, e há muitas abordagens teóricas diferentes para os fenômenos que um ritual abrange. Levando isso em consideração, é improvável que uma teoria isolada esgote as possibilidades

de análise que os rituais apresentam. Assim sendo, não pretendo afirmar que a única coisa que vale a pena dizer sobre os rituais é que eles expressam valores. Mas creio que vale considerar algumas maneiras de responder às críticas específicas que foram aqui levantadas.

Podemos iniciar com a sugestão de Mariz de que, quando os indivíduos do povo urapmin fazem o sacrifício de um porco, eles não estão tão interessados em expressar o valor de relacionalismo quanto em atingir o objetivo “pragmático” de salvar um de seus filhos⁵. Mesmo que se decida interpretar dessa maneira a motivação dos que sacrificam um porco, uma de minhas conclusões teórico-culturais mais importantes é a de que os indivíduos do povo urapmin não podem salvar seus filhos que não tenham sido curados de maneira bem-sucedida por meio de orações sem se envolver em um ritual que os faça executar o valor de relacionalismo. Executar esse valor pode não ser primordial em suas mentes, mas é o que de fato eles fazem. Isso é parte da condição humana do povo urapmin. A apresentação etnográfica de Semán, reproduzida de maneira muito convincente, de uma situação semelhante entre católicos argentinos que recorrem às orações evangélicas para cura, ajuda-nos a entender as recompensas que tais escolhas de valores definidos de maneira ritualística podem representar para as pessoas. Na análise de Semán, a participação da Igreja Católica representa o valor de identidade nacional. As orações evangélicas são poderosas para a cura, mas isso não representa, sob nenhum aspecto, a identidade nacional. Portanto, os que, por razões “pragmáticas”, participam de um ritual evangélico experimentam um forte sentimento de conflito de valores. Também neste caso, os participantes podem não ir aos rituais com o pensamento primordial de considerações de valores, mas eles não podem escapar das consequências

⁵ Mariz também sugere que, no movimento do *Spirit Disco* para o sacrifício de porcos, as pessoas estão deixando uma esfera da vida e indo a outra. Concordo com isso. Seguindo Weber, como Mariz também faz, penso sobre isso como esferas de valor; então, mudar de uma para outra também é mudar da consideração de um valor primário para outro (ver Robbins, 2007, sobre a minha compreensão de Weber nesse sentido).

dos valores da execução de um ritual. Esse desfecho, como a culpa do povo urapmin por sacrificar porcos, indica o quanto, de maneira inevitável, os rituais envolvem as pessoas no que diz respeito a valores.

Vilaça, juntamente com Mariz, até certo ponto, considera a possibilidade de os rituais não estarem orientados para executar valores, ou não estarem orientados principalmente para isso, mas, sim, para o que Vilaça chama de “fabricação dos fundamentos ontológicos de uma cultura”. Eu gostaria de responder a essa ideia em termos teóricos e etnográficos. Teoricamente, em primeiro lugar, quero destacar que as ontologias, pelo menos da maneira como as entendo, não são separadas dos valores. Apesar de haver certa popularidade para a noção de neutralidade, não acho que haja ontologias neutras – como destaquei anteriormente, todos os grupos humanos estão imbuídos de relações de hierarquia e das posturas avaliativas que elas refletem. Então, não estou certo de que alguém tenha que escolher entre linguagem ontológica (embora, na verdade, eu não utilize isso no artigo original) e análise de valor. Em segundo lugar, penso que é importante, em antropologia e sociologia, não se distanciar tanto da linguagem da criação. As pessoas vivem em grupos que, em geral, elas não criam (isso é verdade mesmo para os que vivem em grupos que os levam a pensar que eles constantemente o fazem, quando, na verdade, eles não criam sequer o raciocínio que os leva a pensar dessa maneira). Voltando à teoria performativa do ritual que formulei no artigo original e estabelecendo suas origens na teoria do ato de fala, devemos lembrar de que os atos de fala e os rituais são baseados em convenções, e que é isso que os dá sua força criativa. Se eu fizer uma promessa a você, terei criado algo novo no mundo. Mas o que criei é a promessa específica, relativamente simples, que fiz. De maneira alguma, terei criado a noção de prometer e as convenções nas quais isso se baseia. De maneira semelhante, ao colocar um valor em prática e expressar a ontologia, podemos dizer que isso é pressuposto pela concretização de um ritual; que fiz algo no mundo, mas não que criei, de fato, uma ontologia

puramente inventada. Penso que esperar que um ritual faça isso é pedir muito e é perder o que ele realmente pode e, na maioria das vezes, realiza.⁶

Em relação à etnografia, Vilaça e Mariz incentivam-nos a questionar quantas ontologias estão envolvidas em uma dada formação social. No caso do povo urapmin, e também em muitos outros casos, tenho defendido que, pela aceitação de ontologias espirituais locais, o cristianismo pentecostal e o carismático não representam uma segunda ontologia, mas, sim, abrangem ontologias tradicionais e subordinam seus valores (Robbins, 2004b). Acho que, em relação a esses casos, é mais certo dizer que há uma ontologia, mas sistemas conflitantes de valores que se aplicam à mesma. O povo wari, caso paradigmático do que se tornou amplamente conhecido na antropologia como sociedade perspectivista, parece ter permitido que o cristianismo constituísse sua própria ontologia como uma entre as várias que seus integrantes reconhecem. Em sua resposta, Vilaça argumenta que, visto que o cristianismo abre espaço para o demônio, isso frequentemente ocorrerá. No entanto, penso que os elementos do povo urapmin, bem como os observados de outros lugares onde as pessoas têm se convertido de religiões indígenas para o cristianismo pentecostal e carismático, não demonstram esse padrão. Na verdade, o simples fato de, em tantos lugares, a ontologia cristã individual já incluir o demônio sugere que a existência deste não necessita produzir multiplicação ontológica. Tal multiplicação é algo que o povo wari traz do cristianismo, portanto, não é algo que eles encontram lá. A verdade é que, para o povo wari, o deslocamento entre as ontologias, ou a disputa bem-sucedida das exigências feitas em relação a elas pela ameaça de tal deslocamento, é um valor indígena primário, o qual o cristianismo não

⁶ Isso não significa dizer que rituais não possam ter uma função importante em situações de mudança cultural ou ontológica e que, algumas vezes, em situações de mudança, as pessoas possam aprender um ritual e se tornar, de alguma maneira, expostas à ontologia de pressupostos mesmo antes de elas virem a ocupar totalmente tal ontologia (Robbins, 2009b). Mas essas situações não são a regra e, quando elas ocorrem, não envolvem os rituais por si só, criando novas ontologias.

substituiu. Diante disso, seria interessante aprender como esse valor pode ser expresso nos rituais do povo wari, seja de um indivíduo cristão ou indígena.

O comentário de Ramon Sarró expõe uma série de assuntos instigantes. Lamento por não ter espaço para discutir a maioria deles. No entanto, um dos principais assuntos constitui um terceiro desafio para minha ideia sobre a importância da concretização de valores para o ritual. Sarró refere-se ao clássico artigo de James Fernandez, de 1965, *Symbolic consensus in a Fang reformative cult*, observando que Fernandez – o qual estuda, no artigo citado, o culto relativamente novo e extremamente problemático da época colonial bwiti, existente entre o povo fang do norte do Gabão – apresenta uma etnografia que mostra que a maioria dos participantes do principal ritual da crença afirma não saber o que seus símbolos significam e, como eles fazem suposições quanto a seu significado, há pouco consenso entre os que eles difundem⁷. Porém, os participantes concordam que os rituais são eficazes ao produzir um estado de coesão social que eles chamam de “comunhão” (Fernandez, 1965, p. 922). Na opinião dada por Fernandez, esses dados indicam que os rituais do povo fang produzem coesão social, mas não simbólica (de significado). Colocando a ideia de Fernandez nos termos de minha análise, Sarró argumenta que o povo fang valoriza a participação. A participação coletiva é o valor que o ritual almeja colocar em prática. Ele prossegue questionando se esse não seria o caso dos rituais do povo urapmin, sobre os quais também discuto.

Concordo com o argumento de Sarró sobre o principal ritual da crença bwiti: ele interpreta sabiamente as descobertas de Fernandez nos termos de minha análise. Mas em relação à sua sugestão, a qual podemos aplicar à análise de Fernandez sobre os rituais do povo urapmin que discuto, é importante examinar mais atentamente o que Fernandez nos diz sobre os membros do povo fang da crença bwiti. Resultado da colonização e recentemente introduzidas no mercado capitalista, suas vidas sociais são muito fragmentadas e

⁷ Em contrapartida, os especialistas em rituais elaboram significados para os rituais, mas os significados variam, de alguma maneira, em diferentes grupos reunidos e, de nenhuma maneira, os especialistas participam na realização dos rituais.

suscetíveis a uma inclinação crescente ao individualismo. Para combater esse cenário, a comunhão tornou-se um valor fundamental para eles. Embora seus membros vivam em um conflito entre valores individuais e relacionais, o povo urapmin não enfrenta o tipo de fragmentação social que marcava a vida do povo fang quando Fernandez fez sua pesquisa de campo. Assim sendo, embora eles façam reuniões coletivas para realizar os *Spirit Discos* e em grupo menores para fazer os sacrifícios de porcos, a concretização dos valores da coletividade ou da comunhão não é o objetivo principal desses rituais (embora algo similar seja um valor cristão secundário no povo urapmin, e seja até mais importante em outras partes da Papua Nova Guiné (Schram, 2013; Leavitt, 2001). Como no caso da transformação do valor do povo wari, ao administrar corretamente o movimento entre ontologias em uma exigência sobre rituais em geral, precisamos ter cautela ao presumir que o valor do povo fang sobre participação coletiva ou, de fato, qualquer valor que consideremos ter um lugar de destaque em uma dada localização de pesquisa de campo regem os rituais em todos os lugares, mesmo que os rituais frequentemente envolvam características similares como ação coletiva (ou, para tal propósito, formalidade) e, como tenho me esforçado para argumentar, sempre estejam propensos a promover a expressão total de algum valor principal.⁸

Estou chegando ao fim do espaço destinado à minha resposta. Como observei antes, há muitos pontos de vista valiosos que meu enfoque nas críticas centrais à minha ideia sobre rituais e valores não me permitiu mencionar. Para citar apenas um deles na conclusão, vale notar que vários desses comentários se referem às oposições na compreensão do povo urapmin do valor do individualismo, compreensão essa que é revelada quando se coloca o *Spirit Disco* ao lado das duas inovações de ritual mal sucedidas que discuto. Csordas e Cavalcanti examinam, de maneira prudente, as diferentes versões

⁸ Esta discussão sobre coletividade como valor de rituais também nos remete de volta à discussão anterior, sobre como um ritual coletivo pode apoiar o valor de individualismo. Como destaquei aqui, nem todas as características de um ritual refletem, necessariamente, o valor ou o *telos* do ritual.

de individualismo que vários rituais expressam, e Duarte vai além disso, oferecendo uma consideração muito reflexiva sobre várias versões de individualismo que ocorrem no Brasil. Tais considerações sobre múltiplos tipos de individualismo constituem exatamente o tipo de debate etnográfico sutil que espero que uma análise dos valores nos campos da religião e dos rituais, bem como em outros domínios da vida social, possa ser capaz de estimular. Quero, por fim, expressar minha gratidão aos comentadores por se engajarem de maneira tão apreciativa e interessada neste debate sobre meu artigo.

REFERÊNCIAS

DUMONT, Louis. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

_____. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

FERNANDEZ, James W. Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult. *American Anthropologist*, Arlington, VA, n. 67, v. 4, p. 902-929, 1965.

KAPFERER, Bruce. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. New York: Berghahn, 2012.

LAIDLAW, James. *The Subject of Virtue: an Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

LEAVITT, Stephen C. The Psychology of Consensus in a Papua New Guinea Christian Revival Movement. In: MOORE Carmella C.; MATHEWS Holly. F. *The Psychology of Cultural Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 151-172.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004a.

_____. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, CA, v. 33, p. 117-143, 2004b.

_____. Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change. *Ethnos*, [Denmark], n. 72, v. 3, p. 293-314, 2007.

_____. Conversion, Hierarchy, and Cultural Change: Value and Syncretism in the Globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. In: RIO, Knut. M.; SMEDAL, Olaf. H. *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. New York: Berghahn, 2009a. p. 65-88.

_____. Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms. *Social Analysis*, [New York, NY], n. 53, v. 1, p. 55-66, 2009b.

_____. Monism, Pluralism and the Structure of Value Relations: A Dumontian Contribution to the Contemporary Study of Value. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Edinburgh, UK, n. 3, v. 1, p. 99-115, 2013.

_____. Ritual, Value, and Example: On the Perfection of Cultural Representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Forthcoming.

SCHRAM, Ryan. One Mind: Enacting the Christian congregation among the Auhelawa, Papua New Guinea. *The Australian Journal of Anthropology*, [Melbourne, Australia], n. 24, v. 1, p. 30-47, 2013.

TISCHNER, Józef. Thinking in Values. Thinking in Values: The Tischner Institute *Journal of Philosophy*, [Kraków, Poland], n. 2, p. 47-59, 2008.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

Recebido em: 17/08/2014

Aprovado em: 19/08/2014