

---

**DEBATES** ano 17  
**DO NER** número 30  
jul./dez. 2016

---

CIÊNCIA, RELIGIÃO  
E ENCRUZILHADAS

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos Alexandre Netto

## INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes

## PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenadora: Patrice Schuch

### EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião – NER  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –  
IFCH/UFRGS  
Av. Bento Gonçalves, 9500 – 91509-900 – Porto Alegre – RS  
Fone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br  
www.ufrgs.br/ner

### INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ -  
Directory of Open Access Journals.

### EDITORES

Carlos Alberto Steil (UFRGS)  
Rodrigo Toniol (UNICAMP)

### COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro (UFRGS)  
Bernardo Lewgoy (UFRGS)  
Emerson Giumbelli (UFRGS)

### ASSISTENTE DE EDIÇÃO

Giane Krüger

### GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento Editorial: Glauber Machado  
Editoração: Abigail Charoy, Ana Carolina Porazzi  
Revisão de padrão: Tayná Werlang, Paula Salem Carpio  
Capa: Abigail Charoy  
Imagem de capa: "The First Telegraphic Message from  
California" in Harper's Weekly (1861)

### MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

### POLÍTICA EDITORIAL

*Debates do NER* é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul, por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

### DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral  
e-ISSN 1982-8136 (eletrônico)  
Ano 17, n. 30 (jul./dez. 2016)  
1. Antropologia da Religião

Bibliotecária responsável: Raquel da Rocha Schmitt Domingos – CRB 10-1138

### CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)  
Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)  
Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)  
Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)  
Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)  
María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)  
Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)  
Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)  
Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguaí) (*in memoriam*)  
Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)  
Roberto Cipriani – Universidade de Roma TRE (Itália)  
Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)  
Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)  
Stefania Capone – EHESS/CNRS (França)  
Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	7
<i>Carlos Alberto Steil</i> <i>Rodrigo Toniol</i>	
<b>DEBATE</b>	
<b>OS ANJOS NÃO PRODUZEM BONS INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS</b>	11
<i>Bruno Latour</i>	
<b>COMENTÁRIOS</b>	
<i>Fátima Tavares e Carlos Caroso</i>	45
<i>Joanildo Burity</i>	53
<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	71
<i>Nicolas Viotti</i>	89
<i>Pablo Semán</i>	95
<b>ARTIGOS</b>	
<b>“ENCRUZILHADAS NAS CRUZADAS”: OS ATAQUES NEOPENTECOSTAIS AO POVO-DE-SANTO COMO BATALHAS DE UMA “GUERRA COSMOPOLÍTICA”</b>	103
<i>Thomás Antônio Burneiko Meira</i>	
<b>TIEMPOS Y ESPACIOS. APROXIMACIÓN A LAS CONCEPCIONES DE TIEMPO Y ESPACIO EN LA SOKA GAKKAI ARGENTINA</b>	129
<i>Denise Welsch</i>	

CATIMBÓ E JUREMA: UMA RECUPERAÇÃO  
E UMA ANÁLISE DOS OLHARES PIONEIROS 151

*Dilaine Soares Sampaio*

APRESENTAÇÃO: RAFFAELE PETTAZZONI  
E O MÉTODO COMPARATIVO 195

*Hugo Ricardo Soares*

O MÉTODO COMPARATIVO 203

*Raffaele Pettazzoni*

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E PENTECOSTALISMO  
EVANGÉLICO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS 219

*Ari Pedro Oro*

*Daniel Alves*

## RESENHAS

MENDONÇA, JOÊZER. MÚSICA E RELIGIÃO  
NA ERA DO POP. CURITIBA: EDITORA APPRIS, 2014. 249

*Taylor de Aguiar*

CHIESA, GUSTAVO RUIZ. ALÉM DO QUE SE VÊ:  
MAGNETISMOS, ECTOPLASMAS E PARACIRURGIAS.  
PORTO ALEGRE: MULTIFOCO, 2016. 273 P. 259

*Gabrielle Bazacas Cabral*

## SUMMARY

<b>PRESENTATION</b>	7
<i>Carlos Alberto Steil</i> <i>Rodrigo Toniol</i>	
<b>DEBATE</b>	
OS ANJOS NÃO PRODUZEM BONS INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS	11
<i>Bruno Latour</i>	
<b>COMMENTS</b>	
<i>Fátima Tavares e Carlos Caroso</i>	45
<i>Joanildo Burity</i>	53
<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	71
<i>Nicolas Viotti</i>	89
<i>Pablo Semán</i>	95
<b>ARTICLES</b>	
“ENCRUZILHADAS NAS CRUZADAS”: THE NEO PENTECOSTAL ATTACKS AGAINST THE CANDOMBLÉ BELIEVERS AS A BATTLE IN A “COSMOPOLITICAL WAR”	103
<i>Thomás Antônio Burneiko Meira</i>	
TIMES AND SPACES. APPROACH TO CONCEPTIONS OF TIME AND SPACE IN SOKA GAKKAI ARGENTINA	129
<i>Denise Welsch</i>	

CATIMBÓ AND JUREMA: A RECOVERY AND AN ANALYSIS OF THE PIONEERS LOOKS	151
<i>Dilaine Soares Sampaio</i>	
PRESENTATION: RAFFAELE PETTAZZONI AND THE COMPARATIVE METHOD	195
<i>Hugo Soares</i>	
COMPARATIVE METHOD	203
<i>Raffaele Pettazzoni</i>	
CATHOLIC CHARISMATIC RENEWAL AND EVANGELICAL PENTECOSTALISM: CONVERGENCES AND DIVERGENCES	219
<i>Ari Pedro Oro</i> <i>Daniel Alves</i>	
<b>BOOK REVIEWS</b>	
MENDONÇA, JOÊZER. MÚSICA E RELIGIÃO NA ERA DO POP. CURITIBA: EDITORA APPRIS, 2014.	249
<i>Taylor de Aguiar</i>	
CHIESA, GUSTAVO RUIZ. ALÉM DO QUE SE VÊ: MAGNETISMOS, ECTOPLASMAS E PARACIRURGIAS. PORTO ALEGRE: MULTIFOCO, 2016. 273 P.	259
<i>Gabrielle Bazacas Cabral</i>	

## APRESENTAÇÃO

O presente número de Debates do NER apresenta ao leitor, em sua primeira seção, um instigante debate sobre o texto de Bruno Latour *Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques*, originalmente publicado em 1993, numa coletânea de ensaios do próprio autor, intitulada *Petites leçons de sociologie des sciences* (Paris: La Découverte). O texto, traduzido por Debates do NER pela primeira vez para o português, com o título *Os anjos não produzem bons instrumentos científicos*, é antecedido por uma introdução original do autor, escrita a pedido dos seus editores. Os comentaristas, brasileiros e argentinos, estabelecem um fecundo diálogo com Latour a partir de questões suscitadas pelo contexto científico e religioso latino-americano, num movimento de apropriação crítica da contribuição deste autor na tentativa de traçar as fronteiras entre ciência e religião.

A seção seguinte, de artigos, reúne a contribuição de quatro autores. A primeira, de *Thomás Antônio Burneiko Meira*, se intitula “*Encruzilhadas nas cruzadas*”: os ataques neopentecostais ao povo-de-santo como batalhas de uma “*guerra cosmopolítica*”. Neste artigo o autor analisa as tensões entre povo-de-santo e cristãos neopentecostais, nas últimas décadas, no Brasil, caracterizando-as como parte de uma “*guerra cosmopolítica*”, na qual o próprio Estado é deslocado da posição de árbitro e mediador externo para a de integrante de uma cosmologia moderna, no sentido latouriano. A partir desta chave de leitura, o autor defende que a intolerância e a discriminação – supostamente reguladas pela esfera pública – estaria marcada, no caso brasileiro, por relações ambíguas entre religião e política.

A segunda contribuição, de Denise Welsch, com o título *Tiempos y espacios. aproximación a las concepciones de tiempo y espacio en la soka gakkai argentina*, parte de uma reflexão sobre tempo e espaço enquanto categorias sociais, para refletir sobre as diferentes formas de representar e de contar

o tempo e o espaço em grupos budistas da Soka Gakkai na Argentina. A autora mostra que as categorias de tempo e espaço estão em relação direta com as distintas atividades sociais que os seguidores da Soka Gakkai realizam, imputando-lhes um caráter de sagrado ou profano, ainda que, a distinção entre sagrado e profano seja bastante difusa. Por fim, a autora mostra que a relevância desta distinção tem a ver mais com a necessidade analítica do pesquisador do que com a experiência cotidiana dos sujeitos religiosos.

Dilaine Soares Sampaio é autora do terceiro artigo aqui reunido, intitulado, *Catimbó e jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros*. A autora chama a atenção para o fato de que a Jurema e o Catimbó, embora estivessem presentes nas regiões do Norte e do Nordeste brasileiros desde o início dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras no país, não receberam a mesma atenção dos seus pioneiros, como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, que concentraram seus estudos na tradição jeje-nagô. Com intuito de recuperar a contribuição dos primeiros estudos sobre estas religiões, com foco em autores que não estiveram alinhados com os estudos afro-brasileiros, a autora faz um mapeamento dos estudos sobre a Jurema e o Catimbó no Brasil.

Na sequência, apresentamos o texto, original, em português, O método comparativo, de Raffaele Pettazzoni, publicado pela primeira vez em 1959. Este foi o último texto escrito por Pettazzoni, um dos mais importantes historiadores das religiões do século XX. A tradução do artigo, realizada por Hugo Soares e Cristina Pompa, é ainda precedida por uma apresentação do autor e dos princípios metodológicos que o orientam.

Por fim, Ari Pedro Oro e Daniel Alves, em *Renovação carismática católica e pentecostalismo evangélico: convergências e divergências*, exploram a possibilidade de conceber aproximações e distanciamento entre o carisma católico e o pentecostalismo evangélico, a partir da análise de suas estruturas doutrinárias, bem como, empiricamente, de seus modelos de produção musical para o consumo de massa.

Na última seção do volume, publicamos duas resenhas. A primeira, do livro de Gustavo Ruiz Chiesa, intitulado *Além do que se vê: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias*, escrita por Gabrielle Bazacas Cabral (Porto Alegre: Multifoco, 2016). A segunda, do livro de Joêzer Mendonça, intitulado *Música e religião na era do pop* (Curitiba: Appris, 2014), escrita por Taylor de Aguiar.

A imagem da capa deste número ilustrou uma edição da revista estadunidense *Harper's Weekly*, publicada em novembro de 1861. Naquele mesmo ano a primeira linha telegráfica transcontinental fora inaugurada e também teve início a guerra civil americana. Ambos fatos estão presentes na imagem, primeiro, por meio dos fio por onde o anjo caminha, segundo, pela mensagem que carrega, conclamando à União Perpétua da nação. Tal ilustração está em diálogo com os argumentos do texto de Bruno Latour debatido neste fascículo. Boa leitura.

*Carlos Alberto Steil*  
*Rodrigo Toniol*



# DEBATE



## OS ANJOS NÃO PRODUZEM BONS INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS <sup>1, 2</sup>

*Bruno Latour*<sup>3</sup>

Os monges do convento dominicano de São Marcos, em Florença, encomendaram a Fra Angelico este afresco que representa o episódio do sepulcro vazio. Eu conheço história da arte o suficiente para compreender que tal pintura “ilustra” o relato evangélico e para identificar os códigos do programa, típico dessa época, assim como dessa forma de devoção. Li bastante exegese para saber que esse episódio não passa de uma elaboração tardia, que faz parte dessas racionalizações que obscurecem a mensagem, ao querer esclarecê-la. As condições de infelicidade recobriram tão perfeitamente esse afresco admirável que o sentido está perdido para mim, mero turista, que hoje atravessa a estreita cela. Resta-me apenas desfrutar do prazer estético e daquele, menos vivo, pelo qual verifico que meus conhecimentos históricos “se aplicam” a esse caso em particular. No entanto, pouco a pouco, de tanto contemplá-la, a imagem começa a rachar, mostrando cada vez mais esquisitices visuais: as santas chegam ao sepulcro, mas nada veem, ele está vazio; um anjo, sentado, mostra com uma mão o vazio do sepulcro e, com a outra, aponta o dedo em direção à aparição de Jesus Cristo ressuscitado, que carrega a palma do martírio e o estandarte da salvação. Porém, essa aparição, elas não podem ver, pois lhe dão as costas. “Ele não está mais aqui”, diz o anjo no texto. Onde está então? Do que se trata essa ilustração, extremamente conhecida, de um tema indefinidamente insistente?

---

<sup>1</sup> Texto original, exceto pelas duas páginas iniciais: LATOUR, B. Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques. In: LATOUR, B. Petites leçons de sociologie des sciences. Paris: La Découverte, 1993. p. 226-252.

<sup>2</sup> Tradução de Camila Sayuri Hashimoto. Revisão técnica de Rodrigo Toniol.

<sup>3</sup> Professor do Institut d'Etudes Politiques de Paris. E-mail: bruno.latour@sciencespo.fr

Um monge, orando, com o corpo desenhado pela metade no quadro, como se dividisse comigo o assoalho da cela e como se o tivessem projetado sobre o afresco, olha sem nada ver, com os olhos abaixados, toda a cena. O pintor deve tê-lo colocado ali para que sua figura me ajudasse a fazer a transição, envolvendo-me nessa curiosa história na qual nenhum protagonista vê diretamente: nem as mulheres, nem o anjo, nem o monge – consequentemente, nem eu. Todavia, eu sou o único a ver, atrás de todo mundo, a aparição pintada de Cristo. Mas ela é, justamente, apenas pintada – fina e frágil película de pigmentos. O que vejo? Tampouco está aqui o que é preciso entender. O dedo do anjo me mostra: “Ele não está mais aqui, não está neste afresco morto, nesta cela fria como um sepulcro”. Eu estava um pouco perdido: não havia nada para ver. Estou salvo: compreendo o sentido do episódio. “Ele estava morto, está ressuscitado”: não é no passado que se deve procurar o sentido, mas agora, para mim, e aqui.

O que *representa* esse afresco? Esse verbo transitivo tem vários objetos: a cena do sepulcro vazio; a devoção dominicana; o talento de Fra Angelico ou de seus discípulos; o trabalho de conservação e valorização dos monumentos históricos italianos. Mas o que mais ele representa? Uma mensagem codificada no passado, que diz: “Atenção, veja como é preciso lê-lo. Tome cuidado. Não se trata de nenhuma representação. Não é ali que se deve olhar. Ele não está mais aqui. Veja onde o colocamos”. Ao lendário relato, no sentido de invenção, acrescenta-se uma legenda, no sentido de instrução. No interior do tema, nele alojado, algo vem rompê-lo, complicá-lo, transformá-lo, transfigurá-lo, deixá-lo diferente de si mesmo, impróprio a todo uso habitual, a todo consumo estético, erudito, informado, historiador. Por meio de uma série de invenções minúsculas, de deslocamentos ínfimos, de pequenas ajudas visuais, de marcas de pinturas, o afresco reinterpreta o texto, composto, por sua vez, de outras invenções, elaborações, discrepâncias, inverossimilhanças, interpolações, estranhezas que tornam ambos – o texto que retoma outros relatos e o afresco que o ilustra – capazes de significar algo completamente diferente do que afirmavam explicitamente. A faixa longitudinal da representação, à medida que minha meditação se aprofunda, é substituída progressivamente por uma

série transversal que também representa. Mas o quê? O que ela representou então? Sim, é bem isso exatamente, literalmente: ela re-presentou, mas desta vez se trata de um verbo intransitivo sem complemento: ela apresenta de novo e eis que se transforma a história que me parecia, em um primeiro momento, adentrando na cela, indefinidamente distante no tempo e no espaço. Se o objeto do afresco não está aqui, no sepulcro, e se tampouco está distante no passado, é que ele está novamente aqui, presente, diante meus olhos. Enfim, vejo claramente, e o que vejo não está mais vazio, mas completo.

Figura 1 – Hans Holbein. *Os embaixadores*, 1533 (National Gallery).



Apoiados em um aparador onde se encontram instrumentos geográficos, eles estão de pé. No centro do quadro, em diagonal, o espectador identifica uma espécie de osso de sépia, de cor amarronzada. Se ele lançar o olhar para o canto esquerdo do quadro, quase encostado na pintura, notará um crânio. Esses geógrafos, que começam a construir o novo espaço do Novo Mundo, pediram ao artista que, no seu retrato, figurasse uma *vanitas*, um *memento mori*. Embora fosse apropriado, a fim de obedecer às regras desse gênero venerável, colocar um crânio na parte inferior do quadro, por que o deformar? Por que não o colocar junto aos instrumentos topográficos, de medição e de projeção, como haviam feito para tantas outras naturezas mortas e tantas outras *vanitas*?

Parece que uma surda inquietação ainda toma conta desses inventores de mapas e topógrafos. Do que seu mundo será feito se, de fato, conseguirem, com exatidão, traçá-lo por projeção? Onde colocarão o outro mundo, o além-mundo, o de Deus e de sua fé? Uma surda inquietação também toma conta desse pintor, primeiramente católico, depois protestante: Holbein, um dos melhores artistas dessa nova perspectiva que oferece ao espectador a impressão de que ele enxerga, através de uma janela do mesmo tamanho da moldura do quadro, um espetáculo que se apresenta diante dele. Se Holbein consegue muito bem produzir a impressão de um espetáculo precisamente projetado e representado, como ainda pintar o outro mundo? Como mostrar aquilo que não é um espetáculo ao qual assistimos, mas sim um movimento da fé que transforma e converte? Sobretudo, como representar na *mesma* relação e no *mesmo* quadro, a exata projeção do Novo Mundo geográfico e do Mundo Divino? Esse é o enigma desse quadro: a representação triunfa, com suas pompas e suas obras, seus servidores e seus mestres, diante dos olhos deslumbrados do espectador. “Mas para onde foi a re-presentação, ou seja, a confrontação, novamente, do convertido e do tema de sua conversão?”, perguntam-se, inquietos, ao mesmo tempo, os que encomendaram o quadro, o pintor, o fiel e o espectador.

Para resolver essa dificuldade, Holbein sobrepõe, no mesmo quadro, dois pontos de vista antagônicos. Dos servidores e agentes da fé resta apenas

um crânio, mas um crânio deformado, que recusa se integrar ao resto do quadro segundo a mesma coerência ótica do piso, da tapeçaria, dos corpos, do aparador e dos instrumentos de observação. Esse crânio não só nos lembra da morte, como em toda *vanitas*, mas também é pintado em diagonal, projetado a partir de outro plano, como se nos lembrasse que existe justamente outro ponto de vista, outro plano. “Vocês estão vivos, vocês estarão mortos”, dizia a antiga *vanitas*. “Vocês admiram a vaidade de seus corpos, do mundo e de suas formas, vocês ficarão desfigurados e deformados como esse crânio”, murmura a nova.

Inclinemo-nos novamente sobre a borda do quadro, encostemos nossa face no verniz (em nossa imaginação, pois o vigia se zangaria e os alarmes se acionariam). O osso de sépia se torna um crânio. Mas o que acontece então com os orgulhosos embaixadores? Corpos deformados e monstruosos. Se você olhar os geógrafos de frente, o mundo da fé se torna disforme, obsceno; se você olhar diretamente o mundo da fé, do qual o crânio é o resíduo, é a vez dos artesãos da figura do mundo, dos geógrafos, de ficarem desfigurados, grotescos.

Não se pode manter, ao mesmo tempo, e na mesma relação, a representação e a re-representação; não se pode ser, ao mesmo tempo, e na mesma relação, espectador e convertido. Entre a nova ciência e a (antiga?) religião, existe, agora, uma incompatibilidade de pontos de vista. O que está oculto aos olhos de uma é revelado aos olhos da outra. O que é apresentado por uma é afastado pela outra. O que é formado e figurado por uma é deformado e desfigurado pela outra.

Todavia, nesse quadro, essa alternativa não passa de uma inquietude e de um lembrete, de um *memento*, precisamente. Todo o espaço é ocupado pela embaixada e pela geografia, pela perspectiva e pelos instrumentos. A representação triunfou. Não há quase nada além dessa bruma, dessa faixa marrom para nos inquietar, para nos lembrar que a visão pode estar embaçada, que as embaixadas podem falhar, que a geografia pode não ser suficiente para descrever o mundo, que existem, existiram e existirão, talvez, ainda outros pontos de vista. Esse crânio deformado lembra mais um

remorso, um tormento, uma nostalgia. Os embaixadores e os geógrafos já não querem mais abandonar seu Novo Mundo. Querem somente se lembrar da possibilidade do antigo. Dos veneráveis quadros religiosos resta apenas o *mínimo*, projetado em diagonal. Ao inserir esse crânio, os embaixadores, tão satisfeitos de si próprios e de seu pintor, Narciso, olham literalmente o próprio umbigo, ou seja, a única cicatriz que lhes resta da antiga matriz que os engendrou. Avancemos agora no tempo, sigamos pelo pensamento esse cordão umbilical que Holbein quis recordar pela sua anamorfose. Regressemos, por um tempo, à antiga matriz que nos fará compreender, por contraste, as tribulações da imagética científica comparada àquelas, nem mais nem menos dolorosas, da imagética devota.

Os dois embaixadores ou dois geógrafos estão recostados no aparador sobre o qual repousam os instrumentos de cartografia, de cosmografia, de topografia, em suma, de *grafia* do mundo. Suas feições caladas, suas vestimentas pesadas, o piso de azulejo, o aparador, a bela cortina verde que serve de fundo, tudo isso é *apresentado* meticulosamente em uma perspectiva tão pura que numerosos críticos dessa obra a veem como meio obcecada. Esse quadro oferece aos nossos olhos a imagem exata dos representantes que parecem, de fato, um tanto rígido como aqueles que estão, como dizem, “representando”. Ainda que Jean Dinteville, senhor de Polisy, e George de Selve, bispo de Lavour, estejam ali em carne e osso e que o primeiro tenha encomendado o quadro, eles parecem tão incontestavelmente os representantes de alguma coisa que o título da obra quase nunca menciona seus nomes; Holbein produziu o típico embaixador, isto é, mediadores fiéis e habilidosos, bastante satisfeitos de si mesmos, aos quais se pede que deem conta de sua missão. Porém, ele apresenta esses perfeitos intermediários em um espaço geometricamente construído, acompanhados dos instrumentos da construção geométrica ou da topografia geográfica do mundo. É por isso que esse quadro é chamado tanto de “Os Geógrafos” quanto de “Os Embaixadores”.

A forma de mostrar o espaço da perspectiva, os instrumentos que estão colocados entre os dois homens, enfim, o ar de representação que assumem

as duas figuras em pé, tudo isso sugere uma reflexão sobre a natureza dos novos mediadores, dos novos porta-vozes. O antigo mediador também está presente, no alto do quadro, à esquerda, sob a forma de um crucifixo minúsculo, pendurado de viés, na parede, apertado na borda da moldura e meio escondido pelo tecido verde que serve de fundo à cena. Não é mais o manto do Templo que se rasga em dois diante do crucificado moribundo, é o tecido da cena que recobre pela metade esse horror que não se quer mais, que não se pode mais ver. A cruz não ocupa mais o centro do quadro, cercada de figuras devastadas de sofrimento. Como um tributo antecipado a Max Weber, duas figuras cheias de si enquadram um hinário luterano e o Manual de Aritmética Comercial de Petrus Apiano! Dizem que o bispo de Lavour era um pouco reformador. Estou quase acreditando nisso. Que bispo teria aceitado ser pintado, em pé, diante de um livro sobre cálculo de juros, enquanto seu Senhor, sob a forma de um arremedo de crucifixo, penderia rejeitado sob um manto no canto do quadro?

A antiga pintura sagrada, a antiga re-presentation, a antiga mediação, tornam-se incompreensíveis aos novos embaixadores – e tornam-se compreensíveis, talvez, aos olhos do apreciador da ciência. Os homens ocupam o lugar de santas figuras, mas, em vez de contemplar, devotamente ajoelhados, alguma aparição celeste, eles estão de pé diante de nós e olham diretamente nos nossos olhos como se ocupassem o lugar do antigo Pantocrator. Apresentam ao olhar os instrumentos que permitem, enfim, enxergar o mundo. Os Centros de cálculo se tornaram, realmente, onipotentes. Contemplamos uma *vanitas*, ou se deveria chamar de “satisfação”, ou até mesmo de uma “Extrema satisfação”? A resposta depende da cortina verde; se você a abrir, os dois geógrafos acabam, segundo Baltrusaitis, bem no meio da Catedral de Westminster, tão perdidos como os dois personagens de Tintin, Dupond e Dupont, segundo Haddock, bem no meio da Basílica de São Pedro – “Encontre-nos, senhores...”<sup>4</sup>. Por outro lado, se você mantiver fechado o manto do santuário, eles se encontram ao abrigo bem protegido, no castelo de Polisy.

---

<sup>4</sup> (N. de trad.) Referência a um episódio das Aventuras de Tintin, de 1944.

Conforme você endireitar ou não a anamorfose, você afastar ou não a manta, você sentirá a extrema fragilidade do mundo da representação ou o caráter exangue do mundo da re-representação. Nesse último caso, o Cristo mediador não tem mais sangue para derramar; ninguém mais tem força suficiente para amparar sua Santa Face na tela pintada. Os quadros não fazem mais epifanias, não encarnam mais a Presença em óleo, verniz, ovo e pigmentos. Eles não apresentam mais realmente os mediadores de Deus; eles representam o mundo, os homens, os mercadores e as ciências. Tornaram-se instrumentos, registros como aqueles que mostrei anteriormente (p.145), e temos diante de nós o retrato mítico de cientistas fiéis como Armand e René<sup>5</sup> (p.171). É que a perspectiva criou o deslocamento sem deformação de uma imagem no espaço. A partir de uma figura desenhada, o espectador pode reconstruir, na régua e no compasso, sem informação adicional, como essa figura apareceria de acordo com todos os outros ângulos de visão. Essa construção geométrica acelera então a produção desses móveis imutáveis, dessas constantes, que definem, como vimos no caso da Amazônia, o trabalho dos cientistas, sólidos ou flexíveis, quentes ou frios.

## A ÓTICA DA GRAÇA

Sessenta e três anos antes, em 1460, Antonello da Messina havia pintado São Jerônimo em seu gabinete de trabalho. Ele também já utilizava a perspectiva, ele também havia colocado livros e instrumentos em torno do santo, ele também desenhava o pavimento de um santuário. Para representar o céu, não precisa de nenhum anjo, nenhum ouro, nenhum querubim. Nenhum crânio deformado vem lembrar a possibilidade do sagrado. É o conjunto da pintura, sem a menor hesitação, que está imerso no sagrado, ou melhor,

---

<sup>5</sup> (N. de trad.) Armand Chauvel e René Boulet: cientistas pesquisadores do ramo da pedologia, mencionados previamente pelo autor, que fizeram parte da missão francesa ORSTOM, na Amazônia.

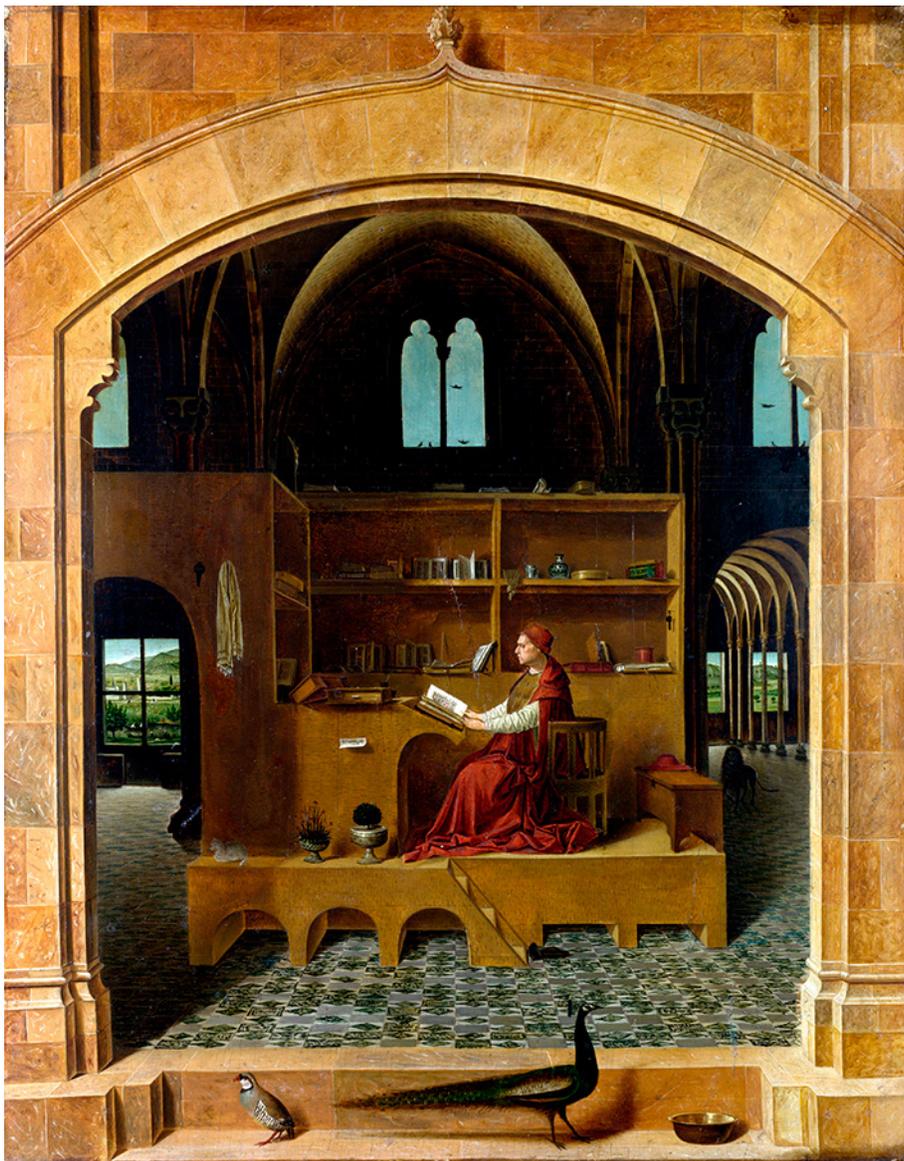
como disse tão bem Edgerton, a partir de 1425, é o sagrado que está imerso na perspectiva. Pela primeira vez e por pouco tempo, a ótica, a geometria, a teologia, a graça e a pintura obedecem às mesmas leis.

Em Antonello, que une os princípios e os métodos da pintura flamenga àqueles da pintura italiana, o mesmo espaço acolhe os animais, as construções do homem, a natureza vista através da janela do santuário, o leão simbólico e o santo divino, também ele capturado pelo espectador como se fosse através de uma janela. A ficção, o outro mundo, a natureza e os santuários construídos pelos homens para os deuses, têm a mesma *coerência ótica* graças à qual eles trocam entre si seus atributos: os santos e as ficções ganham realismo, a realidade ganha clareza e perfeição. Assim como o santuário acolhe São Jerônimo, a natureza, os homens e as feras em um só lugar, o espaço da perspectiva permite contemplar, com o *mesmo óleo*, o sagrado e o profano. Por meio dessa duplicação do santuário e da construção legítima, é o quadro em si que se torna um santuário e que recebe, de fato, a Presença real<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Sobre Antonello, ver o livro de Fiorella Sricchia Santoro, *Antonello et l'Europe* (Paris: Jaca Books, 1986); sobre o tema de São Jerônimo, ver Daniel Russo, *Saint Jérôme en Italie* (Paris/Roma: La Découverte/École française de Rome, 1987).

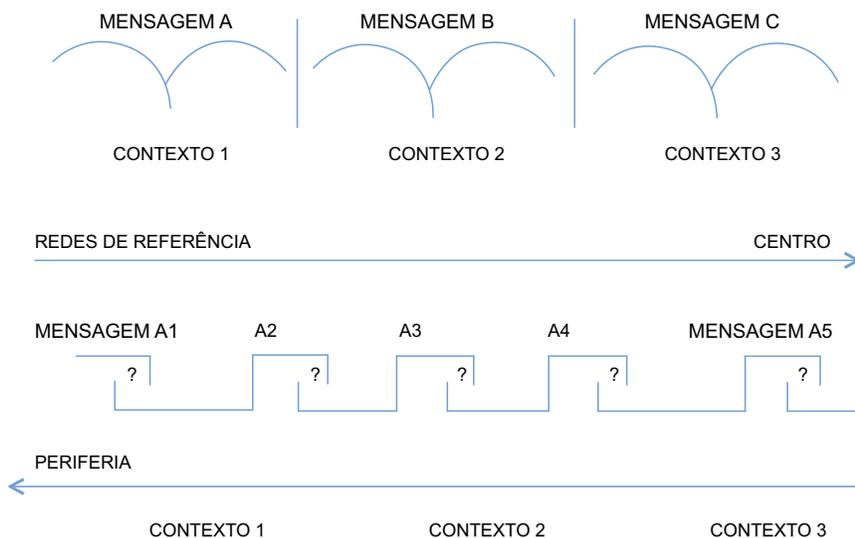
Figura 2 – Antonello da Messina, *São Jerônimo em seu gabinete*, 1460 (National Gallery).



Entre esses dois quadros, separados por três salas na *National Gallery*, aconteceu algo essencial para as tribulações da imagem devota: o que se duplicava em Antonello se distingue em Holbein. A Presença real se tornou verdadeiramente distante; as terras remotas se tornaram verdadeiramente presentes. O regime das mediações se inverteu. Como a perspectiva nos coloca em presença do que está distante e como a pintura sagrada dos ícones nos coloca em presença do que continua existindo, tudo acontece como se, durante algumas dezenas de anos, os dois sentidos da palavra “presença” se tivessem combinado, permitindo, desse modo, à antiga fé e à nova ciência trocarem seus atributos.

Figura 3 – Duas formas diferentes de transmitir mensagens através de contextos; a primeira não hesita em modificar a mensagem para repetir a mesma coisa – não há transporte sem retradução; a segunda consegue manter a mensagem constante através da sequência das transformações – trata-se de construir mudanças imutáveis. A primeira não capitaliza; a segunda capitaliza indefinidamente em direção ao centro.

#### PROCISSÕES



Fonte: Figura elaborada pelo autor.

No quadro de Holbein, os dois sentidos da palavra “presença” já diferem tanto que podemos facilmente caracterizar os dois regimes distintos de tradução. Não vamos mais modificar a mensagem completamente em função do contexto, de modo a poder sentir a mesma presença em cada lugar; vamos buscar transportar a informação de um contexto ao outro, através de uma série de transformações, a fim de poder, em um lugar, agir a distância sobre um outro que se tornou, por essa razão mesma, conhecido e dominado. Nos dois regimes, existe a tradução, transformação e preservação de uma constante, mas o sentido dessas três palavras difere totalmente. No primeiro, é preciso inventar para permanecer fiel ao que permanece sempre presente. No segundo, é preciso poder alinhar inscrições de modo que elas permaneçam sempre sobreponíveis e permitam alcançar o remoto. O primeiro não permite nenhuma capitalização, pois de um contexto ao outro nenhuma informação é adquirida. O segundo cria Centros de cálculo através da acumulação das informações que rejeitam todos os outros lugares à periferia. O primeiro regime mantém, através da série de mediações, uma *revelação*, enquanto o segundo permite *descobertas*. O primeiro traça o que chamarei de *procissões*, ao passo que o segundo desenha alinhamentos de referências (ver p. 216).

## TRAIR OU TRADUZIR

O artista que retrata São Lucas pintando, no primeiro plano do quadro, uma imagem da Santa Virgem, de acordo com seu modelo “real” apresentado no segundo plano, que aparece entre nuvens, cercada de anjos e querubins, desenha ao mesmo tempo, segundo o ponto de vista do espectador, uma procissão e uma referência. Como existem pequenas diferenças de interpretação entre o resultado da santa aparição feito por São Lucas e a própria aparição, o espectador poderia tomar o alinhamento das duas imagens por uma prova complementar de que a Santa Virgem tinha mesmo esse rosto. Teríamos ali um início de rede, visto que a fidelidade se julga pela possível sobreposição da Virgem em pessoa, em três dimensões (já representada em duas dimensões), e da Virgem pintada na tela de Lucas. Nesse caso, o dedo apontado dos anjos e querubins exerceria a mesma função que a caneta dos registros científicos.

Figura 4 – Claude Le Bault, São Lucas pintando a Santa Virgem.



No entanto, nenhum espectador – a menos que ele seja ímpio – teria a ideia absurda de *sobrepor* as duas imagens para obter um suplemento de certeza quanto à realidade da Virgem em alguma parte no céu. Em uma lógica de procissão, o fiel vê nesse alinhamento apenas uma duplicação, apenas uma repetição no sentido que defini anteriormente. O espectador ora diante desse quadro, como São Lucas diante da aparição da Virgem. Assim como a primeira se encarnava na pintura do Evangelista, ela se encarna hoje diante dele.

A pintura é exata? O próprio São Lucas pinta de forma fiel? Ele realmente pintou a Virgem? Ele existiu? A Virgem alguma vez apareceu em uma nuvem? Ela existe? Todas essas questões mudam de sentido de acordo com o regime de leitura. Em uma lógica de procissão, a pintura é fiel apenas se o *enésimo* espectador se comove e compreende essa emoção como sendo *a mesma* que aquela suscitada em São Lucas. Se a Virgem aparece para ele no quadro, ele se conecta, de fato, por meio de uma longa cadeia de repetições e de duplicações, à mãe de Jesus. “Era isso, então, que queriam dizer as escrituras. Eu creio, vem em auxílio à minha falta de fé...”. Se o espectador se sente mais *fiel* é que a pintura, realmente, *re-presentou fielmente*, isto é, ela ofereceu novamente uma chance de assimilar agora o conteúdo sem conteúdo da fé. Em uma lógica de referências, ao contrário, a pintura é fiel se o *enésimo* espectador, por meio do alinhamento quase perfeito das mediações sucessivas, pode ter acesso à Santa Virgem como ela está no céu, entre as nuvens.

Sabemos ler tão bem os instrumentos científicos que nem mais nos lembramos dos outros regimes de representação. Para nós, um quadro da Santa Virgem não pode mais se ler apenas como um fragmento de estética ou de história da arte, como o testemunho de uma crença ou da história das mentalidades. É difícil imaginar um regime de representação que não trace um caminho que leva a um objeto. A fidelidade, para nós que estamos completamente imersos na ciência, pode apenas querer dizer o deslocamento sem deformação de uma inscrição. Podemos ler a traição voluntária ao longo de um caminho somente como uma mentira – uma crença infundada –, ou como uma estética – as livres divagações de um artista.

Todavia, um exemplo escolhido em plena “querelas dos ritos” talvez permita compreender as duas origens contrárias de traição e de fidelidade que por tanto tempo permaneceram lado a lado. Os jesuítas instalados na China escrevem a Roma e se queixam de que, sob a pressão dos dominicanos, eles são obrigados a pronunciar a fórmula da consagração em latim. De fato, quando um sacerdote diz: “*Hoc est enim corpus meum*”, para o ouvido de um chinês soa: “Ho-cu ye-su-tu ye-nim co-lo-pu-su me-um”. Isso poderia se passar por uma ótima aproximação, com uma diferença pequena de consoantes, se os jesuítas não oferecessem a tradução em francês do que os infortunados chineses ouvem no momento da transubstanciação: “Emanação, antigo, senhor, ofício, regra, belo, descanso, cada um, caminho, fugir, coisa, meditar, verdejante, pradaria!”

Os jesuítas perguntam, então, onde está o maior sacrilégio? Fazer os chineses ouvirem uma mistura sem pé nem cabeça, ou, então, traduzir o latim para o chinês, com o risco de empregar palavras que tenham, na língua corrente ou culta, um sentido talvez chocante para Roma? Duas definições da fidelidade e da tradução se opõem ao longo de toda Querela dos Ritos. Ou os jesuítas dizem novamente a mensagem como se fossem chineses, mas então o conteúdo da mensagem, comparado palavra por palavra àquele dos romanos, se torna irreconhecível; ou imitam os dominicanos e repetem palavra por palavra a mensagem romana, mas então o movimento da mensagem na outra língua, na outra civilização, fica suspenso. Os dominicanos, assim como os jesuítas, podem ser tratados como anátemas e hereges; os primeiros porque eles bravamente se martirizam e veem nesse martírio uma prova complementar de sua fidelidade a Roma e na imunidade da qual gozam os jesuítas uma prova de sua frouxidão; os segundos porque esses monges ignorantes e vis, recusando adaptar sua mensagem, deixam de ganhar toda a Ásia para Cristo e, se são de fato fiéis, são apenas a Roma. Sabemos o que aconteceu. Os jesuítas foram forçados a abandonar suas “perigosas acomodações”, a Igreja de Roma perdeu, de fato, a metade da Terra, conservando preciosamente um depósito que foi diminuindo aos poucos, e não considera mais ela mesma senão como um

tesouro a transmitir sem deformação, isto é, paradoxalmente, ela o faz desempenhar o papel contrário de uma referência científica...

Escolhi a Querela dos Ritos porque nesse momento a máquina de repetir emperra, assim como tinha escolhido o quadro de Holbein, porque a pintura sagrada, um século antes, já não era mais que um remorso.

No entanto essa máquina ainda não parou. Quando ela funcionava a pleno regime, uma sucessão de discursos, cuja letra diferia, aparecia como sendo uma prova de fidelidade, de repetições justas. Se São Paulo, Jesus de Nazaré, os Pais da igreja, os infelizes bispos perdidos no meio dos visigodos, tivessem resolvido suas querelas dos ritos do modo como Roma resolveu aquela do século XVII, jamais teríamos ouvido falar do Cristianismo. Ele teria sido uma das incontáveis seitas milenaristas aramaicas conhecidas apenas pelos historiadores.

O alcance da repetição, o alcance da tradução, o alcance da traição é justamente o que caracteriza, então, a fidelidade à mensagem de todos esses inventores, inovadores, traidores e tradutores. Pensemos na formidável traição fiel que fez de Jesus, anunciador do reino de Deus, aquele que é anunciado, o Cristo. Pois é agora que ele ressuscitou, dizem os discípulos em sua própria linguagem, então é agora que os gentios, os gregos, os romanos, os visigodos, devem o compreender por si sós. E começemos, primeiramente, por traduzir para o grego, para o latim, as palavras de “Jesus”, e as palavras de “ressurreição”, transformemos por completo, interpolemos, adicionemos, costuremos, adaptemos, inventemos. São Paulo não disse outra coisa ao longo das epístolas; se é preciso ser infiel à Lei e à circuncisão, bem, o sejamos. “Não o procure entre os mortos, mas entre os vivos”. Ou a pregação remete a Jerusalém, aos costumes e falas de uma seita aramaica de circuncisados e, então, os incircuncisados não compreendem a mensagem e, portanto, esta, que é toda presença, não é fielmente transmitida; ou ela se transmite de forma fiel, e, imediatamente, falando em seus próprios idiomas, como no dia da Pentecostes, cada um começa a dizer *outra coisa*.

Nesse regime de tradução, por um paradoxo que não compreendemos mais, é preciso sempre continuar a dizer de outro modo para poder repetir a

mesma coisa. Não há *transferência* de um ponto ao outro sem *transformação*. Os povos que habitaram a bacia mediterrânea e a Europa durante quinze séculos eram diferentes demais para que a letra da mensagem permanecesse reconhecível. Mesmo no interior de uma dada cultura, a letra deve mudar constantemente, pois a mensagem só é compreendida se ela se mostra atual, novamente presente, pela primeira vez. Nesse caso tampouco há transferências de entusiasmo sem transformação profunda das vidas, ritos, frases, obras, costumes, práticas, devoções. Nesse regime de tradução, podemos permanecer fiéis, seja pela invenção, seja pela transmissão, e podemos trair por insistência, bem como por inovação.

Quadro 1 – Sem título

	<b>Fidelidade</b>	<b>Infidelidade</b>
<b>Identidade</b>	rito	insistência
<b>Diferença</b>	renascimento	heresia

Fonte: Elaborado pelo autor.

## REPRESENTAR OU RE-PRESENTAR

Essa forma de fidelidade se tornou paradoxal para nós porque não compreendemos mais nem a transferência religiosa (através da repetição sempre diferente da mesma mensagem sem conteúdo), nem as transferências científicas (através da maximização dos deslocamentos sem deformação). Nos termos que se tornaram comuns a partir do século XVII, a história dos primeiros se torna uma trama de invenções; quanto aos segundos, eles se tornaram o acesso às próprias coisas finalmente reveladas após séculos de obscurantismo e que não se pode mais negar senão por mitos mais ou menos respeitáveis ou absurdos. A religião se torna uma crença quando ela aceita o modo de deslocamento das ciências, mesmo querendo salvar sua mensagem. Ela pensa, então, que fala de outro universo, distante como

aquele da referência, mas diferente. Começa a crer que crê em outro mundo, ao passo que, até então, apenas buscava falar diferentemente. Quanto às ciências, elas também se tornam objetos de crença, assim que esquecem o trabalho da referência e a rede frágil que precisam traçar para alcançar o longínquo a partir de um centro de cálculo. Elas começam a crer que sabem e que residem em um mundo imanente, como se a natureza não fosse transcendente, distante, mediada!

Resta que, consideradas a partir das redes científicas, as procissões mentem. Não paramos de inventar, acrescentar episódios nos Evangelhos, multiplicar as histórias devotas, adicionar milagres, desenvolver cultos, reconstruir igrejas, enriquecer dogmas, estabelecer correspondências, multiplicar as regras canônicas, fundar ou reformar instituições e ordens; as aparições se espalham por todos os cantos, as curas se realizam em um número cada vez maior, as cátedras recebem cada vez mais novos oradores com parábolas impressionantes, os muros se cobrem de afrescos com invenções cada vez mais audaciosas...

Porém, essa trama de mentiras é uma trama *sem costura*. É porque não paramos de inventar que todo esse processo continua. Cada vez que alguém compreende por si próprio que a mensagem da presença está presente *hic et nunc*, imediatamente aparece falando de aparições da Virgem, começando a construir uma capela, desviando um fluxo de peregrinos e encomendando a um pintor um quadro tão perfeito que comemorará sua aparição. E como outros chegam e, por sua vez, compreendem diante do quadro o que o primeiro compreendeu, eles ficam curados e falam imediatamente de imagem milagrosa. Todos estão loucos? Todos inventam? Não temos mais as palavras para contar sua invenção, suas mentiras devotas: essa compreensão que os obriga a juntar uma coisa na outra, transmitindo a mensagem depois de tê-la devidamente transformado, *porque* eles a transformaram devidamente.

Não podemos mais compreender essa invenção contínua, essa recriação permanente, assim como não compreendemos essa tarefa de seleção, investigações, tribunais, decisões eclesiásticas, formalismo frio, erradicação, pela

qual se define, com hesitação, a *ortodoxia*, isto é, o caminho certo entre a insistência e a heresia, essas duas formas igualmente errantes da traição.

De fato, às mediações contínuas de todos os que compreendem a mensagem transformando-a, é preciso acrescentar a mediação da autoridade que distingue, no meio das transformações, o que prolonga a mensagem do que a trai. Como distinguir os falsos profetas, as inovações perigosas, as devoções fingidas, os estigmas pintados com mercúrio, as aparições em fotos alteradas? Como acertar esse regime tão particular da tradução que exige, ao mesmo tempo e com o mesmo fôlego, a infidelidade e a fidelidade? Como selecionar durante esses quinze séculos quando milhões de pessoas inovam loucamente, cada uma por si, e cobrem a Terra de igrejas, santos, milagres, santuários, ordens e conventos? Como manter o que os fabricantes de computadores chamam, nos dias de hoje, de “compatibilidade de *software*” entre máquinas de interpretação inventadas por aramaicos no ano zero e as máquinas cartesianas no ano 1650?

Nós nos admiramos desse formalismo, desses tribunais eclesiásticos, desses concílios que se diriam notariais, desses regulamentos minuciosos, desses processos de beatificação mais meticulosos do que uma experiência de pesquisa nuclear. Gostaríamos de poder traduzir a mensagem de forma pura e simples, dizer, de forma pura e simples, se tal versão é fiel ou infiel. Gostaríamos de expulsar todos os mediadores e que nos dissessem, de uma vez por todas, o que é o conteúdo da religião cristã, assim como gostaríamos de eliminar todos os instrumentos científicos para que nos mostrassem, pela última vez, a verdade saindo do poço. Coisa impossível para a religião, assim como para as ciências, porque a análise dessa mediação (talvez um milagre) pela qual a mediação dos mediadores é compreendida (por exemplo, a Virgem), é ela própria objeto de uma mediação ainda mais densa (um processo de reconhecimento que não tem fim). Acabemos com isso, dizem os iconoclastas; adicionemos ainda outras mediações, exclamam os iconofílicos.

Nós que vivemos sob outros regimes de tradução, não conseguimos mais compreender essa inovação religiosa senão sob as duas formas adotadas a partir do século XVI: ou se trata de puras (e devotas) invenções ou de

adições inúteis. A primeira interpretação é racionalista, a segunda, protestante. A primeira, descrente, afirma que inventamos bastante ao longo dos períodos de fé; a segunda, crente, afirma que corrompemos demais a mensagem original. As duas pensam que se trata de uma mensagem, uma revelação, similar em sua forma àquela à qual a ciência nos acostumou nos dias de hoje, e que essa mensagem teria conseguido se manter – deveria ter se mantido – inalterada durante quinze séculos. As duas afirmam que, de todo modo, a Igreja é uma intermediária desnecessária para decidir essas questões e separar o joio do trigo. Posteriormente, ambas misturadas ao cientificismo na grande exegese bíblica, elas batalharão para encontrar o “Urtext” que permitiria ouvir falar “Ieshua” de Nazaré em pessoa como se um repórter tivesse conseguido gravá-lo. Triunfo do jornalismo e do cientificismo.

Contudo, o mais belo paradoxo desse novo jeito de considerar a inovação religiosa é que a Igreja católica, intimidada, de fato o aceitou. Na Contrarreforma, ela admitiu que tinha exagerado um pouco, que tinha precisado inventar um pouco e que convinha retornar, de fato, à pureza primitiva. Mas ela não compreendeu mais esse retorno como havia aceitado, até então, todos os movimentos de reforma, purificação, renovação, que a tinham abalado a cada cinquenta anos. Ao invés de entender isso como um convite para voltar a colocar em movimento a máquina, distinguir novamente a letra e o espírito, o conteúdo e o continente<sup>7</sup>, as formas particulares e o movimento de presentificação, a Igreja compreendeu a Contrarreforma como um retorno a uma certa mensagem, um certo conteúdo, uma certa forma. Feito isto, ela interrompeu para sempre a própria alma de seu movimento de repetição: dizer de outra maneira, dizer de novo, não hesitar em trair.

Ao invés de avançar e de se tornar ainda *menos* fiel, ela aceitou a posição de seus adversários e seguiu a direção que eles indicavam, para o passado, transformando uma lógica de repetição para fazer dela a crença *de* algo supramundano. Invenção ainda mais obscena do que o crânio esbran-

---

<sup>7</sup> (N. de trad.) O significado do termo *continente*, nesse contexto, é “aquilo que contém alguma coisa”, empregado como oposição ao termo *conteúdo*.

quiçado pintado por Holbein. É à ciência que devemos provavelmente o obscurantismo da religião, mas é a própria Igreja que faz questão de assumir o papel da Noite que a ciência lhe oferecia no seu grande drama iluminista. A religião aceitou ser uma crença e falar, ela também, de um referente, no estilo das redes científicas, ainda que o seu permaneça inatribuível. Daí a solução dada à querela dos ritos, impensável nos tempos em que a Igreja, não intimidada, se misturava aos irlandeses ou aos celtas e se tornava “romana com os romanos, grega com os gregos, gentia com os gentios”. Ela assumiu seu individualismo como uma prova de sua fidelidade resgatada. Ao invés de continuar a se tornar católica “sendo una para todos”, ela aceitou ser apenas romana.

## PROCISSÕES E REDES

Para medir o abismo que separa a lógica das procissões da lógica das redes, retornemos a Holbein e consideremos a forma como Henrique VIII, depois de tê-lo contratado em 1633, envia-o como embaixador para o continente para que pinte o retrato de uma de suas supostas noivas. A representação deve ser tão perfeita que Barba Azul deve poder tomar sua decisão *somente com a imagem*. Certamente reencontramos o problema da presentificação, da representação, da relação com o original e do efeito de uma imagem, de um intermediário sobre um espectador vivo. Mas nenhum desses elementos da tradução se encontra agora transformado.

Se Holbein pintasse um ícone, se desenhasse o ideal da bela noiva, se comovesse mesmo, profundamente, esse assassino de mulheres, ainda assim ele não teria preenchido sua nova função de embaixador. Não teria trazido a noiva pintada de tal modo que uma relação de *sobreposição* se tornasse possível entre a silhueta envernizada e o belo rosto de carne e osso, como se sobrepoê um mapa geográfico a um mapa geológico. Não teria ligado o palácio do rei ao da noiva por um caminho reversível que permitiria a qualquer um ir e voltar comparando o original ao quadro. Não teria oferecido a Henrique VIII um *poder* extra sobre o belo sexo, permitindo-lhe, sem

deixar seu palácio, tomar uma decisão refletida referente ao rosto oferecido ao sacrifício conjugal. Ao pintar um ideal ao invés de refletir sobre um rosto, Holbein teria interrompido a instauração de uma rede de referências. O rei que arreventou as veneráveis correntes que ligavam seu reino a Roma não gostava que se suspendesse a construção de suas redes e escolhia, com cuidado, os embaixadores encarregados de traçá-las.

Excelente escolha de Holbein, pois ele tinha aprendido esse modo metódico de apresentar os rostos e as situações, mergulhando-os em um espaço geometricamente calculado. O retrato da noiva era exato. Ele se deslocava pela Europa sem que nenhuma deformação suplementar se acrescentasse a ele. No castelo de Windsor, o rei podia contemplar sua vítima como se ela já residisse lá. Quando a jovem chegou – se chegou, pois os transportes não eram, na época, tão garantidos quanto a entrega dos quadros –, o rei não precisou ficar muito surpreso. Graças ao seu pintor embaixador, ele sabia, com antecedência, como ela se parecia. Ele a conhecia.

Um homem cercado de tais imagens e servido por tais intermediários é um grande sábio. Como se surpreender que ele tivesse desprezado um pouco as correntes da antiga religião?

Os dois embaixadores pintados por Holbein não estão representados com instrumentos da Paixão carregados por anjos, mas sim com instrumentos de navegação, comércio, cosmologia e geografia, emoldurados por homens. A fidelidade mudou de forma e de regime; a antiga fé não é mais senão aquilo que distorce e deforma os crânios. A nova fidelidade precisa de ábacos, tabelas trigonométricas, livros de contabilidade, astrolábios e mapas. A própria superfície do quadro se transmutou em um mapa projetado por intermédio de uma grade de coordenadas, já pronto para digitalização.

Também as procissões transportam mensagens, imagens, ritos, leis, livros, obras, relatos, mas cada um desses deslocamentos acontece à custa de uma transformação diferente que tem a forma de uma *tradição*. Mantém-se, por meio dessa corrente de tradição, a certeza de que, qualquer que seja o número de intermediários, todos eles repetem fielmente algo semelhante, mesmo que o transformem, porque o transformam. A intensidade da reve-

lação é proporcional ao escalonamento, à multiplicação, à aglomeração, à duplicação dos mediadores. Uma ampla comunidade surge entre todos esses transformadores fiéis e cada um se dá conta, por si mesmo, daquilo que os outros dizem e que ele não havia compreendido até então. A comunhão dos santos emerge dessa fraternidade: eles tiveram a mesma experiência, eles também compreenderam “aquilo” por si mesmos. E o que é “aquilo”? É o que seus predecessores haviam compreendido e que ainda hoje está presente *sob* as mesmas formas, *sob* outras formas.

A lógica de procissão só progride em intensidade; ela teme a inovação, ainda que não pare de inventar continuamente; ela empenha-se para não insistir, ainda que não pare de repetir os mesmos ritos continuamente. A tradição se enriquece sem querer ganhar. Ela hierarquiza os intermediários, não os capitaliza. Ela gosta, acima de tudo, de estabelecer correspondências, de impregnar de conexões transversais, das diferentes mensagens acumuladas ao longo do tempo. Ela gosta de refinar a mensagem continuamente, mas cada refinamento se torna um novo tesouro que vem se juntar ao depósito sagrado para enriquecê-lo, complicá-lo mais. Ela gosta de precisar a mensagem, mas isso provoca, toda vez, concílios, sessões de tribunais, congregações, que acumulam mais pontos de doutrina, de teologia e de direito canônico e complicam ainda mais o movimento da mensagem.

Imensa, venerável, complexa, infalível, que trai e que traduz, saturada de mediações, é assim essa comunidade que mantém a tradição intacta, enriquecendo-a, inventando-a do zero, essa Igreja romana com a qual Henrique VIII acaba de romper, essas longas correntes de re-presentação entre as quais Holbein renunciou a se colocar e que ele figura apenas de viés, como um remorso, em uma lógica de redes.

## A QUEDA DOS ANJOS

Chamarei de *anjo* o que hierarquiza e delinea as procissões, em oposição ao que alinha e mantém as redes, que chamo de *instrumentos*.

Os embaixadores-geógrafos não são anjos. Dizendo isto, não coloco em jogo sua moralidade, mas sua aptidão para traçar sequências de repetição. Inversamente, os anjos, ao contrário da crença popular e da etimologia, são os maus mensageiros e execráveis geógrafos. Nesse caso também, suas capacidades intelectuais ou seu espírito rigoroso não estão em questão, mas simplesmente sua inaptidão em mostrar boas referências como aquelas dos instrumentos.

Eles não transportam uma mensagem indeformável através do espaço-tempo, os anjos, eles interpelam e sempre dizem: “Atenção! Tenha cuidado! Não é isso! Essa não é a questão! É de você que isso se trata! Vamos lhe contar! Não desista!...”. Os anjos não são mensageiros, mas *meta*-mensageiros – e é bem por isso que os representamos como seres superiores aos carteiros, às telefonistas e a todos os *modems* e empresas de telecomunicações deste mundo terreno. Em pinturas como as dos relatos, eles têm uma função fática, eles dizem: “Alô!”. Quem fala, o que dizem eles, qual é o objeto da decisão, qual é o conteúdo da mensagem? Isto o Anjo jamais lhe responde, jamais transporta sob a forma pneumática, sob a forma de um telegrama, de um pacote de *bits*. O interlocutor deve decifrá-lo.

Pode-se dizer que a mensagem foi “transmitida” fielmente somente se o espectador compreendeu por si mesmo do que se trata. Em outras palavras, o conteúdo exato da mensagem está nas mãos do interlocutor, do receptor, e não nas mãos do mensageiro. O mensageiro carrega um continente, uma interpelação, uma metalinguagem, uma forma de estabelecer toda mediação possível. Caso se estenda o filactério desenrolado pelos anjos, se encontrará uma outra *mensagem*, por exemplo: “Alegre-se! Nasceu-vos um Salvador”. Caso se estenda esse nome, Salvador, encontra-se, mais uma vez, uma mensagem: “É ele, o Filho de Deus”. Em outras palavras, nunca há mensagem; há somente mensageiros; e é essa a mensagem angélica e evangélica.

O anjo pintado no quadro sagrado – ou o quadro que se pode considerar na sua totalidade como um anjo – dirige-se ao receptor. Se esse ocupa o lugar previsto pelo remetente e pelo mensageiro, ele compreende o que

os dois querem dizer. Compreender significa enviar uma *outra* mensagem, diferente da primeira em seu conteúdo, mas que permite a um terceiro receptor perceber, por si mesmo, o que o segundo e o primeiro também haviam compreendido. Do terceiro ao primeiro, não se pode dizer que se *ganhou* muita coisa, pois cada quadro, cada relato, cada figura difere da anterior.

Certamente, do ponto de vista de um observador externo, ganhou-se em riqueza, pois novas obras, novos dogmas, novos atos de fé aconteceram, mas não existe propósito ao longo dessa corrente, onde se poderia capitalizar todos os intermediários e acumular o que os outros disseram, fizeram ou foram. Ainda não existe, justamente, observador externo capaz de capitalizar. O primeiro não enviou mensagem-conteúdo ao terceiro. O terceiro não obteve informação sobre o primeiro. Por outro lado, o terceiro tem a impressão de compreender exatamente o que aconteceu ao primeiro, o que irrompeu sobre o segundo, o que cai bruscamente sobre ele em um grande frufulhar de plumas e de asas. A mesma coisa lhe acontece agora.

A particularidade da verdade religiosa é que ela não pode se mostrar jamais como uma novidade, pois ela não informa e, no entanto, é mentirosa, caso não se tenha a impressão de a ouvir pela primeira vez. Compreender a boa nova que o mensageiro traz é se dar conta, enfim, de que ela é uma renovação de todas as mensagens carregadas desde a aurora dos tempos. Todos os enviados retornam; os delegados se abatem sobre o interlocutor como um voo de tordos; só resta um grande bater de asas. Se outras enunciações, como esta, por exemplo, da ficção, consistem em enviar mensagens e mensageiros para outros lugares, em outro espaço-tempo, a fim de deixar o *ego*, *hic et nunc*, então pode-se dizer que os anjos levam o interlocutor, aliás, a esse *ego*, *hic et nunc*. Quando eles aparecem, pessoas comparecem. Todas as embreagens se anulam; todos os delegados se juntam. A multiplicidade das testemunhas diz apenas uma coisa, forma apenas um corpo. Essas veneráveis expressões não são tão imprecisas a ponto de dizer que o Céu se entreabre, que se veem teorias de anjos, que se ouve uma música divina, que a luz se torna ofuscante. Pintar essas iluminações é a maneira fiel de repetir bem a

mensagem: o tempo está derrotado; o espaço está derrotado. “Morte, onde está tua vitória?”.

Tomemos como exemplo, dessas duas lógicas de representação, o texto de São Marcos:

5 Entrando no sepulcro, viram, sentado do lado direito, um jovem, vestido de roupas brancas, e assustaram-se. 6 Ele lhes falou: Não tenhais medo. Buscais Jesus de Nazaré, que foi crucificado. Ele ressuscitou, já não está aqui. Eis o lugar onde o depositaram. 7 Mas ide, dizei a seus discípulos e a Pedro que ele vos precede na Galiléia. Lá o vereis como vos disse. 8 Elas saíram do sepulcro e fugiram trêmulas e amedrontadas. E a ninguém disseram coisa alguma por causa do medo. (Marcos 16:5-8).

Mas caso se peça a São Marcos que diga o que aconteceu na manhã de Páscoa, do ano 30, em Jerusalém, como o relato se transforma? Não é mais a manhã de Páscoa. Não é mais o ano 30. Aconteceu outra coisa completamente diferente. Os mesmos anjos, que eram fiéis transmissores *de mensageiros*, começam a titubear assim que lhes pedem para transmitir *mensagens*. O mesmo evangelista, que relatava fielmente a Boa Nova de Jesus Cristo, Filho de Deus, torna-se infiel. Ainda pior, ele começa a narrar histórias, e o relato do sepulcro vazio se torna uma trama de mentiras:

A constituição da história das mulheres na manhã de Páscoa é totalmente secundária (...). Sua intenção de embalsamar o cadáver não condiz com 15, 46. (...). O versículo 7 é, portanto, (...) uma observação, em forma de parênteses, inserida por Marcos em um pedaço da tradição para preparar a aparição de Jesus na Galiléia. (...). A história do sepulcro vazio é “uma lenda apocalíptica de constituição tardia...” (p.352).

Foram, portanto, motivos dogmáticos e apocalípticos que moldaram essencialmente as histórias de Páscoa. (...). A questão mais importante, porém mais difícil, é saber se a datação da ressurreição no domingo repousa sobre a designação anterior do domingo como dia cultural. Se era assim, a datação da crucificação na sexta seria ela própria explicada, a sexta se tornando o dia

da crucificação por causa da escritura (“o terceiro dia, segundo as Escrituras”) (p.356). Schenke (*Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, 1968) considera o relato como uma lenda cultural etiológica. (...) N.Q. Hamilton (*JBL*, 84, 1965, 415-421) considera o relato como vindo de São Marcos: ele teria intencionalmente colocado a história do sepulcro vazio no lugar das outras aparições pascais para justificar a ideia de uma última atividade terrestre de Jesus na Galiléia (p. 630).

O que acontece? Estávamos prestes a ver o Céu entreabrir-se, a capturar as palavras enigmáticas do anjo, dentre todas as frases misteriosas, íamos compreender esta: “Ele ressuscitou”, íamos reviver fielmente, enfim, essa irrupção da graça e vamos parar bem no meio da exegese alemã, em plena controvérsia científica, para comparar pedaços de textos e nos perguntar qual é o menos inventado, remendado, costurado, adulterado, fabricado.

É que o regime de tradução mudou. As regras de fidelidade e de infidelidade se inverteram. As definições de uma mensagem, de um mensageiro e de um deslocamento da mensagem foram perturbadas.

Pede-se agora aos anjos que informem o que aconteceu, em um ponto diferente do espaço-tempo, e que relatem informações, de forma menos alterada possível, a fim de permitir a um ponto que se tornou o foco que expanda sua influência, acumulando o maior número possível de intermediários fiéis, que se tornam substitutos do que aconteceu, naquele lugar, outrora.

O sentido da palavra representação mudou. Não se pede mais aos anjos que apresentem, uma vez mais, a boa notícia a um interlocutor que dará, novamente, o conteúdo à mensagem; pede-se a eles que desloquem, através do espaço-tempo, um conteúdo que seria seu exato representante, seja qual for, por outro lado, o estado moral ou mental do receptor e sejam quais forem os materiais sucessivos que asseguram o transporte. Não se pede mais aos anjos que transportem com entusiasmo um mensageiro ou um fiel, mas que transportem fielmente uma mensagem. Eles não convocam mais o fiel; são convocados para que todos se alinhem e formem, por sobreposição de

suas mensagens, um só canal contínuo que permitiria ascender a Jerusalém “como se estivéssemos lá”.

Infelizmente, convocados e alinhados dessa maneira, nenhum dos antigos mediadores sobrepõe sua mensagem à anterior. Os anjos bons se tornam anjos maus. Que dilaceramento se dar conta de que os admiráveis quadros são informantes execráveis; de que as aparições sucessivas da verdade são invenções; de que os relatos que tinham transportado entusiasmo durante quinze séculos não informam nada com detalhes e de que, quanto mais são precisos, psicológicos, históricos e detalhados, mais são tardios, apócrifos ou reformulados!

Utilizados como instrumentos de conhecimento, os anjos perdem, imediatamente, suas cores e suas penas. Eles caem. Intimidados a dizer de uma vez qual é a mensagem que carregam, são obrigados a confessar, embaraçados e encabulados, que não têm a mensagem, que a perderam no caminho ou que, em quinze séculos, crendo fazer o certo, substituíram a mensagem original por muitas outras mensagens. Seus filactérios, uma vez decifrados, ficam pendurados miseravelmente e não valem nem o preço de uma fita cassete virgem.

Essa queda dos anjos parece ainda mais dramática do que os dois regimes de tradução que se opõem, os dois tão completos, que ambos fascinam as melhores mentalidades da época e que cada um define a verdade, a exatidão, a fidelidade e a mentira, mas de maneira diferente. Na tradução dos anjos, o *significado* pode mudar de forma, isso não importa, contanto que o *significante* continue intacto. Particípios passados tão diferentes que “Javé vem”, “o Reino de Deus está próximo”, “Jesus era o Messias”, “Filho de Deus”, “Maria mediadora”, podem nos dizer tão fielmente o *particípio presente*, o *significante*, com a condição de que, todavia, o locutor participe de forma presente no movimento.

Todos eles se tornam igualmente mentirosos assim que o infiel inverte o movimento e toma a sobreposição dos significados por fidelidade, independentemente de sua participação no *significante*. Mas é justamente essa tradução que assegura, no outro regime, a fidelidade! É somente se é possível manter intacto um *significado*, um conteúdo, sejam quais forem, aliás, esses

significantes sucessivos, que se poderão representar exatamente em um ponto espaço-tempo todos os outros pontos.

Se o espectador consegue alinhar o quadro de Le Bault, o quadro de São Lucas e da aparição da Santa Virgem, então ele verá, apesar da variedade dos significantes, aparecer, como um conteúdo, o rosto da Santa Virgem. Mas, na outra lógica, ele não verá nada do todo, pois essa leitura ímpia da repetição dos conteúdos perderia para sempre o continente. A Virgem não aparece mais àquele que quer descobri-la dessa forma. Inversamente, aqueles que procuram as aparições, por intermédio dos anjos, fazem muito poucas descobertas. O mundo da revelação e o da ciência se tornaram, um para o outro, o que o crânio deformado de Holbein é para os fiéis embaixadores.

Quadro 2 – Sem título

<b>Lógica de PROCISSÃO</b>	<b>Lógica de REDE</b>
O mesmo continente através de conteúdos diferentes	O mesmo conteúdo através de continentes diferentes
Fidelidade = jogo de repetição que mantém sempre nova a mesma mensagem Infidelidade = ou a inovação perigosa ou a insistência	Fidelidade = sobreposição dos conteúdos registrados Infidelidade = perda do alinhamento através dos continentes
A mensagem é um mensageiro O sentido depende do receptor Ganho = repetição diferente do mesmo mensageiro	A mensagem é uma informação O sentido não depende do estado moral do receptor Ganho = nova informação
Multiplicidade dos mediadores Se a transferência triunfa: todos os mediadores estão presentes	Capitalização das mediações Se a transferência triunfa: cancelamento dos mediadores
Retorno ao <i>hic et nunc</i> Presentificação	Extensão no espaço-tempo Acesso ao remoto
Re-apresentação	Representação
Fiel capturado Conhecimento sem aquisição Compatibilidade com o passado	Cientista dominante Conhecimento cumulativo Progresso por eliminação

Fonte: Elaborado pelo autor.

Não compreendíamos mais a religião porque paramos de compreender as ciências e porque os próprios religiosos, cientistas de uma ponta a outra, aceitaram a humilhação de tomar como uma crença o que circulava, até então, como uma procissão. Os anjos não estão além do mundo, pela excelente razão de que o mundo em si reside nesse além. As ciências não são mais próximas, imediatas, contínuas, acessíveis, mundanas do que “o outro mundo”. Não existe uma transcendência da ciência como existe uma transcendência da religião; existe uma referência da religião como um trabalho da referência científica. Existe uma representação científica como existe uma re-presentação religiosa. As transcendências são abundantes. Apenas as crenças fazem falta, sejam elas religiosas ou científicas, essas últimas em maior número nos dias de hoje.

## REFERÊNCIAS

- BALTRUSAITIS, Jurgis. *Anamorphoses*. Paris: Flammarion, 1984.
- BULTMANN, Rudolf. *L'Histoire de la tradition synoptique*. Paris: Le Seul, 1971, p. 351.
- EDGERTON, Samuel. *The Renaissance Discovery of Linear Perspective*. Nova Iorque: Harper and Row, 1976.
- ÉTIEMBLE, René. *Les jésuites en Chine: la querelle des rites*. Paris: Julliard, 1996.
- HERVEY, Mary Frederica Sophia. *Holbein's Ambassadors, the Picture and the Men, an Historical Study*. Londres: George Bell and Sons, 1900.
- IVINS, William M. La rationalisation du regard. *Culture technique*, n. 14, p. 31-36, 1985.
- KEMP, Martin. *The Science of Art: Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*. New Haven: Yale University Press, 1990.

# COMENTÁRIOS



## CONVERSAS SOBRE O QUE OS ANJOS PODEM FAZER? COMENTÁRIOS AO TEXTO DE BRUNO LATOUR

*Fátima Tavares<sup>1</sup>*

*Carlos Caroso<sup>2</sup>*

A recente tradução deste texto da década de 1990 nos oferece a possibilidade de reaquecer as conversas sobre religião e ciência, temas que Latour desenvolve em trabalhos posteriores. Embora não se trate aqui de fazer uma análise da trajetória dessa discussão, pensamos que poderia ser interessante destacar algumas questões que consideramos relevantes, de forma a trazer sugestões para a continuidade das conversas sobre anjos. Com isso queremos “presentificar”, retrospectivamente, algumas de suas ideias posteriores (e de outros autores). Começamos pelo texto em debate, em que Latour se concentra no contexto histórico que transformou religião e ciência em crenças (quando ambas se esquecem do trabalho da mediação), delegando aos anjos tarefas que eles não podem desempenhar. E a religião (que colaborou para esse estado de coisas), ao imitar a ciência por meio da lógica das redes de referências de significados, é traduzida nesse texto de Latour pela negatividade da mediação: quando se espera por suas mensagens, os anjos nada podem fazer.

A obra “Os Embaixadores”, de Hans Holbein: a apresentação dos novos mediadores (científicos) em primeiro plano, contrastando com a lembrança secundarizada de antigos mediadores (crucifixo no canto do quadro); a incompatibilidade entre pontos de vista, espectador e convertido; o triunfo da representação sobre a rerepresentação. Antonello da Messina, com o quadro São Jerônimo e o sagrado imerso na perspectiva, sem a repartição observada

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. E-mail: fattavares@ufba.br

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Atualmente encontra-se cedido para a Universidade Federal do Sul da Bahia. E-mail: caroso@ufba.br

no quadro de Holbein. Latour enfatiza nessa comparação pictórica a emergência (visível no quadro de Holbein) dos dois sentidos da palavra presença e os dois regimes de tradução. O primeiro modificando a mensagem para sentir a mesma presença, imutável (procissões); o segundo, produzindo transformações (redes de referências).

Em “São Lucas pintando a Santa Virgem”, Latour coloca em ação seu argumento sobre nossas dificuldades de traçar outras possibilidades de ser fiel à mensagem, imersos que estamos no regime das referências. Na “querela dos ritos”, o leitor é conduzido ao curto-circuito da traição e da fidelidade a que os modernos estamos submetidos: “Nesse regime de tradução [o das procissões], por um paradoxo que não compreendemos mais, é preciso sempre continuar a dizer de outro modo para poder repetir a mesma coisa.” (LATOURE, 2016, p. 24-25). Nossa dificuldade desse regime de tradução, o caráter paradoxal que se apresenta a nós, reside no não reconhecimento das diferenças entre os regimes, ambos agora transformados em crenças.

A religião se torna uma crença quando ela aceita o modo de deslocamento das ciências, mesmo querendo salvar sua mensagem. Ela pensa, então, que fala de outro universo, distante como aquele da referência, mas diferente. Começa a crer que crê em outro mundo, ao passo que, até então, apenas buscava falar diferentemente. Quanto às ciências, elas também se tornam objetos de crença, assim que esquecem o trabalho da referência e a rede frágil que precisam traçar para alcançar o longínquo a partir de um centro de cálculo. Elas começam a crer que sabem e que residem em um mundo imanente, como se a natureza não fosse transcendente, distante, mediada! (LATOURE, 2016, p. 25-26)

Visto da perspectiva da ciência, a inovação da religião passou a ser mentira ou ingenuidade, ilusão. Mas de sua parte, a religião entrou nesse jogo buscando um referente sobre-humano, uma verdade longe daqui; longe da lógica das procissões (transformações que transportam a tradição); longe da comunhão dos anjos, com as transformações que repetem, onde tudo pode ser novo de novo. Os anjos carregam uma interpelação e não uma mensagem, não sendo, portanto, bons mensageiros. Pedir aos anjos que

carreguem mensagens é promover sua queda, é transformá-los em mediadores de significados, esquecendo-se de que a sobreposição de significados é critério de verdade para o outro regime de tradução.

Enfim, recuperar as diferenças entre a lógica das procissões (com os anjos), e a lógica das redes (com os instrumentos) é condição de possibilidade para sairmos do território da crença em que mergulharam religião e ciência. Nesse território, os anjos, que não transportam mensagens, não produzem bons instrumentos científicos, nada podem fazer como outrora já fizeram.

Que dilaceramento se dar conta de que os admiráveis quadros são informantes execráveis; de que as aparições sucessivas da verdade são invenções; de que os relatos que tinham transportado entusiasmo durante quinze séculos não informam nada com detalhes e de que, quanto mais são precisos, psicológicos, históricos e detalhados, mais são tardios, apócrifos ou reformulados! (LATOURE, 2016, p. 36)

Mas, se sairmos desse território da crença, o que os anjos podem fazer? Ainda nesse texto, Latour explicita as condições de uma mediação que é meta-referencial, cabendo aos anjos transportar mensageiros e não mensagens, condições essas retomadas em outros trabalhos. Os anjos, então, fazem coisas outras, que não as da ciência. Mas seria essa a única possibilidade de compreender a religião na alteridade da ciência?

Vamos começar com a conceituação das diferenças entre esses regimes apresentada num artigo (originalmente uma conferência) publicado na *Mana*, em 2004. Nesse texto, o que Latour nomeia como “comparações sistemáticas” entre “regimes de enunciação” produz transformações nos termos comparados, isto é, como ele mesmo aponta no texto, nas conversas sobre “ciência e religião” as consequências desses experimentos são mútuas, transformando os regimes de enunciação de ambos os termos.

Se a questão é “como se pôr em sintonia com as condições de felicidade de diversos tipos de ‘geradores de verdades’” (LATOURE, 2004, p. 350),

então a perspectiva comparada, da fricção dessas condições faz algo nesse processo. Afinal, esse é o ganho gerado na perspectiva etnográfica.

Latour apresenta a religião na tradição cristã como um modo de pregar, fazendo com que a verdade emergja. O ato da fala anuncia e produz a verdade, estando, portanto, no âmago da sua condição prática de “dizer a verdade”. A intenção é falar religiosamente e não sobre religiões para que se possa compreender as condições de felicidade dessa experiência. Assim, a religião cristã não fala sobre coisas, mas “de dentro”, de coisas que são sensíveis aos atos da fala. As condições de felicidade ou condições práticas da verdade da religião ou do amor não implicam na presença de um conteúdo informacional inscrito na mensagem, destacável do mensageiro. Nesse regime de enunciação isso não seria possível pois o que interessa aqui são as transformações das pessoas envolvidas, onde os argumentos mobilizados nessas transformações estão disseminados e não concentrados na fala.

Latour propõe falar religiosamente e não sobre religião, pois precisa produzir as condições práticas dessa verdade: proximidade, presença e transformação. E como faz isso? Através de uma performance da fala, “encorporando” uma presença através da forma com que o discurso é apresentado. Alterando-se as condições de verdade, ele adverte, acaba-se produzindo a crença e não a transformação que a religião provoca. Não reconhecendo as condições práticas de verdade as possibilidades de comparação da religião e da ciência ficam ofuscadas pelo curto-circuito produzido na tentativa de tomar um regime de enunciação pelo outro.

Não estou afirmando que ciência e religião sejam incomensuráveis em virtude do fato de que uma apreende o mundo visível objetivo do “aqui”, enquanto a outra apreende o mundo invisível subjetivo ou transcendente do além; afirmo que mesmo essa incomensurabilidade seria um erro de categorização. Pois nem a ciência nem a religião se enquadram nessa perspectiva, que as colocaria face a face, e não mantêm entre si relações bastantes sequer para fazê-las incomensuráveis. Nem a religião nem a ciência estão muito interessadas no que é visível: é a ciência que apreende o longínquo e o distante; quanto à religião, ela nem mesmo tenta apreender alguma coisa. (LATOURE, 2004, p. 359)

Ciência e religião fazem seus mundos acontecerem de formas específicas, sendo a ciência também invisível ao senso comum, sustentada por longas cadeias de transformações. Latour finaliza o texto explicitando as diferenças entre essas duas cadeias de mediadores que vão em direções opostas e que, por isso mesmo, transportam coisas diferentes. E o que seria a traição da verdade? O congelamento desse fluxo, afirma Latour ao final do texto.

Poderíamos pensar nas condições práticas desse fluxo? E se essas condições práticas apontarem uma disseminação por entre os regimes de enunciação? A primeira dessas questões segue as pistas do trabalho de Emerson Giumbelli (2011), ao discutir as implicações do conceito de religião como categoria para a modernidade, em que chama a atenção para a assimetria na construção das categorias de ciência e religião enquanto regimes geradores de verdade apresentados no texto de Latour publicado na *Mana*. As condições práticas da enunciação científica não recebem o mesmo tratamento quando o assunto é a enunciação religiosa: como indicamos acima, Latour deliberadamente almeja falar religiosamente e não sobre religião. A questão, como aponta Giumbelli, é que ao fazer isso Latour nomeia, cria diferença, ao invés de descrevê-la:

O que Latour parece querer, afinal, é estabelecer a relação que considera mais conveniente entre religião e ciência, de modo que elas possam coexistir sem entrar em conflito. [...] ao articulá-las sob a designação do “religioso”, Latour desempenha de fato o papel estrito do predicador: alguém que aponta como devemos nos tornar devotos. Talvez seja essa mesmo sua intenção, inventar, fielmente a uma tradição, uma religião não moderna. Mas, ao contrário do que consegue fazer com a ciência, não ajuda muito a entender o que a religião faz na modernidade. (p. 336)

Mas os fluxos podem se disseminar, ofuscando a precisão das diferenças entre religião e ciência, como sugerem os comentários de Otávio Velho (2005) a esse texto de Latour, chamando a atenção para a insistência de Latour nos limites da comunicação e nas diferenças (incomensuráveis?) entre os regimes de enunciação. O mapeamento das condições de felicidade da religião e a ciência no contexto dessa modernidade é interessantemente

problematizado por Velho, que insiste na contraposição com a nossa experiência “aqui embaixo” (grifo do autor), nos trópicos. Se não for desse modo, insiste Velho, a partir da perspectiva das modernidades alternativas, como não atentar para a proximidade da purificação moderna na distinção de Latour entre os regimes de enunciação?

Os regimes de enunciação e as condições práticas de verdade que evocam parecem transitar, nesse texto de Latour, nas ambiguidades dos discursos oficiais e nas práticas oficiosas da modernidade. E se, sugere Velho, pudéssemos nos valer desse outro lugar para desfazer esse pacote oficial da modernidade? Em algumas passagens de uma página do texto, o autor sugere pistas: “Mas se jamais fomos modernos, por que tanta preocupação?”; “Uma imaginação da modernidade mais próxima das suas práticas efetivas [...]”; “[...] a exploração de modernidades alternativas [...] em relação aos discursos [...]” (VELHO, 2005, p. 302).

Outras perguntas seguem no texto de Otávio Velho, embaralhando um pouco mais as diferenças entre a informação (com transformação) da ciência e a presentificação da religião: podemos reduzir a informação à transmissão de mensagens? Como fica a questão da recepção? Ou, em outras palavras: se os anjos não transportam mensagens, ainda assim, é possível que comuniquem algo ou sua mediação ficaria restrita à presentificação ou transformação das pessoas? Insistir na diferença entre os regimes de enunciação aponta também para o difícil problema das condições de felicidade para a emergência de um mundo comum, pois em qual linguagem, afinal, poderíamos nos comunicar, questiona ainda o autor?

Seguindo as pistas de um texto menos recente, mas ainda muito influente de Otávio Velho (1998) sobre a tradução forte implicada no que a religião pode fazer pelas ciências sociais, gostaríamos de sugerir que os anjos talvez possam fazer, possam afetar as mediações nas ciências<sup>3</sup>. Afinal, o desafio

---

<sup>3</sup> Como sugeriu Tavares (2010) a partir de uma abordagem latouriana dos mediadores propiciando novas traduções, as religiosidades nova era não se “contaminam” pela modernidade, mas ao invés, se realizam através da modernidade.

da “diferença”, que é central na antropologia, passa por experimentos que buscam explicitar os limites das nossas alegorias sobre as “relações” delineadas na proeminência da substância por contraste à relação. Perseguindo essas possibilidades, novas percepções da diferença (ou dos regimes de enunciação) podem ser aventadas, como as indicadas por Viveiros de Castro (2007, p. 98), a partir da leitura de Deleuze, “para determinar o que há a pensar como diferença intensiva antes que como substância extensiva”.

Nessa perspectiva, não há entidades da mesma forma que não há totalidades sistemáticas ou tipológicas: há relações que fazem fazer, ou seja, não relações entre unidades que construam semelhanças ou oposições, mas “devires” como pontos de fuga possíveis. Assim, nas multiplicidades (outro conceito deleuziano) temos outra perspectiva de se compreender a relação, já que é justamente esse conceito que se encontra em xeque. Uma nova compreensão da relação perseguindo as suas formas intensiva e extensiva de construir diferenças, enviando sempre a formas diferentes (assimétricas) de construir diferenças (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

Por fim, gostaríamos ainda de trazer à baila outro conceito de Latour: as proposições bem articuladas que orientam uma série de princípios de epistemologia política presente nos trabalhos de Isabelle Stengers e Vinciene Despret sobre como fazer boa ciência (LATOURE, 2008). O argumento geral é que fazer ciência não significa perseguir a correspondência entre afirmações sobre o mundo e o mundo em si, entre palavras (ou representações) e coisas; entre subjetividades e objetividade. Ao invés de afirmações; boas proposições que envolvem/aproximam atores de ontologias variáveis (e não separam antecipadamente os atores da sociedade e os da natureza). Seria essa uma possibilidade para descrições mais simétricas de como se processam as afetações entre os regimes de enunciação, entre religião e ciência?

## REFERÊNCIAS

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, 2011. p. 327-356.

LATOUR, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 29, jan./jun. 2016. p. 13-42.

\_\_\_\_\_. 'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004. p. 349-375.

\_\_\_\_\_. Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques. In: \_\_\_\_\_. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris: La Découverte, 1993. p. 226-252.

\_\_\_\_\_. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Synthélabo, 2002.

\_\_\_\_\_. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência, In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (Org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p. 39-61.

TAVARES, Fátima. Hybridismes spirituels: autonomie et globalisation du mouvement New Age. *Social Compass*, v. 57, n. 1, 2010. p. 100-109.

VELHO, Otávio. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2005. p. 297-310.

\_\_\_\_\_. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos - CEBRAP*, n. 77, 2007. p. 91-126.

Recebido em: 08/08/2016

Aprovado em: 31/08/2016

## A OPOSIÇÃO ENTRE CRER E PROCESSIONAR: LATOURE CRENTE?

*Joanildo Burity<sup>1</sup>*

Pretendi, ao iniciar este texto, ler Bruno Latour como ele lê os quadros que comenta: enquadrados, atribuindo-lhes sentidos de observador, mediados por múltiplos intérpretes (de arte, de filosofia, de teologia), mas ainda em primeira pessoa, responsável por essas mediações. Por que se importar pelo silêncio dos pintores, ao falar deles séculos depois? Por que não ouvir suas palavras pelas suas imagens? Seus filmes condensados numa imagem parada? Por que não projetar, em nosso olhar, as questões que talvez jamais poderiam ter passado pela cabeça dos pintores? Quem sabe De Dinteville “cantou as pedras” sobre como queria ser representado, tanto quanto os anjos “sopram” aos ouvidos de São Lucas? Por que a representação – encenação óbvia em poses e retratos – precisa ser contraposta à re-apresentação religiosa? Assim procede sempre o observador, cientista, etnógrafo ou turista. Se benigno o olhar, a distância é percebida, os obséquios buscados, a empatia expressa. Se desconfiado, inquisitivo, censório o olhar, a distância é amplificada, dramatizada, o sentimento negativo mal dissimulado. Como podemos fingir que não estamos no quadro? E como podemos não perceber que não estamos no quadro, por mais que nos cerquemos das técnicas de leitura, dos comentaristas e dos especialistas, em mais de um lugar, em mais de um idioma?

E se lemos esse texto, multiplamente enquadrado<sup>2</sup>, guiados pela metáfora do enquadramento não é para fixar-lhe o sentido ou impor-lhe outro

---

<sup>1</sup> Pesquisador Titular – Diretoria de Pesquisas Sociais – DIPES. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br

<sup>2</sup> O texto que comento, com este título, tem múltiplas versões, títulos e lugares de publicação. In: Terrain, Numéro spécial sur la Croyance et les Preuves, n. 14, p. 76-91, 1990, sob o título “Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers”. A primeira versão deste texto aparece no site de Bruno Latour como publicada em 1988, como “Opening

extrâneo, forâneo. É para melhor habitar a dupla delimitação desse exercício: o lugar de observação e a interrogação do sentido face à experiência dos sentidos, do simbólico. E mais concretamente, do sentido religioso. Da forma religiosa de ver e falar do mundo, quer a habitemos “naturalmente”, como crentes, quer desde a exterioridade do olhar, da observação. Enquadrar também envolve um procedimento “estruturalista”: não ter que ir buscar as múltiplas conexões na obra de Bruno Latour para fazer sentido desta obra. Tomá-la em si, não se perguntar pela sua diacronia (aqui restrita a uma nota de rodapé!) nem pela discussão por ela suscitada. Lê-la algo solta de múltiplas referências (*cross-references*), como ele o faz com as “pinturas religiosas” (do título da primeira versão, 1987) de Holbein, Antonello e Le Bault.

Mas isso é ao mesmo tempo preciso e impossível. Programa que não pude honrar ao amontoar notas para organizar neste texto. As dívidas foram se acumulando e o procedimento estruturalista meio relegado, esse ato segundo, meio canto de cisne da criação, da inspiração, da arte, que só parece ser possível quando a morte, o silêncio e a distância se instalaram. Disso nem Latour nem eu escapamos. O gesto que ensaiarei aqui, enfim, é derridiano<sup>3</sup>: ao aceitar comentar o texto de Latour – cuja distância no

---

an Eye while Closing the Other. Note on Some Religious Paintings”, em J. Law & G. Fyfe (Ed.) *The Opening of the Western Eye*, Sociological Review Monograph, Keele, v. 35 p.15-38. Esta informação não é corroborada, entretanto, por uma busca no acervo de Sociological Review. Embora a numeração de páginas e os editores confirmem, o suplemento no. S1, do volume 35, foi publicado em 1987, com outro tema, num número especial organizado por Gordon Fyfe e John Law, sob o tema “Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations”. O título mais recente apareceu como último capítulo do livro de Latour, *Petites Leçons de sociologie des sciences*. Paris, La Découverte, em 2007, uma republicação, por sua vez, em formato de bolso, do original de 1993 que tinha outro título: *La clef de Berlin et autres leçons d’un amateur de science*, e que saíra em 1996 pela Du Seuil, já com o título definitivo *Petites leçons*. Três títulos, quatro lugares de publicação, um título e uma data informados, mas não localizáveis. A trajetória deste texto em si nos daria a pensar. Ela replica o próprio conteúdo!

<sup>3</sup> Remeto o(a) leitor(a) a “Força e Significação”, em *A escritura e a diferença* (DERRIDA, 1995).

tempo não me escapou (por que agora?) – já me fiz minimamente presa ou cúmplice de uma relação; e, no entanto, a relação aponta para o que escapa de um aprisionamento. Ler Latour, seguir fielmente sua língua (não resisti a lê-lo em francês, junto com a tradução), seu argumento, sem nele crer! Mesmo que tenha resolvido lê-lo sem jamais consultar qualquer outro texto de Latour – e isso cumpri – não pude lê-lo sem o auxílio de outras vozes e mesmo de minha trajetória, as quais são muitas, mesmo inumeráveis. Nisso também sigo Derrida.

Pedir a um cientista social (como eu) uma leitura de segunda ordem, palimpséstica, sobre a leitura de Latour é dar-me o ensejo de tornar este último objeto da mesma leitura que faz de Holbein, Antonello, Le Bault, que fazem de outros (vivos ou mortos, objetos de suas pinturas, mestres ou aprendizes), e assim sucessivamente. E levar-me a perguntar, não pela precisão, brilhantismo ou sofisticação de sua leitura de arte religiosa, mas pelo lugar de Latour ao perambular por esses museus de arte, da *National Gallery*, de Londres, ao *Musée des Beaux-Arts*, de Dijon. Pelo que o leva a dizer e assim dizer o que diz. Pois o que anima sua “nota sobre algumas pinturas religiosas” (subtítulo da primeira versão desse texto) é uma intervenção sobre a passagem da representação crente à representação cética – no que se refere ao tema religião/mundo – e à passagem da representação à pretensão de objetividade, de tradução sem traição do discurso científico – no que se refere ao tema fé/ciência. E vice-versa, como o final do texto me sugere.

Segundo, é da questão da verdade que se trata, como mudança de lugar, de perspectiva, de olhar sobre o mundo, não mais pela ótica da reiteração do mágico ou do mítico enquanto janela para o sentido do mundo, mas pela própria ótica, pela educação do olhar, da observação, atravessando a fantasia (como diria a psicanálise) de um mundo sem profundidade, porque legível, pelos instrumentos da ciência. Verdade em pintura, mas verdade que sempre escapa ao enquadre, à moldura. Somos cercados por e habitados por fantasmas: aparições de santos e anjos, gente com quem dialogamos do passado, gente que nem suspeitamos estarem “implícitas” em nossos gestos (DERRIDA, 2000).

Terceiro, trazendo o regime da representação para o mundo do texto e da palavra, é do discurso que se trata. De quanto é tradução do mundo, ou talvez não devesse ser mais do que o próprio mundo em palavras, sem tradução, legível pelo próprio fato de existir, de estar lá. De quanto o discurso é a maneira pela qual o mundo vem a existir, para além da mera experiência sensória, ou se pode o mundo misticamente ser sem a passagem pelo sentido e pela palavra. Discurso inaugura uma forma de olhar que se cristaliza – na diacronia – como *tradição* e cuja verdade deve ser vista em sua permanente reiteração, sempre igual a si mesma (quer como conteúdo ou como forma), e cada vez menos igual a si mesma, porque incompreensível a cada novo contexto em que se repete ou é representada? Discurso é o que nos introduz à transcendência, na religião como na ciência?

O texto de Latour apresenta uma série de enquadres – construídos em torno dos quadros comentados – sobre o quanto a imagem revela não simplesmente do seu tempo, mas do mundo em seus tempos, e a imagem *religiosa*, em particular, como textura desse mundo, linguagem manejada por crentes, céticos e ateus, entretecidos em suas relações, mas também pela cena que habitam, ao pintarem a realidade diante de si, como impressão, como testemunho, como protesto, como análise. Holbein, Antonello, Le Bault tornam-se, assim, superfície de inscrição para uma outra interrogação sobre o estatuto da relação entre fé, religião, crença e ciência, no século XX. Nem contemporâneos entre si, nem nós deles – Latour ou eu, tradutores, editores e demais comentaristas. Este o gesto “estruturalista”, que talvez seja inescapável à posição do observador. Mas aí também a advertência do próprio texto: de que nos esqueçamos de que habitamos regimes de enunciação da realidade, do mundo, e passemos a “crer” em sua autoridade sobre nós, seus interditos ao que pode ou é legítimo, ou não.

Latour pode assim ser lido, porque assim se permite ler os pintores. Por exemplo, Hans Holbein, sobre quem diz que, ao pintar, em 1533, *Os Embaixadores*, já testemunhava ou expressava sem o perceber, uma distância epocal com Antonello da Messina, em cerca de 1475, pintando *São Jerônimo em seu Escritório*:

No quadro de Holbein, os dois sentidos da palavra “presença” já diferem tanto que podemos facilmente caracterizar os dois regimes distintos de tradução. Não vamos mais modificar a mensagem completamente em função do contexto, de modo a poder sentir a mesma presença em cada lugar; vamos buscar transportar a informação de um contexto ao outro, através de uma série de transformações, a fim de poder, em um lugar, agir a distância sobre um outro que se tornou, por essa razão mesma, conhecido e dominado. Nos dois regimes, existe a tradução, transformação e preservação de uma constante, mas o sentido dessas três palavras difere totalmente. No primeiro, é preciso inventar para permanecer fiel ao que permanece sempre presente. No segundo, é preciso poder alinhar inscrições de modo que elas permaneçam sempre sobreponíveis e permitam alcançar o remoto. (LATOURE, 2016, p. 20)

A leitura da obra de Claude Le Bault, *São Lucas Pintando a Santa Virgem*, de 1710, por sua vez, dá oportunidade a Latour de discutir a fidelidade da representação e quantas vozes e mãos, na verdade, entram na “tradução” de uma realidade. O próprio quadro claramente mostra como a pintura não retrata exatamente o que São Lucas vê. Além disso, o que ele vê não pode ser uma experiência viva, pois a Virgem tem um bebê nos braços, remetendo o pintor-no-quadro (Lucas) a um tempo anterior e, na verdade, tornando o pintor-do-quadro (Le Bault) mais contemporâneo do que São Lucas em relação à cena pintada, porque simbolicamente capaz de capturar São Lucas no momento em que este recebia a aparição de Nossa Senhora. A cena é uma aparição, além disso, testemunhada por anjos que, no entanto, atravessam o espaço-tempo da cena e se apoiam sobre São Lucas, apontam-lhe detalhes, dizem-lhe o que e como ver. O real e o imaginário, o passado e o presente, o vivido e o observado encontram-se, na cena, não tanto borrados nem justapostos, mas indecíveis. Não se encontram em planos distintos, mas coextensivos. Alguns anjos até brincam atrás da cena, aparentemente distraídos e indiferentes ao que acontece.

Sabemos ler tão bem os instrumentos científicos que nem mais nos lembramos dos outros regimes de representação. Para nós, um quadro da Santa Virgem

não pode mais se ler apenas como um fragmento de estética ou de história da arte, como o testemunho de uma crença ou da história das mentalidades. É difícil imaginar um regime de representação que não trace um caminho que leva a um objeto. A fidelidade, para nós que estamos completamente imersos na ciência, pode apenas querer dizer o deslocamento sem deformação de uma inscrição. Podemos ler a traição voluntária ao longo de um caminho somente como uma mentira – uma crença infundada –, ou como uma estética – as livres divagações de um artista. (LATOURE, 2016, p. 22)

Mais adiante, já na última seção do texto, Latour retoma a imagem dos anjos falando ao ouvido de São Lucas, apontando-lhe detalhes a serem vistos ou corrigidos na sua representação do que está diante de si, mas não exatamente comunicando-lhe uma mensagem. Algo como faz o corcunda feioso (teologia judaica), exímio jogador de xadrez, que manipula o fantoche-marxismo a ganhar sempre (*wishful thinking!*), nas *Teses sobre a História* (ou sobre o *conceito* de história), de Walter Benjamin (1987), não por acaso uma alegoria sobre o lugar da religião (ou da teologia) como energia, técnica e saber ocultos (ou antes forçados à subalternidade e invisibilidade do espaço privado e à linguagem não-séria do jogo, da paixão) nas lutas sociais da modernidade. Mas alegoria que se arma num cenário turbulento, crítico, em que as escolhas e definições se dão no olho do furacão, na incerteza de projetos fracassados e da chegada de novas “visões” que ameaçam destruir muito mais do que está em pé agora. Latour assim lê, alegoricamente, para si e para nós (receptores), a relação entre o cientista (social), o crente e o anjo no/diante do quadro de Le Bault:

O anjo pintado no quadro sagrado – ou o quadro que se pode considerar na sua totalidade como um anjo – dirige-se ao receptor. Se esse ocupa o lugar previsto pelo remetente e pelo mensageiro, ele compreende o que os dois querem dizer. Compreender significa enviar uma outra mensagem, diferente da primeira em seu conteúdo, mas que permite a um terceiro receptor perceber, por si mesmo, o que o segundo e o primeiro também haviam compreendido. Do

terceiro ao primeiro, não se pode dizer que se ganhou muita coisa, pois cada quadro, cada relato, cada figura difere da anterior. (LATOURL, 2016, p. 22-23)

Essa tensão entre re(a)presentar, traduzir e trair uma *mensagem* revelada ou uma *cena* mundana/do mundo – um problema para nós, crentes ou cientistas, mas um não-problema na pintura de Le Bault, uma vez que os próprios anjos o assistem a representar *diferentemente* a aparição diante de seus olhos! – é retomada por Latour a propósito da Querela dos Ritos Chineses, envolvendo jesuítas e dominicanos, especialmente portugueses, no século XVII (COMBY, 2001; RICÚPERO, 2007). Curiosa esta remissão, porque não há uma pintura nomeada, nem comentada. A *narrativa* da querela torna-se objeto da discussão. Como a lembrar-nos de que o observador não analisa apenas cenas do mundo, mas narrativas do mundo, e precisamente no ponto em que elas não conseguem se por de acordo sobre o de que falam ou o que cada uma fala às outras. Quando apenas o texto ou a fala estão em questão, não mais (também) a pintura, a cena do mundo, diz-nos sem o dizer o texto de Latour, estamos frente a “querelas dos ritos”, de protocolos de leitura, de enunciação, de replicações do método ou da teoria: como dizer a verdade do mundo se apenas repetirmos as fórmulas recebidas, fieis em repetir o método e mesmo as questões, para não falar das respostas? E aqui, dizendo-o com todas as letras, Latour nos recomenda: façamos como fizeram Paulo, Jesus, os Pais da Igreja, os bispos.

Escolhi a Querela dos Ritos porque nesse momento a máquina de repetir emperra, assim como tinha escolhido o quadro de Holbein, porque a pintura sagrada, um século antes, já não era mais que um remorso. No entanto essa máquina ainda não parou. Quando ela funcionava a pleno regime, uma sucessão de discursos, cuja letra diferia, aparecia como sendo uma prova de fidelidade, de repetições justas. Se São Paulo, Jesus de Nazaré, os Pais da igreja, os infelizes bispos perdidos no meio dos visigodos, tivessem resolvido suas querelas dos ritos do modo como Roma resolveu aquela do século XVII, jamais teríamos ouvido falar do Cristianismo. Ele teria sido uma das incon-

táveis seitas milenaristas aramaicas conhecidas apenas pelos historiadores. (LATOURE, 2016, p. 24)

Antecipando um argumento que se desdobrará, sem exatamente se desenvolver, em partes seguintes do texto, Latour marca tanto uma *descontinuidade* histórica, ou talvez epocal, entre o tempo em que se situa na sua análise e nosso tempo, quanto indica o quanto o tempo de sua análise e o tempo de seu objeto de análise *se comunicam*, ou antes comunicam uma outra descontinuidade, que compartilhamos com “o passado” – um efeito de leitura decorrente do gesto “enquadrante” de Latour, pois este passado-presente de seu texto é-nos ao mesmo tempo distante e mesmo desconhecido, tanto quanto nos são os acontecimentos do presente com os quais não conseguimos estabelecer qualquer conexão ou empatia.

A fidelidade que se afirma pela contínua – e calculada – “traição” que consiste em dizer diferentemente ou fazer diferentemente, conforme as injunções do contexto, é uma questão tanto para os crentes como para os cientistas. E, no entanto, e não somente por carência de reflexividade, mas também pela obstinação em aplicar o olhar sempre do mesmo jeito e em replicar análises ao modo da ciência normal kuhniiana – encontrando novos e múltiplos casos mas compreendendo-os como se fossem mais do mesmo –, esta fidelidade é esterilizadora. Ignora que todo saber é tradução e que toda referencialidade (nossa necessária e insistente remissão ao real, como cientistas) é construída. E o segredo, escandaloso talvez, é que a velha religião torna-se aqui nossa companheira de viagem, senão mestra – pelo que fez bem e pelo que fez mal. Esta forma de fidelidade que entende a repetição como transferência sem transformação, como replicação, reiteração, cópia, fidelidade *continuada* pelo regime de verdade científico, quando este desaloja o religioso, é o que Latour chama de *crença*, para dela sugerir que nos afastemos. Vejamos duas passagens do texto em que Latour coloca a questão. Primeiro, em relação à ideia de repetição fiel:

Nesse regime de tradução, por um paradoxo que não compreendemos mais, é preciso sempre continuar a dizer de outro modo para poder repetir a mesma

coisa. Não há transferência de um ponto ao outro sem transformação. Os povos que habitaram a bacia mediterrânea e a Europa durante quinze séculos eram diferentes demais para que a letra da mensagem permanecesse reconhecível. Mesmo no interior de uma dada cultura, a letra deve mudar constantemente, pois a mensagem só é compreendida se ela se mostra atual, novamente presente, pela primeira vez. (LATOURE, 2016, p. 24-25)

E, mais adiante, em relação à forma como a repetição se coloca como crença na religião (no singular em Latour) e nas ciências:

Essa forma de fidelidade se tornou paradoxal para nós porque não compreendemos mais nem a transferência religiosa (através da repetição sempre diferente da mesma mensagem sem conteúdo), nem as transferências científicas (através da maximização dos deslocamentos sem deformação). Nos termos que se tornaram comuns a partir do século XVII, a história dos primeiros se torna uma trama de invenções; quanto aos segundos, eles se tornaram o acesso às próprias coisas finalmente reveladas após séculos de obscurantismo e que não se pode mais negar senão por mitos mais ou menos respeitáveis ou absurdos. A religião se torna uma crença quando ela aceita o modo de deslocamento das ciências, mesmo querendo salvar sua mensagem. Ela pensa, então, que fala de outro universo, distante como aquele da referência, mas diferente. Começa a crer que crê em outro mundo, ao passo que, até então, apenas buscava falar diferentemente. Quanto às ciências, elas também se tornam objetos de crença, assim que esquecem o trabalho da referência e a rede frágil que precisam traçar para alcançar o longínquo a partir de um centro de cálculo. Elas começam a crer que sabem e que residem em um mundo imanente, como se a natureza não fosse transcendente, distante, mediada! (LATOURE, 2016, p. 25-26)

Esta problemática é exatamente, *fielmente*, a da *iterabilidade* em Derrida e, seguindo-a, aponta para uma crítica radical do objetivismo científico. Repetir é alterar; reproduzir-se é não apenas negociar com os novos contextos e seus sujeitos, mas sofrer sua resistência e mesmo ser contestado por eles, onde estão ou, como no mundo pós-colonial e na crise migratória contemporânea, nos territórios do Império. E isso não é um acidente que advém a

uma estrutura. Não é uma infelicidade. Não é um defeito de origem. Não é uma traição. É um traço inscrito na própria possibilidade de que algo saia de si e de seu lugar, que funcione, que (ainda) seja reconhecível através de suas repetições ou naquilo que definitivamente não é igual a si, não é sua cópia, mas é habitado pela repetição de um outro, ou é comparável, poroso ao contato com o outro. Sair de si, funcionar, expandir-se para fazer o bem ou o mal, para fazer o bem mal e o mal bem, nessas inúmeras tragédias, ironias e inversões da história. Em Derrida, isso é iterabilidade do textual ao sociohistórico (DERRIDA, 1991; LAWLOR, 2016).

Ao contextualizarmos essa discussão nos limites da questão da religião (replicando Latour!), nos vemos às voltas com muitas voltas da iterabilidade, com várias “querelas” ou controvérsias da atualidade: (i) a que opõe pluralistas e fundamentalistas; (ii) a que opõe ativistas de direitos (especialmente étnico-raciais, de gênero e sexuais) e conservadores (religiosos e laicos); (iii) a que reabre a discussão sobre fé e ciência e subseções da mesma (como a discussão sobre o lugar do ensino religioso no currículo laico contemporâneo ou sobre o lugar, uma vez que não se possa evitar esse outro, no currículo do ensino religioso do estudo “descritivo” ou “empático” das religiões versus a repetição/tradução “kantiana” ou “hegeliana” do cristianismo em linguagem moral/filosófica, que apaga a pluralidade religiosa do mundo ou reitera a superioridade ética do cristianismo); (iv) a que, enfim, opõe religiosos e laicos na cena política, quer no chamado “espaço público”, quer em sua versão institucionalizada da “esfera pública”; (v) a que incide sobre as políticas de identidade, na ansiedade gerada pela admissão do caráter construído das identidades frente às pretensões (às vezes estratégicas) de que elas radiquem em fontes sólidas, originárias e autênticas, a servirem de base para a denúncia dos apagamentos, das exclusões e das marginalizações de ontem e de hoje.

Quando vivenciadas *ad intra*, essas disputas identitárias delimitam quem de fato seria herdeiro legítimo e quem seria traidor/desviante. Quando vivenciadas *ad extra*, o registro essencialista é invertido nas autoafirmações do estigma, como contradiscurso, como prática de empoderamento, mas frequentemente dilaceradas pela dificuldade de conter a iterabilidade – nas

peças e nos movimentos sociais: “black is beautiful”, “marcha das vadias”, “orgulho gay”, “outro mundo/outra globalização é possível”.

A resistência à transferência com transformação de Latour, como à iterabilidade de Derrida, é produtora de perplexidades, de inter-incompreensões (diria um Maingueneau), por uma resistência, tanto teórica quanto psicanalítica, a enfrentar-se com o desfundamento das “mediações” – linguagem de Latour, não minha – que só ligam, medeiam, reconciliam, esclarecem ou explicam por nada possuírem de referência apodíctica, por não serem entes em uma ontologia objetivamente estabelecida por fora delas. Mantendo-nos na proximidade do tema da religião e de nosso fascínio, adesão, estranhamento ou repulsa frente a ela (que são muitas, para dentro e para fora), diz-nos Latour:

Nós nos admiramos desse formalismo, desses tribunais eclesiásticos, desses concílios que se diriam notariais, desses regulamentos minuciosos, desses processos de beatificação mais meticulosos do que uma experiência de pesquisa nuclear. Gostaríamos de poder traduzir a mensagem de forma pura e simples, dizer, de forma pura e simples, se tal versão é fiel ou infiel. Gostaríamos de expulsar todos os mediadores e que nos dissessem, de uma vez por todas, o que é o conteúdo da religião cristã, assim como gostaríamos de eliminar todos os instrumentos científicos para que nos mostrassem, pela última vez, a verdade saindo do poço. Coisa impossível para a religião, assim como para as ciências, porque a análise dessa mediação (talvez um milagre) pela qual a mediação dos mediadores é compreendida (por exemplo, a Virgem), é ela própria objeto de uma mediação ainda mais densa (um processo de reconhecimento que não tem fim). Acabemos com isso, dizem os iconoclastas; adicionemos ainda outras mediações, exclamam os iconofílicos. (LATOUR, 2016, p. 27)

Claro que queremos saber dizer melhor, desde o lugar de quem veio depois ou olha de fora, de cima. Nos desculpamos se pertencermos ou se não demarcarmos as distâncias apropriadamente, fielmente. Assim, podemos atribuir sentidos a detalhes dos quadros (e das experiências de que eles são representações) que, na verdade, são projeções nossas sobre eles, tanto mais

profusas e desregradas quanto menos sejamos “especialistas” em arte. Mas quem garante que os críticos de arte saberiam mais, ou estariam menos sujeitos às projeções que transformam, a nosso juízo corrente (seja o da *doxa* cotidiana, seja o da científica), nossas leituras sabidas em apostas, invenções e percepções subjetivas, travestidas do discurso douto, da autoridade de quem fala do lugar da academia ou do poder?

Afinal, Holbein, Antonello e Le Bault não são contemporâneos, não se conheceram. Quem veio depois não “dialogou” com quem veio antes. O sentido produzido pelos artifícios da comparação, de um lado, e da contiguidade, de outro, num texto produzido no fim dos anos de 1980 e replicado várias vezes desde então, não estava lá, aguardando uma leitura ou *in nuce*, em qualquer dos quadros.

A própria leitura de Latour faz pouco-caso de vários aspectos, por exemplo, da pintura de Holbein, que teriam clara relevância para sua tese de que há um novo regime de representação nitidamente marcado na obra, contrastando o programa narrativo da arte sagrada com o novo programa, de uma arte “secular”: (i) o longo debate sobre quem seriam as duas pessoas, até 1890, quando a primeira identificação se deu (Jean de Dinteville) e 1900 (quando ambas as figuras foram propostas por Mary Hervey), e a partir de sua identificação, a questão do conflito entre católicos e protestantes no qual Jean de Dinteville (irmão de bispo) e o bispo Georges de Selve estiveram tão diretamente envolvidos, como embaixadores; (ii) o alaúde com uma corda partida ao lado do hinário aberto parecem ao mesmo tempo reconhecer a ruptura religiosa em curso na Europa – e aquela por acontecer, no contexto britânico, de Henrique VIII, em 1533, quando o quadro foi pintado – e a possibilidade da reconciliação, sugerida pela página aberta do hinário luterano mostrando os hinos “Os dez mandamentos”, traduzido por Lutero do latim para o alemão, e “Vem, Espírito Santo”, em latim, usados por católicos e protestantes; (iii) a “superposição” dos instrumentos científicos e livros da primeira prateleira (com seus saberes da matemática à náutica, da astronomia à cosmologia) e os demais objetos da segunda prateleira, pertencentes ao mesmo mundo de ambos os homens, não só por

lhes serem contemporâneos mas por lhes pertencerem por prática e, no caso de Dinteville, por propriedade – indicação de que a religião, *pace* Latour, não faz parte de outro regime de verdade para os personagens retratados, mas de um mundo em que “tudo estava junto e misturado” da forma mais conflitiva, mas anunciadora de um novo tempo.

Como escapar, por esse caminho, do niilismo relativista? Como não transformar esta leitura numa espécie de flerte obscurantista com a “velha religião”?

Minha hipótese é que a saída é *assumir a crença*, que o próprio Latour diz ser uma atitude assumida tanto pela religião quanto pela ciência, mas num outro sentido. Se aceitar-se como crença é, para ele, uma capitulação da própria religião, sacramentada pela Igreja (literalmente!) por meio da Contra-Reforma, *assumir a crença* é admitir, de um lado, a desfundamentação última da nossa verdade e, de outro, que estamos na verdade, posicionados, não pairando em lugar-nenhum. Significa que cremos, no sentido etimológico da palavra latina, mais do que assentindo racionalmente, *pondo nosso coração em x, ou pondo x no coração*. Significa que estamos *situados* numa (ou antes, nos movemos entre) máquina de produzir sentido, numa *tradição*, numa *herança* que não foi simplesmente recebida contra nossa vontade e como uma totalidade indivisa; herança como tarefa a realizar, aberta para a frente, não uma carga do que vem de trás. Racional e afetivamente, quem sabe, existencialmente (como crentes, agnósticos ou ateus). Outra vez, Derrida (1994), mas agora também Connolly (2005; 2011) e sua linguagem das “disposições existenciais, espirituais” num universo pluralista.

Curioso, neste sentido, como Latour encaminha seu texto para o final: evocando a leitura desmitologizante de Rudolf Bultmann, sua tentativa de usar a linguagem da ciência para fazer sentido do texto evangélico (no caso, o relato marcano da ressurreição), Latour conclui que tudo o que Bultmann faz é perguntar pelo que não pode estar lá, na tradução sem fim do acontecimento que já começara antes do autor do evangelho de Marcos e que o teólogo alemão somente continua, ao usar o léxico da crítica. Poder-se-ia capturar uma censura velada ao liberalismo teológico bultmanniano, uma espécie de rendição anti-intelectualista ou talvez irracionalista à fé-como-crença, uma abdicação da interrogação sobre os fatos, a fortiori, sobre a

verdade. Bultmann seria talvez o pior dos traidores, pela violência que de fato faria à enunciação religiosa.

Mas seria isto assim? Seria justo, com Latour e com Bultmann? Não acho. Bultmann crê. Latour, também. Afinal, o primeiro jamais abdicou do “arbitrário” na fé, do seu desfundamento como salto no escuro existencial, à Kierkegaard, como ato livre, consciente, racional, como passo à frente, assumindo responsabilidade por si e pelo que seus atos produziram. E o segundo, este pretende fazer à ciência, ou melhor a nossa atitude crédula, passivamente aquiescente à objetividade da ciência, à autoridade da teoria e à garantia do método e seus instrumentos, a mesma pergunta de Bultmann, com a diferença de que *já sabe* o que resultaria dela.

Portanto, Latour vira contra nós, por assim dizer, sua metralhadora e pergunta por que queremos crer na ciência como se ela fosse – se o fosse – como a fé. Não tanto para salvar a pretensão de re-apresentação da realidade que esperamos da ciência, mas para advertir-nos da semelhança dos registros de enunciação, quando simplesmente transpostos – traduzidos – a outros contextos, na expectativa de que não há errância, transformação, distorção da realidade na tradução, na escrita chamada “análise”. Numa palavra, Latour, como Bultmann, nos cobra a assumir nossa participação no enredo, na escolha dos instrumentos que estarão nas prateleiras, exibidos nas análises publicadas; a admitir o passo dado, a crença, eu diria (contanto que a entendamos em sentido não intelectualista, mas como razão inscrita num regime de verdade e de sentimento, posta no coração ou acionada pelo coração – *credere*). Inclusive o passo para fora de qualquer espaço de coexistência entre fé e ciência – talvez o do próprio Latour...

Esta me parece ser a moral da história latouriana neste texto enquadrado e enquadrante. Sua ambivalência é testemunha de sua força, não de sua fraqueza. Não é relativismo irracionalista. É corajosa afirmação de que o que separa ciência e religião não nem conteúdo nem forma, sozinhos e opostos. É o modo de habitar o entre, o acolhimento dessa experiência do mundo como tradução e construção, segundo a “lei” da iterabilidade. Onde sua advertência final – último sinal de sua crença:

Não compreendíamos mais a religião porque paramos de compreender as ciências e porque os próprios religiosos, cientistas de uma ponta a outra, aceitaram a humilhação de tomar como uma crença o que circulava, até então, como uma procissão. Os anjos não estão além do mundo, pela excelente razão de que o mundo em si reside nesse além. As ciências não são mais próximas, imediatas, contínuas, acessíveis, mundanas do que “o outro mundo”. Não existe uma transcendência da ciência como existe uma transcendência da religião; existe uma referência da religião como um trabalho da referência científica. Existe uma representação científica como existe uma re-representação religiosa. As transcendências são abundantes. Apenas as crenças fazem falta, sejam elas religiosas ou científicas, essas últimas em maior número nos dias de hoje. (LATOURE, 2016, p. 38)

Há uma distorção ao aplicar a Latour uma procissão da crença como *credere*? Sim, admitidamente ele resistiria “crer”! Mas se lermos com mais lentidão a última frase acima (nesta tradução que ofereço), creio que não violento tanto assim a intervenção dele neste texto no qual, afinal de contas, leu quadros desde fora, sem muito se questionar sobre sua distância deles, crendo saber ler na diferença da representação, da “enunciação” pictórica, as distâncias do religioso ao secular, do religioso ao científico. A última frase de Latour, quase aforística, nos deixa suspensos precisamente no que se refere à crença: seguí-la ou votá-la ao passado? Precisamos de mais crença?

Arrisco-me a dizer que Latour a segue, que quer mais *dessa crença*, não a científica, nem a religiosa tradicional. Nisso ele percebe a contemporaneidade da religião com o presente da “aritmética” (melhor, “geométrica”) do capital, do GPS, do mundo de ponta-cabeça, lado a lado com a cacofonia de vozes das religiões em conflito ou competição (entre si ou com as crenças seculares), mas também, na mesma prateleira, o lembrete do ecumenismo possível, mesmo quando expresso na língua de cada um(a) – alemão de Lutero, francês de Latour, nosso português. Precisamente como em Holbein, e diferentemente da observação de Latour, todas essas “referências” estão no mesmo plano, na prateleira inferior da estante, sem a nobreza dos objetos

“modernos” dispostos sobre a manta vermelha da prateleira de cima, mas mais promissoras que aqueles, mais ruidosas, sonoras, produtivas, divisivas. Vivas.

Curioso o que podemos fazer ao “ignorarmos” o tempo e o espaço, como observadores, pois Holbein de repente nos salta, do século XVI, para afirmar a coexistência possível de fé e ciência, religião e técnica, religião e política. Pois olhando sem Latour, o que vejo em *Os Embaixadores* é um arranjo “realista”, ao mesmo tempo bem cinquecentista e hodierno, mesmo que em diferentes planos, horizontal e verticalmente, central e lateralmente, no enquadramento da vida em meio a tensões, cisões, crises, pregações apaixonadas, afirmações de ortodoxia (religiosa, econômica ou científica) em choque com tentativas pluralizantes, multidimensionalizantes, multi-temporalizantes de nosso tempo. E olhando sem os crentes, o que vejo em *São Lucas Pintando a Santa Virgem* é uma profusão de anjos fazendo mil coisas além de trazer mensagens, tentando domesticar o olhar dos que presenciam as aparições, sem poder impedir que estes pintem quadros que não repetem exatamente o que estão vendo e, assim, garantam o futuro da crença, nas múltiplas aberturas para as novas aparições, para ver-se nelas (tal qual um Le Bault em São Lucas, ou os anjos não-pintores no pintor Lucas) e expressá-las de seu jeito, ou nas tentativas de corrigir os erros de inscrição/pintura/declaração que as manifestações da crença sempre produzem. Vejam que nada falei de São Jerônimo. Do escriba (intelectual) crente, fazendo ciência ou teologia nos fundos da igreja. Fica para outra vez.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1987. p. 222-232. (Obras escolhidas, v. 1).

COMBY, Jean. A evangelização do mundo (Século XV – Século XVIII). In: \_\_\_\_\_. *Para ler a história da Igreja II* – Tomo II: Do século XV ao século XX. São Paulo: Loyola, 2001. p. 55-77

CONNOLLY, William E. *Pluralism*. Durham, NC/London: Duke University, 2005.

\_\_\_\_\_. *A World of Becoming*. Durham, NC/London: Duke University, 2011.

DERRIDA, Jacques. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 2000.

\_\_\_\_\_. Força e significação. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 11-52.

\_\_\_\_\_. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Campinas: Papirus, 1991.

JACQUES Derrida. In: The Stanford ENCYCLOPEDIA of Philosophy (Winter 2016 Edition). California: Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/derrida>. Acesso em: 10 out. 2016.

LATOUR, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 29, jan./jun. 2016. p. 13-42.

RICÚPERO, Rubens. Os jesuítas no processo de globalização do mundo moderno. In: BINGEMER, Maria Clara L; NEUTZLING, Inácio; MAC DOWELL, João A. (Orgs.) *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*. Anais, v. 1. São Paulo: Loyola, 2007. p. 35-59.

Recebido em: 05/09/2016

Aprovado em: 26/09/2016



# A COMUNICAÇÃO COMPARADA DOS ANJOS: COMENTÁRIO A “OS ANJOS NÃO PRODUZEM BONS INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS”, DE BRUNO LATOUR

*Duarte, Luiz F. D.<sup>1</sup>*

*“Não procurem entre os mortos, Ele está vivo” (Lc 24,1-12)*

## I. LATOUR E A RELIGIÃO

Uma coerência impecável caracteriza o fluxo da produção de Bruno Latour sobre a experiência religiosa, entre o primeiro texto publicado sobre os anjos, em 1990, e o que agora temos ante os olhos; passando por uma série de outros, em que suas questões centrais a respeito da ciência ganham mais claros contornos, na estratégica e desafiadora comparação com a produção de verdade na religião (LATOUR, 1990, 1996, 2004, 2008a, 2013).

Embora sejam muito semelhantes as duas angelologias – idênticas mesmo, de um ponto de vista mais abrangente, teórico – talvez não se possa deixar de reconhecer uma sutil mudança de ênfase entre elas, a começar pelo título, que substitui à imagem dos anjos “maus mensageiros” esta outra dos maus “instrumentos científicos”. Reside aí provavelmente – numa ainda maior explicitude da comparação com a ciência – a transição para o texto atual.

O modelo analítico desenhado por Latour é límpido, ilustrado por uma série de eruditas e fascinantes análises de episódios históricos e de testemunhos iconográficos, e amparado por quadros sinóticos em que se explicita o dualismo essencial entre a “representação” e a

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Antropologia, Museu Nacional, UFRJ. Contato: lfdduarte@uol.com.br

“re-presentação”<sup>2</sup>. O desenvolvimento do argumento procede em dois registros paralelos e complementares. O primeiro é o da análise da história do cristianismo na cultura ocidental moderna como um capítulo da história da racionalização e do desencantamento, acidamente caracterizada como uma progressiva perda da intensidade vivencial<sup>3</sup>. O segundo é o da apresentação da religiosidade (cristã) como experiência vital, prenhe de participação e de imediatez; com o conseqüente elogio do “transporte de entusiasmo” e da transformação que afetaria todas as partes da comunicação religiosa<sup>4</sup>.

O conjunto dos textos dedicados explicitamente à experiência religiosa tem a capacidade de expressar numa linguagem intencionalmente inspirada<sup>5</sup> e retoricamente profusa o essencial da crítica à herança iluminista, traduzida nos termos de um empirismo ambicioso. Não é à toa assim que o primeiro argumento sobre a experiência religiosa no texto sobre o congelamento das imagens passe pela evocação da experiência amorosa (LATOURE, 2004), esse *nec plus ultra* da participação inter-subjetiva no âmbito da cultura ocidental moderna, banalmente associado à representação do romantismo. O autor deixa ao mesmo tempo claro o seu intenso comprometimento pessoal com a temática da perda vital sofrida pelo catolicismo no mundo marcado pela “constituição moderna”; a ponto de lhe dedicar muitas

---

<sup>2</sup> Os termos aparecem expostos inclusive graficamente em duas colunas, que se repetem entre os textos (LATOURE, 1990, p. 90; 2016, p. 29). O dualismo se reduplica em outros tantos, termo a termo, ao longo dos textos: informação x transformação; redes de referências x procissões (LATOURE, 2016, p. 23); descobertas x revelações (LATOURE, 2016, p. 24); instrumento x anjo (LATOURE, 2016, p. 35).

<sup>3</sup> Veja-se, por exemplo, a referência ao “caráter exangue do mundo da representação” (LATOURE, 1990, p. 81).

<sup>4</sup> A frase da epígrafe, do anjo que aparece, segundo Lucas, aos que visitam o túmulo vazio do Cristo ressuscitado, bem resume para Latour essa vitória da vida sobre a morte, ou seja, da intensidade relacional sobre a esquelética representação: “Ele está vivo” (LATOURE, 1990, p. 84).

<sup>5</sup> Holbraad (2006) se refere ao texto de 2005 como um “sermão”, em função dos recorrentes artifícios retóricos remetidos à enunciação religiosa.

referências avulsas (2004, p. 354, p. e.) e todo um livro – pungente em sua condição de ardente e cético testemunho (LATOURE, 2013).

Empreenderei em primeiro lugar uma interpretação da atitude epistemológica em jogo nesses textos e de sua relação com as ênfases analíticas mais gerais do pensamento de Latour: o empirismo romântico da “presença” como sinal de “vida”, de “experiência” imediata; nisso que poderia ser também chamado de um vitalismo ascético.

Explorarei em seguida a possibilidade de utilização do tema da traição fiel (LATOURE, 2016, p. 28), tal como definido em oposição ao “transporte fiel da mensagem” na história latouriana do cristianismo, para a interpretação dos novos cristianismos que explodem atualmente à nossa volta, no Brasil e em tantos outros lugares (quer sejam os pentecostalismos e carismatismos urbanos, quer sejam os cristianismos indígenas). Isso implicará em se questionar sobre a relativa tendenciosidade da concepção de religião que tem o autor; explícita e argumentada, aliás<sup>6</sup>.

Um dos altos interesses da posição de Latour é a sua proposta de apresentar o cristianismo como um espaço de “transformação”, que se teria rendido ao regime da “informação” a partir do sucesso da Reforma; embora o ponto de vista de sua análise seja sempre, na verdade, o do catolicismo, com foco na Contra-Reforma e na Querela dos Ritos. É como se nada se tivesse podido esperar da Reforma em si; enquanto que a Igreja Católica poderia ter permanecido em sua antiga condição, se não se tivesse rendido à “constituição moderna”. O texto em debate retoma o constante tema da crítica ao modo como a Igreja Católica se deixou englobar pela ascensão do regime de informação (LATOURE, 2016, p. 32), renunciando à promessa de transformação que fora seu apanágio histórico no Ocidente.

---

<sup>6</sup> Dentre as muitas dimensões do fenômeno religioso declara Latour ter um interesse exclusivo na “enunciação religiosa” – a Palavra e o Verbo (2013, p. 8); ou seja na circulação da comunicação sagrada (ou do sagrado). Deixa claro também estar se referindo apenas ao cristianismo, “a tradição da Palavra em que fui criado” (LATOURE, 2004, p. 354).

## II. UM EMPIRISMO ROMÂNTICO?

A caracterização do pensamento de Latour como associável ao empirismo não aporta nenhuma novidade, pois é ele mesmo quem assim se qualifica eventualmente (p.e. sob a forma de um “empirismo radical” ou “segundo empirismo”) (LATOURE, 2008b, p. 24). Acompanha nisso as tendências anti-representacionistas contemporâneas, que se antepõem justamente ao racionalismo e ao intelectualismo como recursos válidos ou suficientes de interpretação/conhecimento da experiência humana. O que talvez surpreenda é sua combinação com a idéia de romantismo – o que, portanto, exige preliminar e breve explicação.

Já argumentei alhures que o modo como se manifesta o empirismo na tradição ocidental a partir do século XIX é raramente dissociável do romantismo, em função da comum oposição ao racionalismo, da ênfase na “experiência” sensivelmente ancorada e na preeminência da ação sobre o pensamento. Explicava já então que utilizo a categoria “romantismo” para designar os movimentos filosóficos e a concepção cosmológica que, a partir de meados do século XVIII, tomaram a peito a resistência ao programa iluminista, por meio da denúncia do “afastamento do sensível” e da ênfase contrastiva e militante no privilégio do todo sobre a parte, do fluxo sobre a estase e do subjetivo sobre o objetivo (DUARTE, 2004, 2012 e 2015).

Em Latour a pulsação romântica é ubíqua, manifestando-se com frequência em sua versão vitalista, renovadamente presente na filosofia contemporânea, graças sobretudo à influência de Bergson (DUARTE, 2012, p. 431). A apologia da “vida”, como resumo de tudo o que se opõe às perdas impostas pela racionalização do mundo, é um traço precoce da filosofia romântica, encontrando vazão em numerosas fórmulas, todas homólogas à oposição entre “informação” e “transformação” que sustenta a análise por Latour da comunicação religiosa<sup>7</sup>. O eixo da diferença entre esses

---

<sup>7</sup> Já Goethe dizia, por exemplo, pela boca de Mefistófeles, no Fausto I: “Cinzenta, caro amigo, é toda a teoria, e verde é a árvore dourada da vida”.

dois padrões de comunicação é justamente o do caráter vital do segundo, capaz de envolver numa totalidade expressiva todos os elementos da cadeia, suspendendo a temporalidade e obviando a espacialidade. A “informação”, por outro lado, consiste em “deslocamentos sem transformação” (LATOURET, 1990, p. 80), em um regime de constância ou fidelidade da mensagem, que se propõe a uma contínua capitalização das mediações.

Reencontramos aí, portanto, esse magno eixo romântico da vida x forma, paradigmaticamente encenado por Nietzsche na oposição entre o dionisíaco e o apolíneo, e trabalhado, de um modo sociologicamente lastreado, por Max Weber na oposição entre o carisma e a burocracia. É muito significativa, nesse sentido, a utilização recorrente da referência a “entusiasmo” na caracterização por Latour do regime de transformação. A categoria surgiu na Antiguidade particularmente associada ao transe dionisíaco, tendo servido posteriormente em mais de um momento para caracterizar processos carismáticos no seio da cristandade<sup>8</sup> – o que é muito adequado para a evocação do caráter encompassador da comunicação por re-presentação.

Também a oposição de Bergson entre a duração e o tempo elabora a temática; que reduplica na verdade, em outro nível de abstração, a oposição entre o próprio tempo/fluxo e a espacialidade. Para o filósofo, a cultura dominante do Ocidente se inclinaria constantemente para o privilégio do modo mecânico, desvitalizado, espacializado, em detrimento da força experiencial do modo temporal fluido (BERGSON, 1968).

Peter Berger, num belo artigo em que aproxima o horizonte fenomenológico de Alfred Schütz do romance *O Homem sem Qualidades*, de Robert Musil, sublinha o quanto a temática da “outra condição” (central

---

<sup>8</sup> Ver, para os séculos XVII e XVIII na Inglaterra, por exemplo, o que diz João Duarte (2013, p. 19): “Milenarmente associado às manifestações proféticas e extáticas da possessão divina e ao temperamento melancólico da medicina humoral hipocrática, o conceito de “entusiasmo” (en + theos, “possuído por um deus”) foi empregado por clérigos e teólogos da Restauração – seguindo um padrão estabelecido nos debates entre protestantes “magisteriais” e “radicais” desde o século XVI – para descrever e condenar a religiosidade e o ethos puritano”.

no romance) expressa a nostálgica busca de uma “união mística” (“mais velha do que as religiões históricas”) perdida por força dos controles “eclesiásticos” (BERGER, 1978, p. 356), num sentido bastante próximo da denúncia latouriana da renúncia da Igreja ao transporte de entusiasmo característico do regime de “transformação”. É o próprio Berger (1978, p. 358), aliás, que nota a analogia dessa análise com a noção weberiana da “rotinização do carisma”.

O antropólogo Clifford Geertz (1983, p. 57), também fortemente inspirado pela fenomenologia, evoca em seu celebrado artigo sobre o “ponto de vista nativo” a dicotomia proposta pelo psicanalista Heinz Kohut entre “experience-distant” e “experience-near”, útil segundo ele para caracterizar as análises que se deixam “encalhar nas abstrações e sufocar pelos jargões” ou acedem à compreensão da experiência humana observada – de um modo que não deixa de lembrar a proximidade entre os elementos da comunicação tendente à “transformação” latouriana<sup>9</sup>.

Entre as muitas outras possibilidades de aproximação da dicotomia em análise com o anti-racionalismo ocidental, ocorre-me sublinhar a da “participação” de Lévy-Bruhl, tentativa pioneira ainda que canhestra, de chamar sistematicamente a atenção para formas de experiência cultural, de construção das identidades, em que as fronteiras nítidas da racionalidade hegemônica na cultura “moderna” se veriam transtornadas pelo trânsito de valorações supra-individuais; em nada diferentes desses “transportes de entusiasmo” do modelo de Latour. Há um parentesco entre o espírito da proposta da “participação” e o que, mais recentemente, cerca a proposta antropológica da “afetação”, ou seja, o reconhecimento de fluxos relacionais densos ocorrentes entre os interlocutores de alguma pesquisa, que mobilizam dimensões inconscientes transformadoras, com conseqüências de primeira

---

<sup>9</sup> Veja-se por exemplo: “[a] diferença ínfima entre o que é próximo e presente e o que é distante e ausente” (LATOUR, 2004, p. 353)

ordem para a circulação da “informação” científica ali supostamente ativada (FAVRET-SAADA, 1977 e 1990)<sup>10</sup>.

É também de grande interesse a retomada da categoria “transporte” nesse veio da produção latouriana, explorando o seu duplo sentido, historicamente enviesado: atos objetivos de deslocamento de corpos e coisas de um lado para outro; experiências subjetivas de deslocamento de um nível existencial para outro. Nahoum-Grappe (1994) analisou com grande sensibilidade a intensa voga do uso moral dessa categoria na França entre os séculos XVII e XVIII, herdada da linguagem dos místicos da Contra-Reforma. O contraste entre a antiga força holista dessa categoria descritiva dos estados da alma<sup>11</sup> e o desencantamento sofrido na utilização pragmática corrente contemporânea é estratégico para a explicitação da dicotomia latouriana entre informação e transformação (no sentido, assim – esta última – do antigo transporte amoroso ou místico).

A tópica latouriana da representação/re-presentação é ao mesmo tempo profundamente ancorada no foco da experiência religiosa e disseminada no conjunto de sua obra; o que permitiria que fosse discutida numa apreciação de maior abrangência e mais largo fôlego do que é possível neste comentário. Abordei mais diretamente a oposição entre a transformação e a informação, por revelar de modo direto o fulcro romântico do ideário, mas poderia tê-lo feito sobre a oposição entre “apego” e “desapego” (LATOURE, 2000, p. 203),

---

<sup>10</sup> A “participação” de Lévy-Bruhl e a “afetação” de Favret-Saada não são senão manifestações tardias do tema da “influência”, de longa fortuna na cultura ocidental. Ao se distanciar no Renascimento do sentido medieval de solidariedade cósmica generalizada, a noção de influência foi utilizada sempre que se desejou descrever ou prescrever fluxos de comunicação à distância e de conseqüente transformação integrada dos elementos de algum processo conjunto – tudo o que escapasse de um mero transporte racionalizado de informação. O romantismo alemão dedicou muita atenção à idéia de uma *Wechselwirkung* (uma influência cruzada, mútua).

<sup>11</sup> “Le transport est donc une aventure de tout l’être, dont il soude l’unité entre corps et âme dans un même mouvement, quelquefois violent.” (NAHOUM-GRAPPE, 1994, p. 7).

ou sobre a oposição entre os “*matters-of-concern*” e os “*matters-of-fact*”. Neste último caso, particularmente, prevalece a mesma insistência num enfoque holista, que privilegie as conexões relacionais sobre as identidades supostamente nítidas, espacializadas e autônomas<sup>12</sup>.

Seria estranho, num comentário sobre a contribuição de Latour à compreensão do fenômeno religioso, não fazer referência ao caráter central de sua crítica à categoria de “crença”<sup>13</sup>. O que ele chama de “crença na crença” é mais uma peça da contestação militante da submissão do cristianismo ao regime de informação, com as perdas conseqüentes de vitalidade e imediatez. Seu argumento acompanha até um certo ponto o que Jean Pouillon formulou classicamente a esse respeito<sup>14</sup>, mas o aprofunda na direção romântica da denúncia do intelectualismo racionalizante que sustenta a redução da englobante experiência religiosa a uma disposição mental específica, reflexiva e focada. Coerentemente com sua estratégia de restringir a análise da religião ao universo ocidental e cristão, Latour se refere a um tempo pretérito mítico, pré-moderno, em que reinasse a transformação limpidamente isenta do desafio “representacional” da crença<sup>15</sup>. A etnologia

---

<sup>12</sup> “A matter of concern is what happens to a matter of fact when you add to it its whole scenography, much like you would do by shifting your attention from the stage to the whole machinery of a theatre.” (LATOURE, 2008b, p. 39).

<sup>13</sup> “La religion devient une croyance lorsqu’elle accepte le mode de déplacement des sciences tout en voulant sauver son message” (LATOURE, 2013, p. 239).

<sup>14</sup> “En fait, non seulement le croyant n’a pas besoin de dire qu’il croit à l’existence de Dieu, mais il n’a pas même besoin d’y croire, précisément parce qu’à ses yeux elle n’est pas douteuse: elle est non pas crue, mais perçue. Au contraire, en faire un objet de croyance, énoncer celle-ci, c’est ouvrir la possibilité du doute - ce qui commence à éclaircir l’ambiguïté d’où nous sommes partis. Ainsi est-ce, si l’on peut dire, l’incroyant qui croit que le croyant croit à l’existence de Dieu.” (POUILLON, 1979, p. 44).

<sup>15</sup> “Quand on parlait des dieux, dans les temps très anciens, il n’y avait pas plus de croyants que d’incroyants. La présence des divins avait l’évidence de l’air ou du sol!” (LATOURE, 2013, p. 11).

encontra esse tempo contemporaneamente, no trato com qualquer outra cultura que não a ocidental, na medida em que tanto a noção de crença quanto a própria noção de religião são inaplicáveis à percepção das visões de mundo holistas, em que a fundamentação cosmológica é inseparável da moral e da ordem sócio-política. Mesmo aí, no entanto, a recente difusão do uso da categoria “ontologia” para se referir a algumas dessas cosmologias sublinha a angústia antropológica com a possibilidade de impor a visão racionalizante ocidental a um mundo de íntima integração entre o que, entre nós, se segmenta numa “natureza” e numa “cultura”. O imaginário romântico ocidental da anti-racionalização se compraz com essa alteridade contemporânea, tanto quanto Latour com o leito conveniente de um passado sem “crenças” (DUARTE, 2012).

Mesmo neste contexto mais específico da discussão sobre o religioso, nunca me deixa de surpreender que Latour não leve em conta o quanto o impulso que o anima de desvelamento e desencantamento dos valores “modernos” faz parte intrínseca da “modernidade”, tanto quanto a representação, a crença e a informação que suscitam sua ira. Em sua proposta de que “nunca fomos modernos” há dois sentidos subjacentes da categoria “moderno”: um mais restrito, referente ao projeto iluminista e seus sucessivos avatares e corolários teóricos e práticos, e outro mais amplo, referente a toda a nova configuração assumida pela cultura ocidental a partir do século XVII, e que inclui muitos elementos estranhos aos do projeto “moderno” em sentido estrito. É só por um deslizamento insensível entre as duas acepções que Latour poderia ter razão em pronunciar a sentença do “nunca fomos modernos”: nunca o fomos no sentido estrito, uma vez que sempre houve forças contraditórias em ação imensamente numerosas e influentes. Sempre fomos “modernos”, por outro lado, no sentido lato, em que a pulsão iluminista continua a interagir desafiadoramente com todos os seus ferrenhos contendores; o que permite inclusive que possa emergir e granjear merecida popularidade um pensamento crítico, anti-iluminista, como o de Latour.

É a essas forças contraditórias que chamo de “romantismo” (DUARTE, 2004), buscando tornar explícitas as malhas originais profundas da disposição que anima a pena de Latour. Em outro momento, chamei a atenção para o fato de que o modelo aqui examinado da oposição entre a representação e a re-presentação se expressa em outros paladinos contemporâneos da pulsão romântica, como Tim Ingold. Também na obra deste – e com referências explícitas a Bergson – a idéia de “vida” é estruturante, sustentando uma oposição entre “representação” e “presença” ou entre “informação” e “transmissão”. Em seu *Lines*, Ingold trabalha a oposição entre um mundo de “vida”, em que as linhas são traços experienciais, presenciais, transmissionais, e o mundo “moderno”, desvitalizado, onde as linhas se empobrecem em séries de pontos, informacionais e representacionais (INGOLD, 2007, p. 41).

### III. UM REGIME DE “TRAIÇÃO FIEL”?

O universo das experiências religiosas (ou cosmológicas) comparadas, para além das fronteiras externas ou internas da versão hegemônica da cultura ocidental moderna, se nutre com particular propriedade das inspirações românticas, de onde emanam os recursos sensíveis para a devida percepção de visões de mundo incompatíveis com os regimes descritos por Latour como regidos pela “representação”, pela “crença” e pela “informação”.

É assim necessário acolher a contribuição de Latour como um bem vindo aporte para essa área dinâmica da antropologia atual, voltada para a compreensão dos novos cristianismos que proliferam com tanta abundância atualmente, no Brasil e em tantos outros lugares, seja sob a forma dos movimentos carismáticos e pentecostais urbanos, seja sob a forma dos cristianismos emergentes em sociedades indígenas em contato com o mundo ocidental.

A categoria de “traição fiel” (LATOURE, 2016, p. 28) – oxímoro definido em oposição ao “transporte fiel da mensagem” na história latouriana do cristianismo – pode ser tomada como exemplar no trato dessa questão, por designar, em seu intrínseco paradoxo, os desafios complexos enfrentados na

análise das conversões, traduções, apropriações, deslizamentos e passagens entre diferentes versões do cristianismo ou entre essas diferentes versões e outras cosmologias não modernas.

O desafio tem sido enfrentado sistematicamente, no último caso, por um movimento auto-intitulado Antropologia do Cristianismo, que se volta para a compreensão das “conversões” de sociedades indígenas a alguma versão do cristianismo. Abarca um contingente importante de pesquisadores trabalhando em todos os continentes, irmanados por discussões cerradas a respeito, por exemplo, da tensão entre hipóteses “continuistas” e “descontinuistas” na interpretação do que ocorre na transição entre as cosmologias autóctones e as adventícias versões de algum cristianismo (ROBBINS, 2004; CANNELL, 2006; ROBBINS, SCHIEFFELIN, VILAÇA, 2014). Abordar as contradições e aporias dessas situações etnográficas desafiadoras à luz da proposta da “traição fiel” pode ser possivelmente rentável. Aprofunda sua compreensão, creio, ao oferecer um nome para a tensão intrínseca entre a transmissão de formas teológicas e fórmulas cúlticas e disposições devocionais e rituais entranhadas, incorporadas, vivenciadas. Restaria averiguar se a dicotomia subjacente ao paradoxo não seria apenas mais uma das estratégias etnocêntricas aplicadas a contextos extra-ocidentais, ao privilegiar, nesses contextos, a problemática da continuidade (ou descontinuidade) propriamente “cristã”, em detrimento de alguma outra dinâmica nativa, desencadeada a partir das situações originárias locais.

Seria provavelmente mais consentâneo que a inspiração da “traição fiel” se pudesse aplicar aos desenvolvimentos dos movimentos carismáticos e pentecostais urbanos contemporâneos, uma vez que estariam aí em jogo apenas diferentes versões da tradição cristã<sup>16</sup>. Uma literatura abundante tem se debruçado sobre os meandros dessas “passagens” entre as diferentes modalidades do mercado religioso nacional (BIRMAN, 1996; MACHADO,

---

<sup>16</sup> No caso brasileiro, as religiosidades de matriz africana não são evidentemente cristãs, mas têm se organizado secularmente em diálogo e imbricação com o ambiente hegemonicamente cristão de seu desenvolvimento no seio da nação.

MARIZ, 1997; MARIANO, 1999), levantando questionamentos sobre o mesmo tema da continuidade ou descontinuidade que assombra a Antropologia do Cristianismo. Neste caso, há uma aproximação empírica mais óbvia com as fontes materiais da reflexão de Latour, uma vez que estão em jogo distintas versões do cristianismo, reprisando a tensão entre tendências ascéticas e racionalizantes (tendentes à “informação”) e tendências carismáticas, inspiradas (tendentes à “transformação”). O retorno à memória do Pentecostes tem sido a pedra de toque desses embates, no confronto com as posições “cessacionistas”. Na linguagem latouriana teríamos aí um amplo campo de atualização constante e vívida da oposição entre a racionalização “representacional” e a intensificação “re-presentacional”; muito longe da estabilização confrangedora que o autor descreve para uma modernidade observada a partir da França.

A contribuição de Latour já se vê incorporada explicitamente em pelo menos um trabalho recente sobre a religiosidade carismática urbana brasileira: a tese de Evandro Bonfim sobre um movimento carismático católico voltado prioritariamente à comunicação religiosa, em que diversos aspectos devocionais permitem uma aproximação com a estratégia da “transformação”, em detrimento da “informação” (BONFIM, 2012, p. 295). O autor é particularmente feliz ao examinar o sentido da surpreendente utilização de uma iconografia bizantina clássica no contexto desse movimento contemporâneo, ao sublinhar como

[...] a arte bizantina não se propõe à representação, mas à manifestação ou revelação do divino, que é capaz de se apresentar e deixar ser localizado através de formas apreensíveis aos sentidos. A referência visual máxima da arte do Império Romano do Oriente é a própria encarnação do Cristo, ou seja, a manifestação imagética e material da pessoa divina invisível, tal como descrita pelo apóstolo Paulo: “Ele, existindo em forma divina, não se apegou ao ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano, humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte” (Filipenses 2:6-8). Esta

transfiguração da divindade em humanidade é chamada em grego bizantino de *kenosis*. Assim, o verbo divino ao se fazer carne, também se fez imagem. (BONFIM, 2012, p. 324)

O autor retornou posteriormente a essa temática no contexto da interpretação do sentido do “testemunho” no movimento estudado por ele, numa direção também seguida por Bruno Reinhardt em sua análise de um seminário pentecostal em Gana. Ambos os textos sublinham a dimensão encarnada, presencial, mais do que representacional ou ética, do fenômeno do testemunho cristão, e se encontram em recente número temático da revista *Religião e Sociedade* sobre esse fenômeno; que ajudei a organizar (BONFIM, 2016; REINHARDT, 2016).

Desenvolvimentos desse tipo ao mesmo tempo testemunham da possível utilidade do aporte latouriano para a compreensão de outros contextos empíricos e contestam a primordialidade por ele concedida a esse eixo da comunicação / interpelação cristã no contexto maior dessa cultura. Holbraad foi bastante incisivo em questionar a redução da complexa instituição cristã ao esquema messiânico da oposição entre “transformação” e “informação” e, mais do que isso, à pressuposição de que seja ele o mote central da história dessa religião. Sublinhou particularmente a necessidade de levar a sério o pressuposto de descontinuidade cosmológica entre a divindade e os humanos, contra o pressuposto de comunhão “transformadora” privilegiado por Latour (HOLBRAAD, 2006, p. 5). As duas ênfases contrastivas poderiam se dever às opções epistemológicas envolvidas, no contraste entre o privilégio empirista de Latour da experiência comunicacional vivida e a atenção de Holbraad à dimensão cosmológica abrangente. Mas também refletem, a meu ver, distintas posições no próprio campo das representações da religiosidade cristã. Quando pensei num “vitalismo ascético” para me referir à posição de Latour, tinha em mente justamente mais esse paradoxo de uma atitude profundamente comprometida com a dimensão “vital”, experiencial, do fenômeno religioso<sup>17</sup>,

---

<sup>17</sup> Veja-se a reiterada ênfase no critério da “vida”, como no propósito de “tornar-me novamente vivo para você” (LATOUR, 2004, p. 372).

mas também severamente dedicada a uma espécie de reforma moral, antagônica a qualquer desinteresse, descompromisso, indiferença ou lassidão<sup>18</sup>.

Não se pode esquecer que Latour trabalha nesses textos com uma oposição subjacente constante entre o catolicismo e o protestantismo, em que o catolicismo aparece como noturno e antirracionalista, em parte devido ao papel a que foi condenado pela modernidade racionalizante, em parte devido à aura romântica, de domínio da plena presença, que ainda atende à nostalgia do autor (LATOURE, 1990, p. 86).

Ao me debruçar sobre os meandros da inquieta e preciosa inquirição de Latour sobre a comunicação religiosa, ocorre-me aproximar suas proposições do que formulou, em meados do século XIX, outro romântico extraviado no seio das experiências e discussões científicas, o *Naturphilosoph* Gustav Fechner, em sua *Anatomia Comparada dos Anjos*: “O que um anjo quer dizer a um outro, ele o pinta em si; o outro anjo vê a imagem e sabe então o que anima a alma de seu interlocutor” (FECHNER, 1998, p. 39). Não seria esse o sentido da ênfase no fato de que o mensageiro é ele próprio a mensagem, portando em seu corpo transferencial apenas a potência de transformação inscrita na interpelação da alteridade nua<sup>19</sup>?

---

<sup>18</sup> Latour (2013, p. 8) parece endossar a interpretação ciceroniana de “religio” como oposta a “nec ligere” (negligenciar), ao associá-la a “escrúpulo” e a afastamento do hábito: “é uma acrobacia, sim, mas que tem por objetivo pular e dançar na direção do que é próximo e presente, redirecionar a atenção, afastando-a do hábito e da indiferença, preparar a pessoa para que seja tomada novamente pela presença que quebra a passagem usual e habitual do tempo” (meu grifo) (LATOURE, 2004, p. 371).

<sup>19</sup> L’exact contenu du message est dans la main de l’interlocuteur, du receveur, et non dans celle du messenger. Le messenger porte un contenant, une interpellation, un méta-langage, une façon d’établir toute médiation possible (Latour, 1990, p. 88)

## REFERÊNCIAS:

BERGER, Peter. The problem of multiple realities: Alfred Schutz and Robert Musil. In: Luckman, Thomas (Org.). *Phenomenology and sociology*. Penguin Books, 1978.

BERGSON, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF, 1968.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, 1996.

BONFIM, Evandro de S. *A Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais numa comunidade carismática*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

\_\_\_\_\_. Das relações entre Exemplo e Parresia: formas de evangelização católica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, 2016.

CANNELL, Fenella. The Anthropology of Christianity. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *The Anthropology of Christianity*. Durham, Londres: Duke University Press, 2006. p. 1-50.

DUARTE, João de A. D. *O progresso do peregrino: religião e política na gênese do iluminismo inglês, 1660-1714*. 2013. Tese (Doutorado em História)–Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

DUARTE, Luiz F. D. A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, 2004. p. 5-18.

\_\_\_\_\_. O paradoxo de Bergson. Diferença e holismo na antropologia do Ocidente. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, dez. 2012. p. 417-448. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132012000300001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000300001)>. Acesso em: 19 dez. 2016.

DUARTE, Luiz F. D. Romanticism. In: GOOREN, Henri (Org.) *Encyclopedia of Latin American Religions*. Heidelberg: Springer. 2015. p. 1-9.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, La Mort, Les Sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. About Participation. *Culture, Medicine & Psychiatry*, v. 14, p. 189-99, 1990.

FECHNER, Gustav T. *Da Anatomia Comparada dos Anjos*. São Paulo: Editora 34, 1998.

GEERTZ, Clifford. From the Native's Point of View: on the Nature of Anthropological Understanding. In: \_\_\_\_\_. *Local Knowledge*. Further Essays in Interpretive Anthropology. Nova York: Basic Books, 1983. p. 55-70.

HOLBRAAD, Martin. Response to Bruno Latour's "Thou shall not freeze-frame". *Rede Abaeté de antropologia simétrica*, 2006. Disponível em: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad> . Acesso em: 19 dez. 2016.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London & New York: Routledge, 2007.

LATOUR, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 29, jan./jun. 2016. p. 13-42.

\_\_\_\_\_. *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.

\_\_\_\_\_. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 14, n. 29, jan./jun. 2008a. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832008000100006>>. Acesso em: 19 dez. 2016.

\_\_\_\_\_. *What is the Style of Matters of Concern*. Amsterdam: Van Gorcum, 2008b.

\_\_\_\_\_. ‘Não congelarás a imagem’, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, oct. 2004.

\_\_\_\_\_. Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement. In: A. Micoud, M. Peroni (Org.). *Ce qui nous relie*. La Tour d’Aigues: Aube, 2000. p. 189-207.

\_\_\_\_\_. *Petite reflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Éditions Synthélabo, 1996.

\_\_\_\_\_. Quand les anges devienntent de bien mauvais messagers. *Terrain*, n. 14, mars, 1990.

MACHADO, Maria das Dores C.; MARIZ, Cecília L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as Igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os Grupos Carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n. 34, jun. 1997. p. 71-87.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

NAHOUM-GRAPPE, Véronique. Le Transport: Une Émotion Surannée. *Terrain*, n. 22, mars 1994. P. 69-78. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/3086>>. Acesso em: 19 dez. 2016.

POUILLON, Jean. Remarques sur le verbe “croire”. In: IZARD, M.; SMITH, P. (Org.). *La fonction symbolique, essai d’anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 43-51.

REINHARDT, Bruno. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, 2016.

ROBBINS, Joel. *Becoming sinners: christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 2004.

ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi B.; VILAÇA, Aparecida. Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison. *Comparative Studies in Society and History*, v. 56, n. 3, 2014. p. 559-590.

Recebido em: 01/09/2016

Aprovado em: 29/09/2016

## LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: UNA CIENCIA INFIEL

Nicolás Viotti<sup>1</sup>

La lectura de los trabajos de Bruno Latour que han tocado el tema de la religión presentan una serie de desafíos a los modos en que se han consolidado los estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina. Temas caros a esa reflexión son el estatuto de las imágenes, la relación entre “fetiches” y “hechos”, la iconofilia y la iconoclastía, los lenguajes religiosos y los lenguajes científicos, la religión como un modo de predicación, un modo de conocimiento, un modo de comunicación y un singular modo de traducción.

*Os anjos não produzem bons instrumentos científicos* (Latour, 2016) describe dos particulares regímenes de traducción y por lo tanto de verdad. Uno es el que podríamos identificar con el lenguaje religioso de la *revelación* y la *procesión*: un modo de traducción que requiere la invención constante para ser una traducción fiel. El segundo es el del *descubrimiento*, identificado con el saber científico: regulado por la lógica de la *referencia* y la necesidad de un alineamiento que garantice la estabilidad del mensaje por medio de instrumentos objetivos.

Una serie de cuadros pintados por artistas europeos entre el Siglo XV y el Siglo XVI le permiten a Latour mostrar ese desplazamiento. “Los embajadores” de Hans Holbein encarna la tensión de ambos regímenes, la tensión trágica entre el nuevo mundo geográficamente delineado y el mundo divinizado. “San Jerónimo en su gabinete”, de Antonello de Messina, en cambio recrea el orden divino en el horizonte geométrico de la perspectiva. La tensión trágica entre ambos ordenes se disipa en esta obra, la *revelación* como modo de conocimiento desaparece en el régimen del *descubrimiento*.

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Contacto: nicolas.viotti@gmail.com

La reivindicación de los mediadores en el análisis de la religión desde las ciencias sociales posee el gran mérito de desarmar la “caja negra” de la acción religiosa. Aunque muchos hayan querido ver allí un proceso de igualación que borra las diferencias entre los diferentes regímenes históricamente localizados (¿nunca hemos sido modernos?), este texto de Latour muestra como el ejercicio de simetría está lejos de una lectura homogénea. En realidad, proporciona herramientas que ayudan a entender mejor las diferencias específicas entre regímenes de conocimiento, ya sean religiosos o seculares, y a sofisticar el análisis histórico de las relaciones entre lenguajes religiosos y lenguajes no religiosos desconfiando de la metafísica historicista de la secularización y la modernización.

Pero esa centralidad en el análisis de los mediadores que los lenguajes religiosos movilizan subraya un aspecto que me parece central: una teoría de la traición. Encuentro el foco más sustantivo de su argumento en la descripción de la “polémica sobre los ritos”, donde se ponen en juego dos teorías de la comunicación del mensaje religioso. Latour se remite a una controversia sobre la evangelización de Asia que pone en tensión dos ideas distintas de la fidelidad al mensaje religioso romano. Por una parte, la de los dominicos, que se quiere unilateralmente fiel al mensaje romano y, por otra parte, la de una “fidelidad transformadora” que requiere de la mutación constante de ese mensaje y, por ende, el peligro de herejía que plantearon los jesuitas. El problema gira en torno a ser fiel al evangelio manteniendo indemne el latín en los ritos católicos, dejando el sentido librado a un juego de interpretaciones basadas sobre todo en juegos fonéticos que se alejan de cualquier sentido original o la traducción del latín a las lenguas nativas y la transformación del evangelio a un horizonte cultural en principio ajeno. Latour nos recuerda que el modelo dominico triunfó, que los jesuitas fueron expulsados de Asia y que el cristianismo perdió la mitad del planeta. Pero nos recuerda también que si el mensaje cristiano no se hubiese “traicionado a sí mismo”, es decir que si Jesús, San Pablo, los Padres de la Iglesia y los aislados obispos perdidos entre los visigodos no

hubiesen transformado y adaptado el mensaje de salvación, nunca hubiésemos escuchado hablar del cristianismo.

Esa descripción no es solo un dato histórico o un análisis de regímenes católicos diferenciados, encierra también una teoría sobre la eficacia del lenguaje religioso. Los términos *traducción*, *transformación* y *preservación* son caros al argumento de Latour en la medida en que ninguno es exclusivo de un régimen específico, sino tres rasgos presentes en ambos, pero con valores diferentes. Esos regímenes corresponden a dos configuraciones lógicas muy concretas y están encarnados idealmente en situaciones históricas también muy concretas. El principio jesuita de “decir de otro modo para poder decir la misma cosa” es una concepción de la circulación transformadora del mensaje religioso que se opone la repetición de lo mismo sin deformación, sostenida por los dominicos.

En cierto modo se describe la *posibilidad múltiple* del lenguaje religioso como opuesto, pero también simultáneo, a la *posibilidad única*. Ambas, de modo paradójico, responden a una tensión de la propia cosmología cristiana. Sin embargo, Latour muestra intensidades diferentes, momentos en donde una prima sobre la otra. Por ejemplo, señala la centralidad de una lógica de la mismidad en la reforma protestante y, luego, en la contrarreforma católica que abandona parcialmente su componente *revelado* y se acerca más al *descubrimiento* de un mundo “objetivo”. El cristianismo, de ese modo, aceptó ser solo una “creencia” y hablar de un “referente”, incorporando cada vez más el polo unitario y retrayendo su polo múltiple. La religión se hacía menos barroca y más romana. Pero como señalábamos antes, la posibilidad de la “traición fiel” no es solo una lógica cada vez más minoritaria en el contexto de la contrarreforma, es condición de la eficacia y del éxito del mensaje evangélico. Sin ella, nos recuerda, el cristianismo no hubiese pasado de una ignota secta del Asia Menor.

Este aspecto tiene consecuencias políticas muy importantes que habría que discutir en otro ámbito. Una teoría de la transformación del mensaje excede lo meramente religioso y es una teoría de la cultura que se concentra

en los modos de “publicitación” caros a las redefiniciones contemporáneas entre análisis socio-antropológico e intervención pública. No es necesario ir muy lejos, ni a sociedades “exóticas”, para detectar ese proceso de “deformación creativa” de cualquier mensaje y tampoco para convertirlo en principio analítico. Si bien ese es un aspecto sustantivo, por el momento me gustaría decir sólo algo sobre sus posibles consecuencias epistemológicas para las ciencias sociales de la religión en nuestra región.

*Os anjos não produzem bons instrumentos científicos* no es solamente una descripción de la transformación de los regímenes de comunicación en la larga duración de la cultura europea posterior a la contrarreforma. Es también una reflexión epistemológica sobre las posibilidades de pensar y analizar a la religión en las ciencias sociales como un régimen de relaciones específico. Este recorrido lleva también a una forma específica de intervenir sobre las discusiones contemporáneas en torno al concepto de “religión” que utilizamos en las ciencias sociales. Forma específica que disputa, por un lado, la imagen de la religión como una metafísica social con una función dadora de “cohesión social” y, por el otro, una metafísica de la experiencia dadora de “sentido”. En ese sentido la propuesta de Latour es una propuesta relacional que, sin ser exclusiva ni pionera, presenta un programa sistemático que extiende el modelo de la antropología y la sociología de los modos de vínculo sociales (parentesco o sociabilidad) al análisis de los vínculos con lo sagrado. Esos modos de vínculo, en principio, no son contradictorios con un nivel de abstracción mayor al de su acción práctica. Esa “totalidad”, en todo caso, es el efecto de una trama de relaciones y no al revés. Al mismo tiempo, el enfoque desde los modos de vínculo se distancia también de las metafísicas de la experiencia como locus fenoménico de lo religioso, en la medida en que el sentido no es algo “oculto” atrás de un *self* más o menos universal sino el resultado de una trama de relaciones que incluso permiten descomponer esa unidad mínima de lo humano.

Hay un dialogismo implícito en la propuesta de Latour, en la medida en que, si los lenguajes y las prácticas religiosas que nos toca analizar son algo

más que un cúmulo de contenidos a descifrar y, por ende, son artefactos transformadores del mundo, también son transformadores del espacio personal y colectivo desde donde los pensamos. Creemos que las consecuencias no pueden olvidar el lugar que los lenguajes religiosos poseen en diferentes espacios nacionales y los modos en que el espacio académico incorpora esa experiencia. Quiero retomar esta impresión del ensayo para plantear una inquietud que hace a la propia circulación de esas ideas en los debates actuales de las ciencias sociales de la religión en la región. Ello nos lleva a dos preguntas: ¿Qué podemos aprender de *Os anjos nao produzem bons instrumentos científicos* para pensar en problemas de investigación sobre el fenómeno religioso en Argentina y Brasil? ¿En qué medida una definición comunicacional y pragmática del lenguaje religioso impacta diferencialmente en diferentes ámbitos académicos nacionales?

Percibo que la posibilidad de incorporar una definición relacional del lenguaje religioso posee en Brasil una capacidad de asimilación que en Argentina resulta mucho más difícil. La tradición de estudios en donde los procesos de resemantización, sincretismo y “fidelidad transformadora” ha sido utilizada para pensar los lenguajes religiosos tiene en Brasil un largo linaje. Resulta allí tan importante la “creatividad religiosa” de los fieles, como rasgo general de la llamada “cultura nacional”, como una serie de análisis que priorizaron “enfoques epistemológicos abiertos”, presentes en muchos científicos sociales que han hecho de una característica empírica de algunas zonas de la sociedad brasilera una propuesta teórica. En Argentina, como ya ha sido señalado algunas veces, la posibilidad de encontrar esos procesos a nivel empírico no siempre fue acompañada de sociólogos y antropólogos que la reivindicuen analíticamente. Por el contrario, salvo excepciones, ha primado una tradición del análisis de lo religioso que prioriza la lógica de la mismidad y la “referencia”. Las razones de esa diferencia, que sin duda está en un proceso de fuerte cuestionamiento, posiblemente tienen que ver con imágenes y autoimágenes solidificadas sobre el estatuto “moderno” y por lo tanto “secular” de la sociedad argentina que tamizan a las propias ciencias sociales, sus objetos y sus enfoques privilegiados.

Eso no quiere decir que los procesos de secularización no hayan sido parcial y diferencialmente eficaces ni que existan recursos analíticos que puedan dar cuenta de esa singularidad, sino que las ciencias sociales sean sensibles y auto-reflexivas con respecto a las narrativas dominantes que invisibilizan la diversidad y las diferencias entre regímenes religiosos.

En una célebre ficción de Jorge Luis Borges, el teólogo Nils Runeberg especula sobre la imagen clásica cristiana de la traición encarnada en Judas. Borges imagina un Runeberg con una singular hipótesis, considerada unánimemente como herética, de que Judas entregó a Jesucristo por razones metafísicas: forzarlo a declarar su divinidad y así encender una vasta rebelión contra el yugo de Roma. La traición de Judas no fue un hecho casual, estaba prefijada y era parte de una economía de la redención en la que Judas fue el mediador, en el sentido sacrificial que nos enseña la antropología, del mensaje de Cristo. En cierto modo Judas Iscariote reflejó, sostiene Borges, a Jesús. La traición es aquí, como en la “fiel-heréjía” jesuita, y quizás también en la imagen del ángel caído, la posibilidad de un mensaje religioso que se “haga presente”.

Esta imagen de la traición como algo inherente a la eficacia del lenguaje religioso es impensable sin “mediadores” que transporten y transformen el mensaje mismo. Los jesuitas, Judas y el ángel caído hacen a ese particular régimen de verdad y de traducción. Efectivamente, para la obra de Bruno Latour así como para otros linajes europeos, norteamericanos y para tradiciones importantes de las ciencias sociales de la religión latinoamericanas, los ángeles son buenos instrumentos científicos. Reconocer esas tradiciones heterogéneas, ponerlas en relación en un intercambio regional, es un desafío que bien puede potenciar un diálogo necesario. La eficacia social de esa circulación tendrá que ver con cuan fieles y heréticos podamos ser con las viejas y nuevas herramientas para pensar el lenguaje religioso.

## *TODOS PODRÍAMOS SER PABLO*

*Pablo Federico Semán<sup>1</sup>*

Al leer el artículo se impuso a mi conciencia el retorno de una imagen de la época en que inicié mi trabajo de campo entre creyentes pentecostales en 1992 en la ciudad de Buenos Aires. Una imagen que retornaba, sino pura, muda, por fuera de las interpretaciones que le di en otra época, solicitada ahora por las posibilidades de lo que deja entrever la oposición entre los modos de traducción de la revelación y el descubrimiento. Mientras el primero implica a la traición para ser fiel el segundo, guiado por la lógica de la referencia, busca la estabilización del mensaje por medio de instrumentos de objetivación objetivos. Recordaré la situación y me referiré a las posibilidades de interpretación que emergen en el contexto de la esta oposición.

Andrés, un joven líder de una iglesia que congregaba fieles de clases medias bajas me hablaba, pero en realidad respondía ante una demanda que él imaginaba como mía, y en todo caso era la de “la sociedad” a través de las muy frecuentes impugnaciones periodísticas sobre los evangélicos y su prédica eventualmente fraudulenta. Y frente a ello decía: “no es que yo quiera mentir cuando predico en las plazas. Me pasa que yo siento que todo esto es tan bueno que no quiero que nadie se lo pierda y entonces hago los mayores esfuerzos para convencer. No sé si lo que digo es verdad, pero no importa: Dios es tan poderoso que si puede curar un cáncer. Podrá no ser verdad lo que digo, pero es verdadero que el Señor sana. Y yo quiero que nadie se pierda ese mensaje”.

Algo más ocurrió en ese diálogo prolongado por semanas. El joven estaba interesado técnicamente en mi investigación y se preguntaba que era

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Nacional de San Martín e investigador del CONICET. E-mail: pabloseman@hotmail.com

lo que yo hacía con las grabaciones de las entrevistas porque el mismo quería investigar lo que pasaba con “la gente”, el público, a través de la percepción que tenían los líderes juveniles de su iglesia sobre la situación social y, observándome, se planteó una hipótesis que quiso corroborar conmigo: “tengo que preguntarles y luego comparar que es lo que dicen en cada respuesta, así voy viendo opiniones más generales, y así vamos sabiendo que ellos que la gente piensa y podemos pensar mejor nuestra predicación. Algo así sería no?”. Esto fue lo que dijo mientras desplegaba ante mi un cuadro de doble entrada en el que en una columna figuraban los nombres de los líderes juveniles de varias provincias y una serie de temas sobre los cuales el quería relevar, indirectamente, la “opinión pública”.

La razón por la que este recuerdo se me hizo presente al leer el artículo es relativamente obvia. Aquella escena que quedó en mi memoria sin interpretación, o con otra interpretación, es llamada al diálogo ya una nueva interpretación por un elemento central del texto que puede transcribirse en palabras apostólicas que el mismo Andrés recordaba: a “los romanos como romano”, cómo exhortaba el apóstol Pablo que, con ese lema contribuyó a darle a la extraña secta que había constituido Jesús de Nazareth un destino duradero e influyente en la humanidad. Pablo, sabemos, apostaba a traicionar la originalidad para presentar la buena nueva, a insistir, digamos, dialéctica en vez de mecánicamente.

Y Andrés mostraba en su decir algo que para mi adquirió sentido definitivo en esta lectura. Andrés hablaba de lo bueno de “la palabra” independientemente de la cuestión de la verdad. De la verdad de la palabra por la palabra misma, de la buena nueva en tanto afirmación performativa que para serlo debe saber que espera su interlocutor. Y en esto que es clave en la expansión pentecostal en América Latina aparece la centralidad de un elemento que tal vez ha sido pasado por alto y el argumento de Latour ayuda a enfocar con precisión: el testimonio.

En América Latina se ha estudiado al pentecostalismo exhaustivamente y en las últimas décadas años la expansión de esa denominación conjugada con el crecimiento de las investigaciones ha dado lugar a debates

s sofisticados que incluyen como puntos altos, no necesariamente reconocidos ni seguidos por todos, los siguiente: el estado realmente existente de la secularización, la refutación de miradas indebidamente asombradas sobre “el retorno de la religión” y de catalogaciones etnocéntricas de esas experiencias, la superación de la identificación perversa entre el análisis y las relaciones de fuerza a las que sirven más o menos conscientemente los analistas que casi siempre, y por las más diversas razones, están “contra el pentecostalismo”. Y pese a todo ello el elemento de lo que los creyentes llaman *testimonio* permanece relativamente poco problematizado si se lo compara con el tratamiento sistemático e intenso que han merecido temas tales como la diversidad eclesiológica y litúrgica pentecostal, las razones de la expansión de esta variante evangélica, la relación de adaptación/resistencia que desarrolla frente al capitalismo, los efectos políticos del incremento de su grey, las relaciones de continuidad/discontinuidad que sostiene frente al acervo heteróclito, denso y profundo de creencias que suelen agruparse bajo el rubro de la religiosidad popular.

A través del *testimonio* el creyente da prueba, al mismo tiempo, de la bendición que recibe, de una esperanza que quiere ser transferida al otro, de su capacidad de comprometerse con el deber y la posibilidad evangélicos, de salir a predicar a Cristo al mundo entero. En tanto creyentes todos somos o deberíamos ser Pablo. Y en tanto lo somos producimos lazo cristiano si operamos más dialéctica que mecánicamente.

Sin embargo el *testimonio* en sí mismo aparece desconocido en su productividad en la consideración científica del pentecostalismo. Todo sucede en la literatura especializada como si el testimonio constituyese un sistema de variaciones oscurecido tras las nociones de discurso, liturgia o performance como propiedades organizacionales colectivas, que son las verdaderamente explicativas de la generalidad de una serie de casos equivalentes: las iglesias pentecostales de las que se predica como categoría genérica a partir de unos casos, sabiendo incluso que esas iglesias presentan configuraciones tan variables que obstaculizan las generalizaciones. Este oscurecimiento generado en la construcción del objeto se complementa de una concepción

del pentecostalismo en general que implica al *testimonio* como una realidad dependiente de niveles organizacionales superiores en los que este no es más que un simple epifenómeno.

En la perspectiva que habilita el artículo de Latour es importante hacer visible el *testimonio* e incluso preguntarse si no ocurre lo inverso a lo que decimos que se supone cuando se le da un lugar secundario: que el testimonio ocupa un lugar crucial en la dinámica de crecimiento pentecostal. Pero incluso si no fuera exactamente así cabe notar que cada conversión, cada converso y cada iglesia de la miríada de iglesias que operan conjuntamente el desarrollo demográfico pentecostal tienen en el testimonio un motor, una causa eficiente que surge del cruce entre, por un lado, la obligación y la autorización universal del sacerdocio que el protestantismo destraba en términos generales y, por el otro, la enorme “libertad de improvisación” y “creación” que las condiciones sociales y organizacionales han tendido a darle a los agentes. Libertad de improvisación y recreación que no suceden necesariamente por una reivindicación de valores liberales, ni por un énfasis en la autonomía, sino por la ocurrencia de transformaciones del mensaje que pueden darse “automáticamente”, por una recepción que ejerce su sesgo (como el caso del creyente que reinterpreta casi inconscientemente la palabra en el seno de su particular cosmogonía), o con deliberaciones que siendo semejantes a las de la querrela de los ritos chinos resultan en soluciones que hacen conscientes y sustancian nuevas y exitosas direcciones en la evangelización. Andrés, nuestro joven líder evangélico, puede ser clasificado en las dos categorías de evento.

La fluidez y la eficacia del *testimonio* surgen de reflexiones y performances como las que alienta y alientan a Andrés: si las cuestiones abstractas a las que apunta su práctica son tales como la de cómo conmover al otro?, con qué historia? Cómo producir la creencia<sup>2</sup>?, sus soluciones son en acto, situacionales, regladas por la voluntad de que la el otro no se pierda la buena

---

<sup>2</sup> Se vera acá que no suscribimos sobre la creencia la idea de que constituya una práctica sin referente, una formación superstitante, exangue, zombie.

nueva que debe significar lo que sea necesario que signifique para que sea aceptada como tal. No es por casualidad que el *testimonio* pentecostal en América Latina tiene un potencial de variación que nos lleva a pensar que, en el límite, hay uno por sujeto, que lo que convence del testimonio es casi simplemente el acto de pasarlo de mano en mano como el testimonio de la carrera de postas en el atletismo. Al dar cuenta del propio pasaje se permite el del otro y a través de esos pases por vía de testimonio el *testimonio* se elabora, depura, y actualiza de forma constante y “desreglada” en la vida social. La re-presentación producto de la angelicalidad universal no produce ni ciencia ni verdad sino lazo social.

Y entonces yace aquí algo más que el texto obliga a pensar tan inmediatamente como este raciocinio que habla de lo que la distinción representación/representación permite elaborar para pensar el papel estratégico del *testimonio*. Como sabemos esta distinción se distribuye en una diacronía heterogénea: hubo un tiempo de la re-presentación, hoy es el tiempo de la representación y en la interpretación del cuadro de Holbein se juega una versión de la interpretación del cambio histórico implicada. El caso del pentecostalismo que la distinción inicial ayuda a entender mejor sirve también para interrogar la forma que adquiere la diacronía que nos propone Latour. El creer pentecostal reactiva una visión cosmológica, en un hiperdeterminismo de lo sagrado que hace de garante de sus postulaciones creyentes, y hunde así uno de sus pies en el “pasado”. Pero al mismo tiempo difiere al futuro suponiendo la providencia (esto es lo que se juega todo el tiempo en el poner por obra tan presente en la afirmación positiva dinamizado por las teologías evangélicas populares que proponen al individuo hacer el paso adelante que Dios seguramente recompensará) y entonces no deja que la creencia sea una reliquia, un gesto en el vacío siquiera en la modernidad (al menos en la “modernidad latinoamericana”) en la que la “religión” ocupa un papel clave en las premisas bajo las cuales se vive y capta el mundo en las clases trabajadoras. El pentecostalismo, y una serie de fenómenos católicos y de la religiosidad popular con los que interactúa, reintroducen la lógica creyente en la temporalidad que desestima la creencia y deja de entender a la “religión”

o la añora en la conciencia de la pérdida definitiva. El pentecostalismo me hace pensar en un contrapunto con la diacronía que propone Latour por las razones que preocupan a Latour: en ese contrapunto el pentecostalismo vehiculiza la posición de Michel de Certeau que aunque era consciente del corte histórico que producía la modernidad en relación a lo que pasaríamos a llamar “religión” no dejaba de pensar que el creer se torna estratégico en la institución de lo social. Allí donde la diacronía de Latour puede extrañarse asintóticamente en la constatación de la desesperanza de la acción, De Certeau reintroduce una forma discreta de la esperanza. Matices en un terreno común que el propio planteo de Latour ayuda a delinear con actualidad, precisión y una necesaria renovación de la ontología de lo social (algo que De Certeau hubiese disfrutado intelectualmente): después de todo para uno y otro la modernidad es más que el tiempo de un duelo una configuración que lo contiene y permite pensarlo.

# ARTIGOS



“ENCRUZILHADAS NAS CRUZADAS”:  
OS ATAQUES NEOPENTECOSTAIS AO POVO-DE-SANTO  
COMO BATALHAS DE UMA “GUERRA COSMOPOLÍTICA”

*Thomás Antônio Burneiko Meira<sup>1</sup>*

**Resumo:** O artigo trata das tensões entre povo-de-santo e cristãos neopentecostais, acirradas, no Brasil, nas últimas décadas. No decorrer do texto, pretendo reforçar a hipótese de que, por um lado, as ofensivas do segmento cristão e, por outro, as estratégias de defesa dos afro-brasileiros, ambas, podem ser analisadas como parte de uma “guerra cosmopolítica”. Suponho que o Estado possa ser deslocado da posição que lhe é atribuída politicamente – como árbitro e mediador externo –, para ser concebido como integrante de uma cosmologia – “moderna”, no sentido latouriano – cujas entidades são concorridas pelos agentes de outros mundos, com fundamentos diversos. Defendo, então, de maneira mais geral, que o tratamento dos conflitos em outra chave, que não as da intolerância ou da discriminação – supostamente reguladas pela esfera pública –, possa ser especialmente profícuo no caso brasileiro, marcado, como se sabe, por relações ambíguas entre religião e política.

**Palavras-chave:** Neopentecostalismo; Candomblé; Cosmopolítica; Modernidade.

**Abstract:** This article deals with the tensions between Candomblé believers and Neo pentecostal Christians, enhanced in Brazil in the last decades. Throughout the text, I intent to reinforce the hypotheses that both the insults from the Christian segment and the defense strategies developed by afro-Brazilians can be analyzed as a part of a “cosmopolitical war”. I suppose that the State can be displaced from the position that is politically assigned to it – as an extern arbiter and mediator –, to be conceived as a part of a cosmology – or rather, a “modern” cosmology, in a Latourian sense – whose entities are disputed by other worlds agents, with different foundations. I defend, therefore, in a general way, that those conflicts

---

<sup>1</sup> Professor Assistente no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (DCS/UEM), e doutorando em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Contato: E-mail: tbmeira@yahoo.com.br – telefone: (11) 9.7693.2590

can be treated through other concepts, other than intolerance or discrimination – supposedly regulated by the public sphere – that can be especially useful in the Brazilian case, characterized, as is well known, by ambiguous relations between religion and politics.

**Keywords:** Neo pentecostal Christians; Candomblé; Cosmopolitics; Modernity.

### NEOPENTECOSTAIS E CANDOMBLECISTAS: QUE (NÃO) SE ATIRE A PRIMEIRA PEDRA

No decorrer dos últimos anos, com o aumento do acesso à Internet no país, parcela significativa dos brasileiros passou a conviver diariamente com um volume de informações tão vasto quanto a impossibilidade exata de sua quantificação. Espera-se, não seria necessário dizer, que com a inserção contínua de usuários na rede, também tenha havido um salto exponencial dos conteúdos ali em circulação, o que torna seu real dimensionamento algo, de fato, inviável. Da incomensurabilidade dos números, deduz-se a dificuldade para os exames críticos ou qualitativos desse fluxo cibernético cotidianamente (re)produzido sob toda a sorte de referências. Em meio à magnitude e ao ecletismo dessa torrente informacional que se retroalimenta sem cessar, torna-se uma tarefa um tanto árdua, por exemplo, averiguar a confiabilidade das veiculações, bem como os diversos interesses envolvidos em suas fontes, para, a partir disso, traçar prognósticos mais precisos acerca de qualquer fenômeno que se possa definir como coletivo.

Mesmo imersos no turbilhão das incertezas que se oferecem aos nossos olhos pelas telas eletrônicas, alguns informes são multiplicados tão reiteradamente que sua intensidade parece capaz de se sobressair à – sempre prudente e aconselhável – prerrogativa da dúvida. E, no limite, como se diz no jargão, em referência a Goebbels, Ministro da Propaganda nazista, até “uma mentira repetida mil vezes, torna-se verdade” – invocação um tanto desonrosa, mas, em certas ocasiões, prenhe de validade antropológica. Seja

como for, não parece se tratar disso. Pois me refiro, agora de maneira mais direta, às repetidas denúncias de ataques sofridos pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, noticiadas mais recentemente, sobretudo, nas chamadas redes sociais. Para os interessados na questão, é perceptível a recorrência de afrontas que se iniciam nas caracterizações, às vezes, um tanto inocentes de suas práticas, seguidores e divindades pelo uso de expressões pejorativas – “chuta que é macumba!”, como se diz –, mas que passam, ainda, pelas calúnias e ofensas diretas aos fiéis, e, não raramente, culminam em investidas extremas, como depredações e incêndios de locais sacros.

Dentre as agressões sucedidas, em todo o Brasil, durante o ano de 2015, certamente, uma das mais emblemáticas – e com grande repercussão na Internet – ocorreu na cidade do Rio de Janeiro. Nas portas de um terreiro, uma candomblecista de 11 anos foi atingida na cabeça por uma pedra que lhe foi atirada por um grupo de evangélicos. Conforme as narrativas recolhidas pela mídia, o ataque, que levou a menina ao desmaio e implicou sua hospitalização, ainda foi precedido por uma série de insultos, como: “Sai Satanás! Queima! Você vai pro inferno!” (ARAÚJO, 2015). Se o horror da situação já não fosse o suficiente – o apedrejamento de uma criança –, o quadro ganha apelo adicional para os mais familiarizados, principalmente, com o candomblé. Nesse caso, tanto as pedras como as cabeças são elementos sagrados. Isso porque, grosso modo, o orixá pessoal do candomblecista, desde a sua iniciação, passa a residir em seu próprio corpo, e mais especificamente no *orí* – ponto exato no qual a garota fora acertada por seus algozes –, ao mesmo tempo em que faz sua morada no *ibá* – espécie de altar, como um duplo do fiel –, composto por elementos diversos, como búzios, conchas, moedas, pulseiras e ferramentas de metal, e que, quase invariavelmente, tem um seixo (*otá*, *otã* ou *acutã*) como cerne (ANJOS, 2006; SANZI, 2009). Embora a triste e sutil ironia aparentemente tenha escapado aos que discorreram sobre o evento, a metáfora presente na dinâmica do ato me ocorre inspiradora para uma reflexão mais ampla: um assalto à cabeça onde se verifica um deus, com uma pedra onde o deus pode ser encontrado. Em uma interpretação possível do episódio: um outrem,

em nome da alteridade evangélica radical, se vale dos próprios recursos do candomblé para ultrajá-lo violentamente.

Apesar da dificuldade para se estabelecer, pela rede, a medida e o padrão exatos desse tipo de ofensiva, é consensual que as investidas, como um todo, se intensificaram pelo menos desde a década de 1980, quando algumas igrejas neopentecostais ascenderam em âmbito nacional. Oro (1997), em análise pioneira, e Silva (2007a), em considerações um pouco mais recentes, permitem sintetizar alguns possíveis fundamentos desse fenômeno. Dentre outras explicações, ambos os autores apontam para a postura beligerante estimulada pela cúpula evangélica na busca proselitista por novos adeptos, especialmente, entre as camadas economicamente desprivilegiadas da população; ao mesmo passo, para tanto, o neopentecostalismo incorpora elementos da umbanda e do candomblé – das quais provêm parte significativa dos neo-conversos – à sua cosmologia maniqueísta, como males a ser combatidos: algo próximo, portanto, dos agressores que atiram, nos candomblecistas, as pedras que lhe são potencialmente sagradas. Para realizar esse trânsito entre pessoas e (cosmo)lógicas de um sistema ao outro, faz-se, então, uso latente da violência simbólica apoiada em um léxico formado por termos como “batalha”, “guerra santa”, “soldados de Jesus” (SILVA, 2007a), tomados como sinônimos de evangelização, e que, como se sabe, hoje, com frequência, culmina em arremetidas físicas<sup>2</sup>.

Sob o aporte de alguns escritos sobre a questão, sabe-se também que, diante das acometidas, o povo-de-santo, por seu turno, tende a significa-las

---

<sup>2</sup> Em artigo de 1997, ao discorrer sobre a relativa inércia do povo-de-santo diante das investidas mais gerais, Oro cita, entre vários outros fatores, que, provavelmente, essa passividade decorria também de as ofensas, na época, se direcionarem, algo abstratamente, à religião e suas entidades, e não aos indivíduos que a praticavam ou as incorporavam; desse modo, os adeptos das muitas religiosidades de matriz africana, conforme o autor, não se sentiam diretamente atingidos pelas recorrentes acusações advindas dos neopentecostais (ORO, 1997). Contudo, o caso da menina apedrejada, além da intensificação de notícias acerca dos desmandos mais pessoalizados e da depredação de templos, permite intuir, atualmente, uma transformação no padrão dos ataques.

pelo viés da intolerância (MIRANDA, 2010), da discriminação (MARIANO, 2007) e do racismo (CUNHA, 2014), em detrimento do ímpeto bélico que move os setores evangélicos mais hostis. Em suas estratégias de defesa, nota-se, ainda, a dificuldade de resposta às ofensivas em grau de mobilização equiparável ao de seus agressores, que, inclusive, aparelham o Estado brasileiro. Por uma pequena amostra da bibliografia já produzida acerca dos conflitos, novamente, como no caso das afrontas, essa relativa desarticulação se deve a causas bastante variadas. Com recorrência, no entanto, aponta-se, de modo mais geral, para a descentralização e a fragmentação históricas das religiões de matriz africana (GIUMBELLI, 2007; MARIANO, 2007; SILVA, 2007a)<sup>3</sup>. Mas a dispersão política que se apercebe, também pode ser associada às atuais disputas por legitimidade entre os terreiros no acirrado mercado religioso existente no país, como o faz, por exemplo, Montero (2006), ou, ainda, às “cosmovisões” específicas dessas denominações sobre questões como o “mal” e a “guerra”, conforme os termos usados por Oro (1997) e Mariz (1997) – pois que, nesse último caso, ao contrário de seus rivais, tais segmentos não consideram existir uma única fonte provedora de mazelas a ser combatida pelos fieis.

De toda sorte, no rastro dessa tendência, como indica Mariano (2007) em sua análise da discriminação religiosa no âmbito do Estado brasileiro, enquanto “os neopentecostais utilizam uma extensa rede de rádios e TVs para atacar seus rivais [...] [com] dezenas de deputados federais [sessenta, em 2007] e milhares de vereadores evangélicos” (p. 143), o povo-de-santo, por outro lado, parece, em muitas ocasiões, se limitar às respostas aparentemente dispersas, como a dos processos judiciais, que, com frequência, se

---

<sup>3</sup> A partir de Goldman (2005), dentre os fatores que, historicamente implicam a diversificação e fragmentação dos terreiros de candomblé, podemos apontar a existência de diversas “nações” – ou referências às regiões mais específicas da África, de onde provém a referência de suas liturgias –; a variação, em cada caso, da intensidade nas ligações sincréticas com outras religiões; além da autonomia reivindicada por cada casa de culto, que se desenvolve sob lideranças que não reconhecem outras autoridades superiores às suas próprias.

mostram ineficientes porque esbarram nos estigmas e na má vontade dos próprios funcionários estatais (ORO, 1997; ALMEIDA, 2007; MIRANDA, 2010; CUNHA, 2014). Ademais, como assinala Cunha (2014), quando se articulam politicamente em bases partidárias, os defensores das matrizes africanas tendem a fazê-lo sob lideranças comprometidas com suas causas, mas que, além de nem sempre se autodeclararem de alguma forma ligadas aos cultos, também se dividem entre outras pautas em nome de minorias diversas, como negros, mulheres e populações LGBT. Pela avaliação da autora, pode-se suspeitar, então, que as demandas mais particulares ligadas às religiosidades afro-brasileiras sejam, por assim dizer, dissolvidas em meio aos anseios dessa amplitude de setores historicamente identificados com a esquerda, não obstante a inegável legitimidade de todos eles.

Nesse panorama, presume-se que as ofensivas do neopentecostalismo contra o povo-de-santo transcendam, em muito, os limites do campo que se convencionou chamar religioso. Como se percebe, além de uma dinâmica permeada por disputas, trânsitos, aproximações e distanciamentos entre liturgias estruturalmente cruzadas (ORO, 1997; MARIZ, 1997; SILVA, 2007b), as relações em questão envolvem tentativas diversas de apropriação do espaço público. Dentre as quais, a busca assimétrica pela hegemonia nos meios de comunicação de massa, representados, tipicamente, pelas rádios e TVs evangélicas, por um lado, e, por outro, pelas denúncias relativamente espontâneas disseminadas pelos afro-brasileiros na Internet. Igualmente desequilibrados são os esforços de ocupação do aparato estatal brasileiro, seja com a eleição de parlamentares neopentecostais alinhados entre si, ou com os litígios jurídicos, mais pontuais, e as alianças, rarefeitas, dos quais se valem as maiores vítimas dessas batalhas.

Esse reconhecimento das interfaces entre religião e política parece se replicar, por sua vez, nas próprias categorias analíticas operacionalizadas para a apreciação das tensões entre evangélicos e povo-de-santo na intersecção dessas esferas. Apenas para citar algumas: Miranda (2010), com base em casos precisos, extraídos da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) do Rio de Janeiro, argumenta em favor da noção de “intolerância”,

que denota os conflitos sempre iminentes na sociedade civil; Mariano (2007), por outra via, mais teórica, se vale da “discriminação”, já que entende o Estado como tolerante para com a diversidade religiosa, embora claramente afeito às tradições e práticas cristãs, marcadamente as católicas; já Cunha, (2014), em ampla pesquisa sobre a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e a Frente Parlamentar de Terreiros (FPT), mobiliza as concepções de “democracia” e “laicidade” como o são dispostas pelos dois lados em conflito.

De todos os modos, dadas as aberturas disponíveis neste quadro inicial, pretendo, a seguir, contribuir para uma reflexão teórica sobre os embates a partir de alguns referenciais, aparentemente, ainda não acionados por outros autores nessa questão. Especificamente, pretendo articular considerações que julgo capazes de potencializar a apreensão dessas contendas – expressamente, com os eventuais desdobramentos dessa orientação – como batalhas de uma “guerra cosmopolítica”, no sentido que a proposição ganha na síntese dos trabalhos de Stengers (2014 [2007], Latour (1994, [2014]) e Rodríguez-Giralt, Rojas & Farias (2014). Nessa chave, suponho que os conflitos possam ser contemplados para além de um relativismo preconizador das religiões como visões de (um) mundo divergentes, cuja medida última é o Estado, que, pela racionalidade fundamental que se lhe atribui, é tomado *a priori* como responsável pela regulação das diferenças, e ao qual, portanto, caberia aos evangélicos, nas ofensivas proselitistas, e aos afro-brasileiros, nas tentativas de defesa, se alinharem para formulação de suas respectivas estratégias. Ao inverso, pretendo reforçar a hipótese de tratem-se – não só os cosmos religiosos, mas também a própria construção estatal – de mundos distintos, com suas premissas e entidades que se tangenciam, não raro, de maneira hostil. Demarco, portanto, também a esfera pública como uma elaboração ontológica particular e em jogo para essas outras realidades plurais, que dela não somente recebem influências para atuarem sob suas regras, mas que por ela se espriam, tentando – conforme os interesses dispostos – capturá-la – e não apenas concebê-la ou representá-la – em graus variados quando das batalhas promovidas pelos agentes cósmicos, como Jesus Cristo, de um lado, e Exu, de outro.

## (NÃO-)MODERNIDADE E COSMOPOLÍTICA

Em sua primeira edição brasileira, *Jamais Fomos Modernos*, de Bruno Latour (1994), não conta mais de 150 páginas, que, não obstante, causam impacto – no mínimo pelas controvérsias – sobre o que, para seu autor, se convencionou chamar “modernidade”. Na obra, a linha de partida é a de que a época na qual vivemos se faz por uma contradição fundamental. Na tese latouriana, o paradoxo se constitui pela proliferação cada vez maior dos híbridos de natureza-cultura – indicadores das tramas de ciência, política, direito, religião etc. –, que, sob a mesma intensidade com que se produzem, são cortados, purificados, por tomadores de decisões, como analistas, pensadores, jornalistas, cientistas e juristas, mediante o uso de uma série de divisores, análogos aos presentes nos setores de uma biblioteca ou nas seções de um jornal. Em resumo, as “redes” – no vocabulário proposto por Latour – são produzidas na mesma proporção em que os modernos se negam a concebê-las como tais.

Sob essa premissa, a cisão entre sociedade e natureza, quando acompanhada da recusa a refleti-las em conjunto, produz seus efeitos: pois, nesse sentido, após o desenvolvimento, por séculos, de uma técnica modernamente concebida, o segundo termo do composto parece intensificar seu domínio sob o primeiro – como se verifica, atualmente, por exemplo, com a disseminação de algumas epidemias e as questões climáticas. A este ponto chegamos porque, contraditoriamente, a época para a qual o livro de Latour se dirige foi toda fundamentada no humanismo. Precisamente, o hábito moderno, não isento de suas consequências, se assenta em uma divisão capital: antes de tudo, a humanidade; depois, por exclusão, todas as coisas; por extensão, suprime-se Deus – trata-se, pois, de um aporte caracteristicamente pré-moderno.

Para que todas essas criações sejam concebidas em separado, mas concomitantemente à sua (re)produção híbrida, o autor aponta para a existência de uma Constituição que instaura os modernos e por eles é seguida. Seu primeiro termo, redigido por uma classe de agentes especializados, como os juristas, se refere à instauração do Estado, formado exclusivamente pelas relações sociais previsíveis estabelecidas entre homens; isso ainda que as

coisas sejam constantemente mobilizadas para garantir sua manutenção e o exercício das regras. Outra cláusula dispõe o resto, excetuando-se os entes metafísicos: sob a responsabilidade, sobretudo, dos cientistas, trata das descobertas em torno da natureza, que apartada dos homens, se exime de suas construções; permanece, portanto, pacientemente à espera de sua revelação nos laboratórios – mantidos, não raramente, perante os interesses e subsídios estatais, diga-se. O terceiro artigo do código moderno resolve as contradições entre os anteriores ao afirmar que sociedade e natureza devem permanecer separadas: o Estado distancia os homens do segundo termo, enquanto os homens não podem influenciar os fatos naturais. Sob essa mesma premissa, desdobra-se sua última disposição: a supressão de Deus, que não se pode mais admitir nos assuntos públicos ou na criação das coisas; tão somente em privacidade pode-se apelar ao divino para resolver os conflitos entre o natural e o social, a despeito d’Ele, exatamente por isso, continuar em toda parte.

Sob a Constituição é possível, então, “mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença de Deus defendendo ferrenhamente, ao mesmo tempo que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais” (idem, p. 39). Para Latour, o moderno será, assim, aquele que está imerso em todas essas contradições e que as produz sem percebê-las, limitando-se a enxergar e seguir as purificações quando proliferam naturezas-culturas em mesma proporção. Não o será, em contrapartida, quem “levar em conta ao mesmo tempo a Constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega”. Para esses, ademais, “[...] a modernidade jamais começou”, de modo que “[...] estamos separados de outros coletivos apenas por pequenas divisões” (p. 51). E, dado esse princípio de compatibilidade, devem os antropólogos olhar para o mundo da Constituição como sempre o fizeram com os “amodernos” sobre os quais discorriam acerca de todos os quadrantes ao mesmo tempo: “a definição das forças presentes, a repartição dos poderes entre humanos, deuses e não-humanos, os procedimentos de consensualização, o laço entre a religião e os poderes, os ancestrais, a cosmologia [...]” (p. 20). Note-se que a tarefa só é possível porque o “outro”

paradigmático da disciplina sempre foi um não-moderno, ao passo que, dantes, isso não se aplicava ao mundo do antropólogo porque ele próprio um moderno.

Rente a essas considerações, a ideia de cosmopolítica se origina, também, na proposta de um método construtivista, como uma espécie de guia referencial, forjado, em um primeiro momento, para sua aplicação, mesmo, às atividades científicas, tidas, aqui, como um dos centros da Constituição. Conforme algumas características arroladas por Rodríguez-Giralt, Rojas & Farías (2014) em texto introdutório sobre a proposição, seu princípio mais basilar é a consideração de todos os fatos como discutíveis. Justamente, um de seus motes é a desessencialização de possíveis distinções substancializadas – como a estabelecida entre natureza e sociedade –, pelas quais, agora, como se sabe, se erigiu todo um sistema de conhecimento. Segundo os autores, com essa postura, vislumbra-se algo diverso da apreensão de um mundo já constituído e mobilizado à imagem da modernidade que se quer contornar: antes, a ideia é reconstituí-lo e recompô-lo, não como uma nova unidade, mas em seu processo permanente de transformação, sempre aberto ao (im)possível e ao desconhecido. Logo, isso implica a revisão da política, que, modernamente, diz respeito aos homens e em prejuízo de todos os outros seres. Trata-se de ampliar o conceito clássico à sua potência cósmica, passível de comportar todas as i(ni)magináveis relações presentes nas construções de mundos e ontologias múltiplas, divergentes, em suas tensões e articulações.

Conquanto na cosmopolítica não possa mais existir árbitros substanciais para o regulamento dessas aberturas, Latour (2014 [2007]) entende-a nos termos de uma guerra pela feitura do cosmos. Afinal, para ele, a arbitragem é também uma operação de polícia, um policiamento, acima de tudo, pedagógico, mediado por uma natureza incontestável, pela ciência, que nela se apoia para descobri-la, e pelo Estado, que a ultrapassa para purificar-nos, não raramente com violência, dela própria. Assim, com a convocação de um cosmos incontrolável e outrora silenciado em suas ações, cria-se também

situações de conflito, não arbitrados univocamente, que nos obrigam a pensar sob a presença daquilo que normalmente é marginalizado, para que, então, possamos refletir sobre como seus mundos são e o que, juntos, em presença, podemos chegar a ser. Em outras palavras: com essa nova proposição, produz-se, em conjunto, algo que, separadamente, nunca se daria (STENGERS, 2014[2007]), ou, ainda, abre-se uma outra diplomacia, que exige, antes, um estado de guerra, e não um plano de guerra, arbitrário, disfarçado de projeto de paz – diria o autor de *Jamais Fomos Modernos*.

Nessa chave, no que se segue, pretendo, portanto, tecer algumas notas sobre a possibilidade de se apreender os ataques neopentecostais aos fiéis afro-brasileiros como batalhas de uma guerra cosmopolítica cujos prováveis fundamentos forneçam hipóteses não apenas acerca das arremetidas, mas também das estratégias de defesa empreendidas por suas vítimas potenciais. Por esse viés, espero extrair algum prognóstico, ainda que mínimo, para que as relações se tornem menos conflituosas. Especificamente, pretendo explorar o argumento de que as ofensivas não se realizam, *em necessário*, pela existência de visões divergentes sobre um mesmo mundo, ao qual cabe à esfera estatal arbitrar – essa seria apenas outra cosmovisão; ao contrário, sob as referências aqui trazidas, conjeturo tratar-se, *também*, de realidades divergentes, com centros de decisão particulares, mas que, entretanto, se tangenciam conflituosamente em seus (des)apegos pela (não-)modernidade. Reconhecer, nesses movimentos, a agência política de suas entidades diversas equivale, portanto, à declaração de uma guerra indispensável à coexistência criativa entre todos eles.

## ENCRUZILHADAS E CRUZADAS

Tratando-se de sistemas cujos fundamentos parecem, por um lado, extremamente familiares e, por outro, absolutamente impenetráveis às categorias cognitivas e descritivas mais usuais (GOLDMAN, 2005) – e modernas, eu acrescentaria –, as definições sintéticas e parciais sobre as religiões de matriz

africana dificilmente poderiam compreendê-las em toda a sua complexidade. Não isento desses riscos, acredito que seja possível, aqui, ao menos indicar algo de seus aspectos vitais a partir da noção êmica de “encruzilhada”, tal como já o fez Anjos (2006) na análise dos conflitos travados entre a Prefeitura de Porto Alegre e os moradores de uma área com alta densidade de espaços dedicados aos cultos afro-brasileiros<sup>4</sup>. Nesses termos, primeiramente, porque o conceito nativo remete a uma importante entidade nas cosmopraxis do povo-de-santo – “sem Exu, nem Oxalá cria”, como se diz no candomblé –, mas também por esse mesmo personagem figurar como o principal alvo cósmico dos neopentecostais.

Para chegar a essa noção, faz-se instrutivo partir do mesmo princípio de Goldman na análise do candomblé. O autor afirma que a maneira mais elementar e usada com maior frequência para defini-lo “consiste, sem dúvida, em dizer, simplesmente, que se trata de uma espécie de panteísmo, onde um certo número de divindades (dezesseis, em geral) repartem o cosmos entre si, uma vez que cada coisa e cada ser ‘pertence’ a uma delas” (2005, p. 103). Para citar algumas, Ogum é dono da guerra e da metalurgia; Xangô, do fogo e da justiça; o mar é de Iemanjá, etc. Pautada nessa concepção, prossigo em referência, a maioria das tentativas já realizadas para descrevê-lo tende a se iniciar por uma via descendente, que começa com a enumeração dos deuses, para, depois, pensar, nos termos nativos, em suas “qualidades” mais particulares – Ogum Mejê, Ogunjá, Ogum Onirê; ou Xangô Aganju, Agodô, Airá –, e, posteriormente, mencionar a existência das divindades pessoais: “O Ogum *do pai-de-santo* dança lindamente” ou “preciso alimentar *o meu* Ogum” – como poderia se ouvir em um terreiro. No entanto, o autor também observa que, em uma apreensão mais precisa, o número de entidades manifestadas em um templo dificilmente coincide com a quantidade

---

<sup>4</sup> Apesar de contemplar os “batuques” – modalidade afro-brasileira própria de sua região – em sua análise, o autor sustenta a tese de que a noção de “encruzilhada” pode permear todas as religiões de matriz africana, tornando possível, a partir dela, traçar aspectos acerca de um *ethos* característico do povo de santo.

postulada em teoria, além de as “qualidades” dos orixás, algumas vezes, se tangenciarem ou sobrepoem: “Omolu” – em uma de suas variações – “[...] é quase um Oxalá” (idem, p. 103).

Na tentativa de compreender essas nuances, que compõem o próprio sistema, Goldman arrisca outro estilo descritivo, mais distante do pensamento moderno e um tanto próximo da “textura ontológica do candomblé” (idem, p. 104). Em detrimento das séries – “[...] onde *a* assemelha-se a *b*, *b* assemelha-se a *c*, etc. [...]” – ou da estrutura – “[...] onde *a* está para *b* assim como *b* está para *c*, etc.” (idem, p. 112) –, o autor propõe a inspiração no “devir” deleuziano. Isso porque o conceito nada tem a ver com transformações substanciais ou afinidades formais, mas pressupõe, sempre, uma *composição*:

[...] a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, [extraí-se] partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos (DELEUZE apud GOLDMAN, 2005, p. 112, grifo do autor).

Esse parâmetro permite apostar em uma descrição que me parece resolver as aparentes contradições desse sistema. Para tanto, há a mobilização de um *cruzamento*, mesmo, entre um conceito elaborado no ocidente – não obstante, na contramão de uma cognição tipicamente moderna – e um princípio nativo basilar do candomblé. Isso passa a fazer sentido quando Goldman concebe, ou abstrai, a ontologia dos terreiros, em seus termos, como uma espécie de “monismo” permeado pela força única à qual, ali, denominam *axé* e que flui a partir de uma fonte comum, que, a depender do mito, pode se chamar “Olorum ou Zambi, a divindade suprema que não recebe qualquer culto, ou Iroko (ou Tempo), a árvore sagrada de cuja seiva teriam se originado os orixás” (idem, 2005, p. 110). Importa observar que, uma vez emanada primordialmente, essa energia vital, passível de maior ou menor acumulação, bem como de transmissão entre tudo, corta transversalmente todo o cosmos e se objetiva diferencialmente entre as coisas. Textualmente, esse poder concerne:

[...] às próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos, etc. – ‘pertencem’ a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e de concretiza ininterruptamente (GOLDMAN, 2005, p. 8).

Assim entendido, no *candomblé*, agentes diversos – dentre divindades, pessoas, plantas, animais, objetos, cores e cheiros; dias, semanas, meses e anos – são unidos por compartilharem, todos, de uma mesma essência, enquanto, simultaneamente, tudo isso é diferenciado pela virtualidade da posse de modalidades e combinações mais específicas dessa força transversal. Essa dinâmica – que é, ao mesmo tempo, tão unitária como aberta – abala nossos axiomas porque algo não se constitui necessariamente como “um” *ou* “outro”, de modo que as proximidades ou distâncias ocorram por séries ou estruturas. Antes, “a partir das formas que se tem...” – para lembrar parte do excerto que o autor extrai de Deleuze – existem sempre *composições* tão infinitas quanto se pode crer, e cujas potências do que se coloca em relação é variável. Esse princípio resolve a existência, concomitante, de um *axé* comum – como, por exemplo, o de Ogum –, de suas diversas “qualidades” e do deus – com uma alcunha que lhe é secreta e específica – possuído por alguém, mas que, entretanto, pode ser quase outro deus. O cosmos dos *candomblecistas* parece formado por redes infinitas de encruzilhadas nas quais tudo se toca, se imbrica e pode se transformar.

Um cosmos como esse comporta uma ética tão particular quanto incompreendida, sobretudo, pela lógica moderna. Pois, em um sistema de fluxos contínuos, não se pode esperar, mesmo, que bem e mal sejam substâncias – como observaram Oro (1997) e Mariz (1997), já há algum tempo, sob outras referências. Ao inverso, o maligno, nesse caso, se constitui tão

somente na interdição das possibilidades que apontam para todos os lados. E por isso, na distribuição primordial das forças – da qual falou Goldman – no candomblé, coube a Exu um papel fundamental: ele é o movimentador, o comunicador, o transportador de *axé*. Por exercer essa atribuição, sem que esteja alheio a outras, é o incumbido de levar os pedidos dos homens aos deuses, bem como pelo estabelecimento da comunicação entre as próprias divindades, que contam com seus exus específicos (SILVA, 2007b). Está em todo lugar ao mesmo tempo, e, por isso, pode “matar um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”, conforme o dito africano. No entanto, reina nas portas, nas ruas, nas encruzilhadas e cemitérios – esses últimos, (des) territórios característicos entre dois mundos – nos quais recolhe as ofertas que lhe são feitas pelos humanos. Encarregado do dinamismo, é também um *trickster* que se alimenta das confusões. Ademais, como responsável pela abertura ou fechamento dos caminhos, o bem e o mal do povo-de-santo se cruzam, portanto, nessa figura que “joga para os dois lados”, como se diz com frequência a seu respeito.

Exu se constitui, então, como espécie de embaixador cosmopolítico que representa um mundo anti-moderno por excelência. E a imagem extrínseca que se faz do candomblé não é a da solene sabedoria de Oxalá, da qual o comunicador, ao seu modo, compartilha, mas, justamente, a do *perigo* sempre iminente, de fato, quando se transita pelos cruzamentos, especialmente se o hábito concebe o cosmos pela suposta segurança das vias paralelas. Desse modo, sob a figura de seu porta-voz, esse sistema, de origem africana, parece denunciar a Constituição, tal como é definida por Latour (1994), ao mesmo passo em que se (re)criou historicamente no seio de uma sociedade moderna. E se hoje, com uma modernidade latouriana consolidada no Brasil, o povo-de-santo tem parte dos pastores e fiéis neopentecostais como seus principais algozes, é possível que haja, nisso, um componente próximo de algo como uma recusa ontológica dessa parcela pela não-modernidade que o candomblé – desde seu ícone mais expressivo – expõe, supponho, escancarada.

Desse modo, a exemplo de seus inimigos cósmicos, as denominações neopentecostais são tipicamente brasileiras, embora surgidas de outros sincretismos: no caso, entre o chamado cristianismo primitivo, o protestantismo histórico, o pentecostalismo estadunidense, além do espiritismo e das manifestações de matriz africana veementemente combatidas por elas próprias – mas cujas influências se fazem sentir nas entidades invocadas em seus cultos, nas experiências extáticas e nas práticas mágicas (ORO, 1997; MARIZ, 1997; MARIANO, 2007; SILVA, 2007b). Embora o amálgama tenha originado uma cosmologia e uma ontologia bastante complexas, cabe frisar um de seus aspectos fundamentais: o dualismo herdado de suas matrizes cristãs. Pois, os adeptos dessas igrejas:

[...] separam rigorosamente o bem do mal, Deus do diabo, o reino espiritual do reino material, Adotam, portanto, uma perspectiva claramente dualista. Mas seu dualismo é hierárquico, o que se pode comprovar por advogar a superioridade divina e assegurar *a priori* sua vitória sobre o diabo quando ocorrer o esperado desfecho da guerra espiritual pelo domínio da humanidade. Defendem igualmente que o que se passa no ‘mundo material’ resulta da guerra entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’. Guerra cósmica que não se restringe apenas a Deus/anjos X diabo/demônios. Os seres humanos participam dessa guerra, quer tenham consciência disso ou não (MARIANO, 2007, p. 129).

Me atento a isso porque, como é de se imaginar, a perspectiva dualista parece, mesmo, ser a pedra-de-toque do neopentecostalismo. Pode-se tomar como parâmetro para esse argumento a possibilidade de as diversas análises reunidas por Silva (2007) em uma compilação intitulada *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, passarem todas por esse prisma, não obstante as especificidades de suas avaliações. Sabe-se também que, a despeito dessas denominações se apresentarem – como as casas de umbanda e candomblé – bastante diversas entre si, o mal a ser combatido, em muitos casos, é representado pelos adeptos e entidades das

religiões afro-brasileiras, com notada ênfase em Exu. “Queima! Sai, Satanás! Você vai pro inferno!” – relembro, aqui, o caso do ataque à filha-de-santo de 11 anos, no Rio de Janeiro.

Em um dos textos que compõem a coletânea mencionada, seu organizador afirma que, talvez, o primeiro indício dessa associação esteja em um livro chamado *Mãe-de-Santo*, escrito, em 1968, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister, responsável, antes disso, pela fundação da Igreja Pentecostal de Nova Vida. Segundo a referência usada por Silva (2007b), o mito de origem dessas contendas narra que o religioso norte-americano, quando teve contato com a “macumba” – conforme expressão usada na fonte mobilizada pelo autor – em território brasileiro, pensou tratar-se, primeiramente, de puro folclore; posteriormente, no entanto, encontrou uma mulher cuja perna se encontrava paralisada desde que ela dera um pontapé em uma oferenda; a partir de então, o missionário percebeu as crendices como efetivamente nocivas e passou a combatê-las. Ademais, McAlister foi o primeiro a usar as possessões *in loco* dos fiéis – para provar a existência dos supostos demônios presentes nos terreiros –, além de a sua igreja ter sido pioneira no uso da TV para a transmissão de mensagens evangélicas.

São dissidentes da Igreja Nova Vida nomes mais conhecidos atualmente, como o Bispo Edir Macedo, e seu cunhado, Missionário R. R. Soares, fundadores, respectivamente, das igrejas Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977, e Internacional da Graça de Deus, em 1980 (*idem*, 2007b). Em ambas, as práticas herdadas da linhagem de seu antecessor mítico foram potencializadas ao extremo. Como indica Mariano (2007), para o bispo à frente da maior delas “no Brasil, os demônios se apossam dos seres humanos, sobretudo, através do espiritismo, termo que abrange os cultos afro-brasileiros e o kardecismo”.<sup>5</sup> Ainda em referência, agora na visão do próprio autor,

---

<sup>5</sup> Apesar disso, Mariano (2007) observa que os neopentecostais combatem, com maior frequência e animosidade, os cultos afro-brasileiros. Afinal, o kardecismo, notório difusor da ética cristã da caridade e das concepções científicas, obteve boa aceitação

sob essa premissa, a IURD “não só tornou a demonização aos cultos afro-brasileiros um de seus principais pilares doutrinários como partiu para o *confronto direto* contra eles, elevando a hostilidade a esses grupos religiosos a um patamar inédito na história do protestantismo brasileiro” (p. 133-135, grifo do autor).

Com um pouco mais de precisão, a figura que se combate mais acirradamente nos cultos neopentecostais é, exatamente, Exu (SILVA, 2007b; MARIANO, 2007), que, como defendi, é um agente fundamental na construção do cosmos dos candomblecistas. Para os evangélicos em questão, o orixá do candomblé, assim como as entidades que lhe estão relacionadas na umbanda, são, em fato, espécies de demônios que de tudo fazem para “obter adoração em lugar de Deus, prejudicar a obra de evangelização, enganar e seduzir os incautos, causar malefícios e escravizar física e espiritualmente suas vítimas” (MARIANO, 2007, p. 130). Sobretudo nas chamadas sessões de descarrego, fazem-no vir à terra e incorporar fiéis, desmascaram-no e, por fim, expulsam-no para o inferno (ORO, 1997; SILVA, 2007b), onde, nessa cosmologia, encontra seu derradeiro destino. Note-se que, no neopentecostalismo, há um lugar reservado para o dono das encruzilhadas, que, portanto, não apenas por suas táticas baixas de ludibriação, é considerado “pai da mentira”, conforme expressão certa trazida por Mariano (2007, p. 130). Afinal, enquanto Exu é, acima de tudo, vértice, Jesus disse, como se lê na Bíblia: “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida” e, no entanto, a máxima do cristianismo é o único mal possível no candomblé; mas o princípio da vida para os candomblecistas faz-se o engano dos cristãos.

Nesse sentido, o que quero defender, com efeito, é que, certamente, o paradigma da condenação de Exu pode encontrar suas razões quando deslocado da política para a cosmopolítica. Nesse caso, não se trata, obrigatoriamente, de visões construídas sob a referência de um mesmo substrato

---

entre as elites econômicas e intelectuais, brasileiras, que lhe conferiram uma “blindagem” parcial. Contudo, creio que isso também se deva pelo espiritismo compartilhar algo com a cosmologia moderna, como, por exemplo, sua relativa legitimidade científica.

natural, por sua vez, ultrapassado pela sociedade, como um todo, na forma do Estado, e por segmentos dela, em particular, sob a égide de crenças variadas e amiúde antagônicas, não obstante interseccionadas. Ao inverso, mundos plurais, mesmo, estão em confronto. E, nos termos aqui propostos, suspeita-se que um deles, de matriz africana, anti-moderno, se apresente ao outro, que é tecido em acordo com realidades terceiras que *supostamente* purificam; bem como desconfia-se que o segundo vê, insuportavelmente, no primeiro tudo aquilo que nega ser, mas que, todavia, de algum modo, também o constitui. O pastor que caça exus, afinal, lhes reafirma a existência – dele e de suas encruzilhadas; entretanto, sua própria disposição em favor de uma alteridade radical frente aos afro-brasileiros é, assim, moderna apenas porque cega quanto à não-modernidade que exprime.

Nesses embates, o aparato estatal brasileiro, que, como se quer aqui, passa de árbitro à outra cosmologia disputada como aliada ou inimiga, parece construído tão modernamente latouriano como o mundo cristão dos neopentecostais. Pois, apesar de seus ideais formais de laicidade, sabe-se que nossa esfera pública faz concessões cada vez mais perceptíveis, nas últimas décadas, aos valores evangélicos (CUNHA, 2014). Por essa linha, ao contrário do que ocorre com as religiões afro-brasileiras, os centros de decisão de seus rivais cósmicos se revelam bastante compatíveis com a (não-)modernidade do Estado: em ambos os casos, tudo que possa existir de mais híbrido nos mundos passa a ser aspirado pelo filtro dos divisores, seja, entre os religiosos, pela purificação do bem e do mal, ou, nos assuntos parlamentares, pela suspeita separação entre interesses privados e públicos – ainda que tais captações façam proliferar, sob o pano, o que possa haver de mais maligno nessas realidades: a fonte da maldade que se quer combater e a privatização da política. As diversas entidades que povoam e constroem o cosmos da vertente mais recente do cristianismo dispõem, assim, de algo como um capital tático para mobilizar em seu favor a “coisa-pública” – expressão que proponho aqui a partir de Latour e que compreende tanto as bancadas do Estado, como as coisas, a exemplo das antenas de rádio e televisão. O próprio Leviatã, de Hobbes, passa, então, de

esfera centralizadora a monstro cosmológico no qual montam os soldados de Cristo, para capturar as composições de matriz africana a fim de exorcizá-las, expulsando-as para o inferno... para onde parecem ir agarradas à laicidade pretendida pela democracia brasileira.

### MÁQUINAS BUROCRÁTICAS VS. “MÁQUINAS DE GUERRA NÔMADES”: UMA ABERTURA...

Um elemento comum a diversas das análises realizadas sobre os ataques neopentecostais ao povo-de-santo é a notada dificuldade atribuída aos afro-brasileiros para se organizar aos moldes institucionais de maior amplitude, e pelos quais, se presume, seria possível ocupar maiores espaços na arena do Estado. Como mencionado, suas táticas defensivas envolvem, em grande medida, o recurso dos processos judiciais (MIRANDA, 2010) ou o alinhamento com entidades coletivas da sociedade civil, como as ONGs e o movimento negro (CUNHA, 2014). E ainda que se articulem no âmbito partidário, conforme citado outrora, suas pautas mais específicas tendem a se dissolver em meio às reivindicações de outros setores minoritários.

Sem descartar fundamentos anteriormente atribuídos a essa suposta desmobilização, como aqueles em torno da fragmentação histórica e da competição no mercado religioso, conjeturo que essa espécie de resistência ao resistir remeta à própria ontologia característica dos povo-de-santo. Próximo disso, Goldman (2005) aponta o candomblé, por exemplo, como um sistema que tem como característica o estabelecimento de continuidades entre segmentos tendencialmente concebidos – novamente, pelo hábito da modernidade – como descontínuos. Como também indica o autor, essa aptidão estrutural para ligar-se a certos fenômenos não permite que explicações se lhe imponham única e exclusivamente desde o exterior, como se o mundo dos orixás fosse, por exemplo, mero reflexo de uma base sociológica *a priori* legítima. Ou seja, se, de um lado, os terreiros sofrem uma coerção extrínseca à sua realidade, por outro, o poder, ali, também se

constrói ao seu modo, pois do contrário recorreríamos a um único centro de decisão que, justamente, se pretende evitar em cosmopolítica. Nesse sentido, a última hipótese arrolada aqui é a de que os candomblecistas têm os seus recursos táticos específicos, mas que nos escapam, ou se revelam distorcidos, quando permanecemos limitados à referência mais tradicional de política. Mais do que subestimar essas estratégias ou força-las a se enquadrarem a princípios que não são os seus, talvez seja necessário conferir-lhes potência epistemológica, já que as possibilidades de seu alcance já estão ontologicamente dadas.

Oro (1997) e Mariz (1997) se aproximam, de algum modo, dessa postura ao contrapor, em seus respectivos escritos, as visões do “mal” e da “guerra” entre neopentecostais e suas vítimas. Em ambas as apreciações, assinalam os autores, enquanto os evangélicos se apoiam abertamente em um mundo que tensiona entidades causadoras das mazelas e desordens, por um lado, e, por outro, os exércitos de Deus, associados ao bem e à ordem, os adeptos das religiosidades de matriz africana não conhecem uma única fonte maligna a ser combatida. Entre esses últimos, os seres espirituais não possuem amplitudes morais, e o perigo, então, provém, nesse caso, dos próprios homens em meio às relações que mantêm corriqueiramente entre si. Eventualmente, em meios às suas aspirações cotidianas os humanos podem fazer uso deliberado das entidades sobrenaturais, que atendem aos seus pedidos, independentemente das virtudes envolvidas. Nessas perspectivas, sublinham os analistas, os combates se dão amiúde entre os próprios líderes religiosos, especialistas nessas questões, a fim de desqualificar os poderes rituais de seus concorrentes, na vida ou no mercado. E, nesse prisma, a desunião decorre, assim, mais de fatores transcendentais do que propriamente organizacionais.

Anjos (2006) percebe algo similar ao estudar os impasses envolvidos nas disputas em um bairro de Porto Alegre, e que colocam, frente a frente, o conjunto de terreiros ali localizados e o poder público municipal com suas investidas sobre a região, que pretende desapropriar para a expansão

de uma avenida. Diante dessas contendas, ao dar estatuto epistemológico à noção êmica de “encruzilhada”, o autor vislumbra uma filosofia política própria das religiões afro-brasileiras, e que tem como princípio a fluidez e a maleabilidade. Nesse contexto, com base na dinâmica religiosa, mesmo, transcorrida no cotidiano das casas de culto, sua análise abstrai um *ethos* “suficientemente maleável para permitir a constituição de grupos corporados horizontalizados por estrato socioeconômico [...] ou de redes com relações verticais de dependência a partir de posições em estratos diferentes” (p. 33), mas que, ao mesmo tempo, tende a dissolver, a qualquer uma dessas formas, a partir de permanentes desterritorializações. Isso porque, em sua visão, e como tangenciado anteriormente, essas configurações, ou a formação de qualquer tipo de grupo propriamente dito, implica uma fixação de identidade que se faz alheia ao fundamento do *axé*. Pelo contrário, ali, como é próprio de tudo que se dispõe por essa força, “as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem” – como o próprio fluxo de energia vital, note-se – “para se reconstituírem momentaneamente mais adiante” (idem).

Pautado em Deleuze e Guattari, que, por seu turno, referenciam Clastres – conhecido teórico das sociedades indígenas contra o Estado –, o autor definirá a as manifestações afro-religiosas da capital gaúcha como “máquinas de guerra nômade”. Ou, precisamente, como fundamentadas nos:

[...] processos em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo [ou do quase-grupo, intervenho, para ser mais preciso] [...] como [uma] estrutura externa ao Estado, do lado de fora, ameaçando-o por se apresentar como um outro modelo de organização (idem).

Assim entendido, torna-se possível, intuir, em primeiro lugar, que se a Constituição moderna se assenta no Estado supostamente político, os afro-brasileiros o negam por princípio em sua filosofia cosmopolítica, especialmente porque arredios ao seu ideal unificador. O povo-de-santo se constitui, ademais, como uma ameaça cosmológica inimiga a ser combatida por dois outros centros de decisão que, para tanto, podem se conciliar

porque compartilham das mesmas premissas: a esfera pública dos homens e o neopentecostalismo de Deus. O último pode se valer das contradições da primeira, cooptá-la, para impelir sua sanha contra o diabo; ao mesmo tempo, a primeira cede aberturas precisas nas quais se encaixam apenas o segundo, pois são incompatíveis com a forma-encruzilhada – que, de todos os modos, não as querem: a rigidez da burocracia estatal e partidária cristaliza e, por isso, representa, coletivamente, o único mal; enrijecem e trancam os caminhos. Não seria tão arriscado afirmar, contudo, que, defronte às ofensivas, os recursos modernos da mídia e da coisa-pública sejam válidos, mas desde que situados em um plano mais individual. E essa hipótese pode ganhar alguma força quando observamos, nas palavras de Silva (2007a, p. 22), que, sob a necessidade de se defender dos ataques neopentecostais, “o modelo de organização federativa dos centros espíritas, por exemplo, foi adotado com relativo sucesso pelos terreiros de umbanda, mas pouca influência teve entre os de candomblé”. Afinal, o espiritismo e a umbanda, preferidos pelas classes médias, à sua maneira, não se modernizaram, de algum modo: um, por aderir à ética cristã da caridade, além de sua relativa legitimidade científica; outro, ao separar as entidades do cosmos em linhas e falanges, mais ou menos, evoluídas?

Finalmente, não penso que o povo-de-santo, como um todo, seja submisso ou que lhe falte consciência de sua situação nos jogos de poder. Primeiramente, em determinado plano, ele apenas os pratica por outros meios, já que não dispensa a associação com coletivos engajados e combativos, não obstante abertos e fluídos, como os movimentos minoritários e mais próximos da sociedade civil. Ainda, talvez os afro-brasileiros já pratiquem no cosmos algo que o denominado Ocidente (re)descobriu há pouco tempo nas disputas terrenas: as movimentações sem regulamentos, partidos ou tutelas de qualquer tipo. Nesse sentido, lhes sobram convicções cosmopolíticas, já que suas lutas diárias são realizadas sob a proteção e o uso *deliberado* das artes da magia, como entendida, de maneira mais ampla, por Stengers (2014, [2007]) ao defender a revisão da noção clássica de política. Prática em que, segundo a autora, se invoca entidades tão desprovidas de posições morais

como das respostas prontas e visões proféticas, mas, em compensação, cuja própria apresentação provoca um poder-devir do pensamento. O elemento mágica e ritualmente chamado não passa, então, de uma presença surgida para transformar as relações dos envolvidos com seus próprios saberes, esperanças, temores, memórias, e que permite, ao conjunto mágico, fazer emergir o que cada um, por si só, havia sido incapaz de produzir. É o exercício constante da possibilidade de vivermos livres e juntos, e disso extrair potência que, enfim, permeia, conscientemente, a vida e as outras vidas de qualquer filho-de-santo...

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- ARAUJO, Flávio. Menina iniciada no candomblé é apedrejada na cabeça por evangélicos. *Pragmatismo Político*. 16 jun. 2015. Religião. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/06/menina-iniciada-no-candomble-e-apedrejada-na-cabeça-por-evangelicos.html>>.
- CUNHA, Cristina Vital da. Religiões x democracia?: reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no congresso nacional. *Comunicações do ISER*, n. 69, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

\_\_\_\_\_. ¿El cosmos de quién? ¿Qué Cosmopolítica?: comentários sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, n.14, 2014 [2007].

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

MARIZ, Cecília Loreto. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. *Debates do NER*, n. 1, 1997.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Entre o privado e público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, v. 2009-2, 2010.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74, 2006.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, n. 1, 1997.

RODRIGUEZ-GIRALT, Israel; ROJAS, David; FARÍAS, Ignácio. Cosmopolíticas. *Pléyade*, n. 14, 2014.

SANSI, Roger. Fazer o santo. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. 44, n. 190, 2009.

SILVA, Vágner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007a.

\_\_\_\_\_. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007b.

STENGERS, Isabelle. La proposta cosmopolítica. *Pléyade*, n. 14, 2014 [2007].

Recebido em: 25/02/2016

Aprovado em: 15/03/2016

# TIEMPOS Y ESPACIOS. APROXIMACIÓN A LAS CONCEPCIONES DE TIEMPO Y ESPACIO EN LA SOKA GAKKAI ARGENTINA

*Denise Welsch<sup>1</sup>*

**Resumo:** Tiempo y espacio son dos categorías que se usan constantemente y cuyo uso varía de acuerdo a los diferentes grupos sociales. En este trabajo reflexionaremos sobre las distintas formas de representar y de contar el tiempo y el espacio en grupos budistas de la Soka Gakkai Argentina. Veremos que estas formas están en relación directa con las distintas actividades sociales que se realizan, y que en ambas categorías son dichas actividades las que organizan la realidad y le dan al tiempo y al espacio su carácter de sagrado o profano. Veremos que, en el caso de la Soka Gakkai, esta distinción entre sagrado y profano es muy difusa, y que la relevancia de la misma tiene que ver más con una necesidad analítica del investigador, que con la experiencia cotidiana de los sujetos.

**Palabras clave:** Budismo; Soka Gakkai; Tiempo y espacio.

**Abstract:** Time and space are two categories of constant use, which varies according to the different social groups. In this article we'll think about the different ways of representing and counting time and space in buddhists groups of Soka Gakka Argentina. We'll see that these are directly related to different social activities, and that in both categories, are these activities the ones that organize reality and give time and space their character of sacred and profane. We'll see that, in the case of Soka Gakkai, this distinction between sacred and profane is very vague, and that it's relevance is more an analytical need of the investigator, than an everyday experience of the subjects.

**Keywords:** Buddhism; Soka Gakkai; Time and space.

---

<sup>1</sup> Licenciada en Cs. Antropológicas – Facultad de Filosofía y Letras – UBA. Contacto: welschde@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

Las categorías de tiempo y espacio son probablemente dos de las que utilizamos en el día a día con más frecuencia sin preguntarnos realmente a qué nos referimos con ellas, por qué las usamos en el modo en que lo hacemos, ni si todos, como sociedad, les damos el mismo sentido. “Tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens”, nos dice Da Matta (1991, p. 37). Si son construcciones sociales no son universales y, por lo tanto, en todo grupo social se podrán encontrar variaciones tanto en la forma en que se definen como en la que se viven.

En el presente trabajo intentaré aproximarme a las concepciones acerca del tiempo y del espacio que comparten los miembros de la Soka Gakkai de Argentina (en adelante SGIAR). Esta organización fue creada en Japón, en 1930, y llegó a la Argentina en 1964. Cuenta en nuestro país con más de 20 mil miembros y tiene su sede en Capital Federal. Es parte de la corriente budista de Nichiren Daishonin, monje japonés que hacia el siglo XIII d.C. concluyó que lo esencial de las enseñanzas de Buda está en el Sutra del Loto, y que el contenido del mismo puede resumirse en las palabras *Nam myoho rengue kyo*<sup>2</sup>, cuya recitación es la práctica principal de la Soka Gakkai.

Si bien los estudios sobre esta organización en Argentina aún son escasos, contamos con algunos trabajos que pueden servir como referencia sobre su práctica, filosofía e historia (GANCEDO, 2012, 2013, 2015; WELSCH, 2014). Muy distinto es el caso de esta organización en Brasil, donde cuenta con una cantidad significativamente mayor de miembros (160 mil, de acuerdo con Bornholdt, 2008). Autores como Suzana Bornholdt y Ronan Alves Pereira han analizado distintos aspectos de esta organización en Brasil, relacionados con su práctica y sus modos de organización y difusión (BORNHOLDT, 2008; 2010), así como también con el desarrollo, tanto de la corriente de Nichiren Daishonin como de la misma Soka Gakkai brasilera (PEREIRA, 2001), y con las narrativas que circulan dentro de la

---

<sup>2</sup> *Nam* = entregarse a. *Myoho rengue kyo*= traducción japonesa de “Sutra del Loto”.

organización de la mano de los escritos de su actual presidente, Daisaku Ikeda (PEREIRA, 2008).

Los miembros de SGIAR manejan una concepción filosófica del tiempo diferente a la occidental. Para ellos el tiempo no es lineal e irreversible, sino que las acciones del presente, coherentes con el pensar y el hablar, modifican el presente, el futuro y al mismo tiempo también el pasado, o la percepción que se tenga de este, unidos por una concatenación de causas y efectos. En este trabajo no me ocuparé de este aspecto filosófico del tiempo, sino que abordaré las cuestiones que refieren al tiempo de la vida cotidiana, a cómo se organiza la vida en torno a los tiempos marcados por la práctica religiosa. En el mismo sentido analizaré la cuestión del espacio: cómo se lo concibe en relación a la práctica, en qué momentos cobra mayor importancia. Veremos que hay una superposición entre los tiempos y espacios significativos y no significativos a nivel religioso, ya que no hay cortes fuertemente diferenciados entre lo sagrado y lo profano. Para entender esto será necesario considerar el concepto de *práctica* en el mismo sentido que le otorgan los creyentes y poner en tela de juicio la dualidad sagrado/profano y su relevancia analítica para el abordaje de casos como de la Soka Gakkai.

Voy a partir de los postulados básicos de Durkheim respecto a la religión con el fin de clarificar esta idea, para luego abordar la cuestión desde otros autores que analizan las concepciones de tiempo y espacio en relación con la vida social y sus ritmos. En primer lugar, voy a trabajar con concepto de tiempo y a continuación con el de espacio.

## LAS DISTINCIONES COMO PRINCIPIO ORGANIZADOR DE LA EXPERIENCIA

Durkheim inicia su análisis sobre la religión haciendo referencia a las llamadas categorías de entendimiento. Estas permiten la comunicación y el entendimiento entre los hombres, lo que implica que un acuerdo respecto a lo que se quiere significar con estas categorías es necesario y está siempre presente. Dice Durkheim que para que haya una noción acerca de la exis-

tencia del tiempo, hay que partir de las formas de distinguirlo, de dividirlo y, eventualmente, de jerarquizarlo: “no podemos concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes (...) Todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados”, y esta organización objetiva del tiempo está relacionada con diferentes aspectos “tomados de la vida social” (DURKHEIM, 1968, p. 15-16). En otras palabras, el tiempo es una categoría que es percibida a partir de distinciones basadas en la vida social. La distinción fundamental que se introduce es la que separa al mundo entre *lo sagrado y lo profano*, y es a partir de esta dualidad que Durkheim define el carácter religioso del budismo: “Es por esto que el budismo es una religión: a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro verdades santas y las prácticas que derivan de ellas” (DURKHEIM, 1968, p. 41). Al margen de la discusión respecto a qué es lo que define a una religión como tal, esta cita sirve para introducir la cuestión acerca de la práctica budista y el tiempo en relación con la distinción sagrado/profano. El budismo en general reconoce esas cuatro verdades, y las diferentes corrientes se contraponen en el modo en que se interpretaron las enseñanzas de Buda. En el caso de la Soka Gakkai, como dijimos antes, se resalta la importancia del Sutra del Loto y la divulgación de las enseñanzas para que la mayor cantidad de gente posible pueda alcanzar la iluminación. La práctica budista<sup>3</sup> implica para los miembros de esta organización una parte bien ritualizada y diaria (la invocación continua de *Nam myoho rengue kyo*, o *hacer daimoku*, y la recitación del *gongyo*<sup>4</sup>) y otra que depende del tiempo disponible y del *corazón*<sup>5</sup> de las personas, que es el estudio de los textos budistas, de su comprensión y

<sup>3</sup> Salvo indicación contraria, el término “budismo” o “budistas” será utilizado en adelante como referencia exclusiva al budismo de Nichiren Daishonin de la Soka Gakkai.

<sup>4</sup> *Ceremonia del Gongyo*: se realiza después del *daimoku*; consiste en la recitación en japonés de dos capítulos del Sutra del Loto (el Hoben y Juryo). Según me dijeron esta práctica debe ser realizada diariamente.

<sup>5</sup> Expresión utilizada en referencia a la sinceridad y a las intenciones de la persona.

discusión, así como también la participación en actividades promovidas por los distintos grupos de la SGIAR<sup>6</sup> y la difusión del budismo. De acuerdo a SGIAR (2013, p. 41), la práctica correcta del budismo se basa en tres pilares que se refuerzan entre sí: la fe, la práctica (el *daimoku*) y el estudio<sup>7</sup>. En este sentido, dedicarle tiempo al estudio, al diálogo y debate sobre la filosofía budista, sus conceptos más importantes y la reflexión sobre estos en relación con las propias experiencias, tiene tanta importancia como el *daimoku* y la creencia o fe sincera. Es así que todas estas actividades, como también las relacionadas con la difusión del budismo y de SGIAR, revisten un carácter voluntario que al mismo tiempo es un deber-ser autoimpuesto<sup>8</sup> por los creyentes, como veremos más adelante.

La distinción entre un tiempo sagrado y uno profano podría encontrarse entonces si separamos las actividades relacionadas con el budismo, y las que no lo están, por lo menos directamente (por ej. el trabajo). Pero la diferencia es muy sutil en cuanto que los miembros de la SGIAR apuntan a la interpretación (y por ende también a la comprensión) de todos los hechos y acontecimientos de la vida cotidiana dentro de los términos ofrecidos por la filosofía budista, según la cual la totalidad de aquellos es parte de una cadena interminable de causas y efectos. Al comprender esto, todos los sucesos de la vida adquieren sentido. Esta lectura que se hace sobre la realidad la cubre con cierta sacralidad que haría de la línea entre un mundo sagrado y uno profano algo muy difuso y poco significativo para quienes comparten esta filosofía. Siguiendo este razonamiento, ¿en qué medida es necesario

---

<sup>6</sup> Grupos separados según sexo, edad y zona de residencia. Mi contacto en el campo fue principalmente con grupos de la zona Norte de Buenos Aires (hombres y mujeres de diferentes edades). También hay grupos estudiantiles, profesionales y artísticos, entre otros.

<sup>7</sup> Tanto de las enseñanzas de Buda y de Nichiren, como de las interpretaciones y reflexiones del presidente de SGI, Daisaku Ikeda.

<sup>8</sup> Este deber-hacer, que no pierde su carácter de voluntario, se explica a partir de conceptos como los *diez estados de vida*, en particular el noveno, o de *bodhisattva*, según el cual el abandono del egoísmo lleva naturalmente a un deseo de difundir el budismo para ayudar a los demás a mejorar sus vidas (WELSCH, 2014).

mantener esa distinción para analizar la vida cotidiana de los practicantes del budismo de Nichiren? En principio me parece que es necesario mantener alguna distinción que separe los tipos de actividades que ocupan el día a día de las personas, ya que siguiendo el análisis que hace David Pocock (1967), se encuentran en la base del modo en que estas organizan sus concepciones. Se profundizará sobre esta cuestión a lo largo de este trabajo.

## CONTAR, MEDIR Y REPRESENTAR EL TIEMPO

Durkheim nos habla acerca del origen social del modo en que nos representamos el tiempo, pero al tratar sobre un grupo social que convive con otros grupos que no comparten sus representaciones (ya sea otros grupos religiosos o la sociedad en su conjunto) necesitamos ampliar nuestro marco teórico para poder analizar lo que él llamaba “sociedades complejas”. Así, se puede recurrir a Thompson, quien trabaja sobre los cambios en el modo en que se representa el tiempo a partir de la disciplina laboral introducida con la creciente industrialización y el capitalismo: “Las sociedades industriales maduras de todo tipo se distinguen porque administran el tiempo y por una clara división entre “trabajo” y “vida” (THOMPSON, 1984, p. 288). El autor sostiene, al igual que Durkheim, que el tiempo es organizado en función del ritmo de vida social, que hay un “condicionamiento sociológico” (THOMPSON, 1984, p. 271) que lleva a representarse al tiempo en diferentes formas, ajustándolo a situaciones específicas de la vida individual y grupal. En las sociedades industriales habría una separación entre un tiempo de patronos y un tiempo individual (THOMPSON, 1984, p. 247), se distingue entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio que, según nos dice Thompson, se pretendía reducir al mínimo por medio de discursos moralistas que querían mostrar la irracionalidad, maldad o inferioridad natural de quienes “malgastaban” el tiempo (THOMPSON, 1984, p. 280-285). Esta división del tiempo es válida para la sociedad en que vivimos y todas las agrupaciones (sociales, políticas, religiosas, académicas, etc.) que conviven en ella deben ajustarse a una forma de representar el tiempo más general y

abstracta que en algunos casos puede llegar a ser contradictoria con la propia<sup>9</sup>. Dado que el tiempo que no se dedica al trabajo tampoco es tiempo de ocio propiamente dicho, me voy a referir a una que creo más adecuada, a saber, la de “vida” que usa Thompson en ocasiones. Teniendo en cuenta la distinción trabajo/vida se nos presenta la primera problemática. Como vimos la *práctica* budista incluye varias actividades que exceden al rito propiamente dicho del *daimoku* y el *gongyo*; actividades que según manifiestan los miembros se realizan por fe, por un deseo propio de ampliar la práctica:

Y sí... hacemos todo, pero es por fe, es la práctica... uno practica todos los días... tiene q ver con lo que sentís, sino es imposición: trabajo, estudio, venir acá... así no... uno deja de hacer algo para estar acá... uno quiere... tiene que ver con algo altruista, con algo para hacer felices a los demás... para contribuir al *kosen rufu*<sup>10</sup>... pero eso solo se entiende practicando... pero somos ciudadanos comunes, nos levantamos temprano...

Nos podemos preguntar entonces ¿en qué categoría se incluyen estas actividades, en la de trabajo o en la de vida? No se trata de obligaciones, sino que los practicantes las hacen porque *sienten* que deben hacerlas, a pesar de su carácter voluntario, y que deben ser llevadas a cabo en el tiempo que no se dedica al trabajo. Son actividades que tienen un carácter propio, obligatorias en tanto los practicantes así lo desean, pero que no tienen un tiempo de duración o momento específico en que deban ser realizadas. Esto es en cuanto a la representación del tiempo que se hace a nivel individual, las cosas que hace cada uno por su cuenta y de acuerdo al tiempo de que se disponga. Pero a nivel grupal se puede encontrar una forma más específica de contar y de medir el tiempo que debe ser común a un número mayor de personas.

<sup>9</sup> La distinción es válida en términos generales, no hay que olvidar que hay sectores que no trabajan (menores de edad, jubilados, etc.) y que el mismo concepto de “trabajo” puede asumir diferentes acepciones según la rama de actividad.

<sup>10</sup> Con este concepto se entiende la paz mundial a través de la felicidad de las personas, a la que se llegará a través de la práctica del budismo de Nichiren.

Para introducir los modos en que los budistas de SGIAR conciben el tiempo me parece interesante retomar algunos conceptos trabajados por David Pocock en su artículo *The Anthropology of Time-Reckoning* (1967), donde el autor se propone dar una nueva interpretación a observaciones postuladas en un trabajo anterior. No pretendo ahondar en el caso específico, sólo quiero tomar como punto de partida el concepto de *contar el tiempo* [*time reckoning*] (si bien lo trabaja en contraposición con el de *duración* [*duration*], este no es pertinente para las consideraciones que siguen) y el de *indicaciones de tiempo* [*time indications*]. Para dar cuenta de ambos Pocock recurre a los análisis que Nilsson hizo sobre ellos. El primero, *contar el tiempo*, tiene su origen en fenómenos naturales cuya importancia yace en su relación con las actividades sociales. Mientras más fuerte sea esa relación, más importante se torna el fenómeno en cuestión para contar el tiempo (por lo que otros fenómenos pueden pasar desapercibidos). Pero lo más importante para Pocock es que los sistemas para *contar el tiempo* no siempre son continuos (como es el calendario), sino que también los hay discontinuos. Estos son los que están basados en *indicaciones del tiempo* referidos a eventos particulares. Para ejemplificar esto Pocock toma unas citas de Evans-Pritchard en *Los Nuer* (1977), donde su autor trabaja la cuestión de la concepción del tiempo respecto de las actividades sociales, tanto de la distinción de diferentes épocas en el año, como de los momentos del día. Al analizar la vida social de los Nuer Evans-Pritchard nos habla de un tiempo que “es una relación entre actividades” y de “el paso del tiempo a través de un día [que es] la sucesión de dichas tareas [pastorales] y sus relaciones mutuas” (E. PRITCHARD, 1977, p. 117-119), en referencia a las etapas marcadas por las diferentes actividades agrarias y pastorales. Dice Pocock que Evans-Pritchard hace notar que “son las actividades que determinan las indicaciones del tiempo<sup>11</sup>” (POCOCK, 1967, p. 306). Me parece que estos términos son apropiados para analizar el caso de los *miembros* de SGIAR. Si bien para organizarse deben regirse por el calendario al igual que el resto

---

<sup>11</sup> Mi traducción.

de la sociedad occidental (en relación a horarios y días laborales, exámenes, pagos de impuestos, etc.), en lo que respecta a las actividades grupales las referencias al tiempo son más específicas, comprensibles sólo para quienes participan del mismo grupo. El tiempo es contado y medido en relación a ciclos cuya duración está marcada por los ritmos sociales del grupo. En el caso de SGIAR, estos ritmos están marcados por las reuniones.

Entre las actividades que realizan cotidianamente, las reuniones cobran gran importancia como forma de promover el *diálogo* entre los miembros. Este es el medio de difusión por excelencia del budismo, el más efectivo según los testimonios de los miembros, quienes afirman que “empezaron en serio” con la práctica al asistir a su primera reunión. En relación a los ciclos mencionados, tenemos por un lado el ciclo constituido por las *reuniones de estudio*, que son semanales. El grupo se junta en el domicilio de uno de ellos y se *comparten experiencias* y pensamientos relacionados con textos budistas, se interpretan los acontecimientos de acuerdo a la filosofía difundida por SGIAR, además del *daimoku* y *gongyo* realizados antes de la reunión. En este caso el ciclo es de siete días, empieza al finalizar una reunión y concluye al terminar la de la semana siguiente. Los sucesos que se cuentan e interpretan son los que acontecieron entre ambas reuniones, y las referencias temporales más comunes son “en la próxima reunión” o “el lunes lo hablamos” (el grupo con que trabajé se reunía los lunes). El día de la semana en que se hacen estas reuniones se convierte, para quienes asisten regularmente, en el día distinto de la semana. Por otra parte, tenemos los ciclos mensuales, marcados por las *reuniones de diálogo*. La fecha no siempre coincide de un mes a otro, por lo que la duración del ciclo es irregular. La concurrencia es mayor, se invita a personas que aún no son miembros de la Soka Gakkai y se tratan temáticas preparadas con anterioridad, por lo que la fecha de la reunión obra también como límite. Cada reunión tiene un tema específico y las *experiencias* que se comparten están relacionadas con ese tema. En este caso, los comentarios típicos son “nos vemos en la reunión”, “para la reunión del 25 (en referencia al día de la reunión mensual)”, “así no me pierdo la del 25”, “en la del 25”. Vemos entonces que el tiempo se mide

en forma diferenciada (al margen de los ciclos “profanos” si sostenemos la distinción sagrado/profano: semanales, bimestrales, cuatrimestrales, etc.), tanto en semanas como en meses, según ciclos creados por el mismo grupo (en última instancia por disposiciones de SGIAR), unos son regulares, otros no, y estableciendo también una jerarquía que pasa por la mayor valoración de unas actividades respecto a otras (en las reuniones semanales suele haber poca gente). Volveremos a la cuestión de las jerarquizaciones más adelante. Por último, en relación a la superposición de los ciclos temporales y a las formas continuas y discontinuas (eventuales) de contar el tiempo con que deben lidiar todos los grupos sociales, Pocock nos hace notar la necesidad de establecer formas más abstractas de contar el tiempo para que un grupo con referencias eventuales propias puede entenderse con otros que no las compartan. Es en este sentido que el *tipo de actividades* cobra importancia para contar el tiempo. Las actividades de los grupos de SGIAR sirven para que ellos comprendan cuando pasó o va a pasar algo (por ej. “después de la última reunión”), pero para referir al mismo hecho con alguien fuera de ese grupo, como un compañero de trabajo, deberán usar como referencia otro evento, conocido por el interlocutor, o simplemente decir el mes o día exacto en que sucedió lo narrado.

## EL TIEMPO Y EL RITUAL

La cuestión del tiempo puede ser abordada también desde la perspectiva de Mircea Eliade (1994), según la cual la realización del rito implica la reactualización del tiempo original, eliminando el tiempo transcurrido entre la primera vez que sucedió el hecho y el momento presente, como una vuelta al comienzo: “el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el Tiempo primordial en el que se cumplieron las obras divinas” (ELÍADE, 1994, p. 78). Y dice más adelante “el Tiempo sagrado, mítico, fundamenta asimismo el Tiempo existencial, histórico, pues es su modelo ejemplar” (ELÍADE, 1994, p. 79). En relación con el budismo, creo que esta idea de volver al “tiempo primordial”, así como

de ese tiempo como ejemplar, dan cuenta de la estrecha relación entre lo ritual y lo práctico. Es decir: el momento del *daimoku*, según las interpretaciones que pude recolectar, es un momento en que la persona manifiesta su *budeidad*, entrando en contacto con Buda y con todos los budas<sup>12</sup>. Este momento del ritual no se corresponde con un retorno al tiempo original (entendiendo por este el momento en que Buda alcanzó su iluminación), sino con una especie de suspensión o de “salida” del tiempo profano, en la que uno entra en contacto con lo trascendental, con la *energía del universo*:

Cuando hacemos el *gongyo* o invocamos *daimoku*, estamos hablando en un “lenguaje” propio del estado de Buda o de los *bodhisattvas*. Aunque uno no entienda literalmente lo que está diciendo, su voz llega sin falta al *Gohonzon*<sup>13</sup>, a todas las deidades budistas, a todos los budas (...) se abren de par en par al macrocosmos las puertas del microcosmos que hay dentro de nosotros (...) toma contacto con una fuente de sabiduría poderosa que todo lo abarca. El microcosmos que es abrazado por el universo, a su vez abraza al universo” (IKEDA, 2004, p. 40-42)

Por otra parte, en la recitación del *gongyo*, se narra el momento en que Buda le cuenta a su discípulo Shariputra acerca de su iluminación. La reactualización de ese tiempo mítico está recordando las acciones de Buda, recordando la importancia de difundir los conocimientos alcanzados para ayudar a los demás. La concepción del mito como ejemplar de Elíade estaría dando cuenta de la función del ritual budista: lo que se hace en el presente es lo mismo que hizo Buda en el principio, *pasar la ley*, dar a conocer la doctrina; justifica el objetivo actual de difundir el budismo (en tanto que se *sigue* difundiéndolo).

<sup>12</sup> El Buda, Siddharta o Shakyamuni, como es conocido entre los miembros de SGIAR. La referencia “los budas” alude al potencial inherente a todos los seres de llegar a ser budas. Ver nota 14.

<sup>13</sup> *Gohonzon*: pergamino inscrito por Nichiren, es el objeto de devoción frente al que se hace el *daimoku*. Se lo entrega en una ceremonia a quienes demuestren tener un *corazón sincero* y una *práctica* constante.

## UNA FORMA SIMBÓLICA DE PENSAR EL TIEMPO

Queda por ver el modo en que se concibe el tiempo en relación con la vida de los miembros de SGIAR. En varias conversaciones mis interlocutores hicieron referencia a lo que era su vida antes y después de empezar con la práctica. Para esto recurrieron a una categoría propia del budismo de Nichiren Daishonin, los *diez estados*. Los *diez estados* hacen referencia al proceso de elevación del *estado de vida* desde los *estados bajos* hacia los *altos*, *bodhisattva* y *budeidad*<sup>14</sup>, que se logra con la *práctica sincera* del budismo. Si bien no se suele decir en qué estado se considera estar, en varias conversaciones me dijeron que al entrar en contacto con gente de SGIAR estaban en los *estados bajos* y que habían llegado al punto de decir “basta, no quiero estar más así”, “quiero estar bien”. Hacían una valoración negativa de su vida previa al budismo y una positiva de la posterior, como podemos ver en los ejemplos que siguen. El primer caso es el de Clara, miembro desde hace casi 30 años, y que participa activamente en las actividades de SGIAR, así como también lo hacen su esposo y sus dos hijos:

¿Por qué la invocación del *nam myoho rengue kyo*, para qué orar...? sabés, a mí me lo transmitieron en el año 1987, me lo transmitieron en el momento justo porque yo estaba con una depresión total, incluso tomaba medicaciones... y me quería ir de mi casa, porque yo le echaba toda la culpa a mi marido, también tenía problemas con mis hijos... pero mal, muy mal, y ellos eran chiquitos, tenían 5, 6 años... Y bueno, lo hice cuando lo hice... entonces empecé a invocar, *Nam myoho rengue kyo*, *nam myoho rengue kyo*... todos los días, día a día, y me empecé a sentir mejor... pasaron 15 días, un mes... (...) por eso esto de los diez estados, elevar el estado de la vida, estaba en un estado de infierno... total. Y me empecé a dar cuenta porque también conocí la ley de

---

<sup>14</sup> Los diez estados son: infierno, hambre, animalidad, ira (estados bajos), humanidad, éxtasis, aprendizaje, realización o conciencia, *bodhisattva*, *budeidad*. Según esta corriente budista todos los seres (vivos e inanimados) son potenciales *budas*, es decir, pueden llegar al estado más elevado, que equivale a la felicidad.

causa y efecto... cuando supe, aprendí de la ley de causa y efecto me di cuenta de las causas que estaba cometiendo... (...) Y bueno así fue, día a día, cuando pasó más o menos un año ya me sentí mucho mejor, dejé la medicación...

El siguiente es el caso de Graciela, quien conoció el budismo hace diez años, y que actualmente es responsable un *han*:

Uno antes está en un estado bajo, ¿no?, que son los estados comunes en que está la mayoría de la gente... ira, infierno... yo cuando empecé estaba en un estado de infierno... y me dije, yo no quiero que mi vida siga así. No quería más eso... y recién ahora me cayó la ficha, te estoy hablando de hace un año... o sea que es un proceso, es gracias a la práctica y a la fuerza que le pone uno... y toma tiempo (...) Yo estaba en un estado de infierno total. Estaba mal, mal. Un día fui al hospital con mamá, se acerca una persona que me vio con cara de sufrir y me dijo “vos entoná *Nam myoho rengue kyo*, y vas a ver que todo se resuelve...” y como yo hacía mantras, yoga y meditación, no me pareció algo tan raro... Y bueno, esta señora me mostró un papel, y como yo estaba acostumbrada a los mantras, a que me pasen cosas así locas... sentí que el universo me lo estaba mandando por algo, había dicho que ya no quería más vivir así... y lo tomaba como si fuera un mantra (...) Era muy raro, pero en el momento en que [en la primer reunión] empezaron con el *daimoku* empecé a sentir que algo se pone en marcha dentro mío y... fue muy, muy, muy contundente. Y nunca lo dejé...

En este punto me parece interesante retomar el planteo de Edmund Leach respecto a las clasificaciones y ordenaciones de categorías, que no solo diferencia una de otra, sino que las jerarquiza (LEACH, 1985, p. 71). En el caso del budismo es una jerarquía en la que se puede ascender (y también descender), lo que modifica el estado en que uno se encuentra. Dicho movimiento ascendente o descendente viene dado por la constancia en la práctica, es decir, en el *daimoku*; la práctica sincera y perseverante es lo que eleva el estado de vida. Sobre esto dice Graciela:

Es como cuando entrás en una habitación oscura y prendés una vela, empieza a iluminar, de a poquito... si prendés un farol, la luz es más grande... a medida que prendés la luz esa oscuridad empieza a desvanecerse... no importa cuánto, en la medida que mantengas luz encendida y más potente, esa oscuridad se ilumina.

Leach (en referencia a las representaciones de tiempo y espacio) nos habla de cambios en espacios físicos: “la sucesión en que tales cambios se realizan forman parte del mensaje; son representaciones directas de «cambios en la posición metafísica»” (LEACH, 1985, p. 69). Creo que esto se puede aplicar a la elevación a través los *diez estados*. La representación aquí no refiere a un espacio físico, sino a una progresión simbólica (que puede ir abajo/arriba como arriba/abajo) que se percibe con el paso del tiempo. En este sentido me parece pertinente el concepto de *posición metafísica*, ya que el cambio no es físico, no se mueve de un lugar u otro, pero a nivel metafísico, simbólico, es de suma importancia para los sujetos (y según sus comentarios, en ocasiones el *estado* en que se encuentra una persona es muy notorio) y representa tiempos distintos (valorados como malos o buenos). Se trata además de una clasificación, una especie de red a través de la cual se lee o se interpreta la realidad, de la cual dependen incluso las relaciones sociales, ya que, si se considera que una persona está “mal”, en “un estado bajo”, hay que “*pasarle la ley*, ayudarla a estar mejor”. En la misma forma, se modifica el modo en que uno mismo encara su propia vida, como explica Clara:

Uno va elevando ese estado, viste, de los estados bajos, va viendo las situaciones, lo que te pasa en la vida cotidiana, lo va mirando de otra manera, cambiando la actitud, es un trabajo interno en realidad. ¿Quién se va a dar cuenta? El medio ambiente. Porque uno mismo, al estar con otra actitud, es como va a transformar el medio ambiente... Por eso esto no es magia, es cuestión de probar, porque a raíz de un sufrimiento que uno tenga... una enfermedad, una relación con una persona, problemas familiares, problemas de trabajo... depende de qué actitud tengo yo hacia la postura de buscar trabajo, qué acción hago, porque todo es con la acción también, no es solamente orar y esperar, ahí está la diferencia. Hay que accionar.

La vida de una persona y su potencialidad está entonces representada a nivel metafísico por esta escala, midiendo el paso del tiempo y a la vez ordenando el mundo en términos de alto/bajo que a su vez se traducen en una valoración bueno/malo respectivamente.

## EL ESPACIO: CLASIFICACIONES Y ORDEN

Al igual que el tiempo, el espacio es una de las categorías de entendimiento cuyo origen yace para Durkheim en la vida social y en las distinciones que esta introduce. Estas distinciones implican valoraciones, tienen afectividad: “la representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación introducida entre los datos de la experiencia sensible” (DURKHEIM, 1968, p. 16). Y dicha representación viene dada por la experiencia colectiva, tiene su origen en la vida social y en su forma de organizarse, en la relación que hay entre las partes que componen la sociedad: “la organización social ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera” (1968, p. 17). En este mismo sentido Leach (1985) nos habla del orden como característica de la cultura humana en oposición a la disposición azarosa del medio natural. Dice Leach que los acontecimientos cotidianos conllevan un orden tanto temporal como espacial, las cosas se hacen en momentos y lugares determinados, por ejemplo, el ritual (LEACH, 1985, p. 68). Lo mismo dice Da Matta hablando del orden y las rutinas que permiten saber qué es lo que sucede y agrega que la ruptura de ese orden, es decir la introducción de lo diferente, es propia de la sociedad actual y da lugar al sentimiento de lo nuevo y a las diversas situaciones sociales (1991, p. 45-47). Pero al mismo tiempo ese orden es necesario: “para que se possa *ver e sentir* o espaço, torna-se necessário situar-se” (1991, p. 33). El espacio debe separarse (clasificarse) para entender la posición propia respecto de lo otro, y las separaciones “são feitas e como são legitimadas e aceitas pela comunidade como um todo (...) tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens” (1991, p. 37).

## LA DISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO

En el caso de SGIAR podemos apreciar cómo estas consideraciones teóricas aparecen en la vida diaria de los practicantes budistas. En primer lugar, siguiendo a todos estos autores, vemos cómo la distribución del espacio durante el ritual se corresponde con uno de los principios básicos del budismo de Nichiren Daishonin: la igualdad de todos los hombres, la potencialidad inherente a todos ellos de llegar a ser *budas* y que la humanidad en su totalidad es parte del *universo*, de algo que trasciende a todos, un sistema del que son parte necesaria y en el que están todos conectados a través de relaciones de causa y efecto. A diferencia de lo que pasa en iglesias y templos de otras religiones, cuando ingresamos en la sala donde se está haciendo *daimoku* vemos a todos los presentes sentados frente a *Gohonzon*, no hay distinciones entre las personas, es un momento en el que todos están frente a una misma trascendentalidad, conectándose con todos quienes estén invocando *Nam myoho rengue kyo* y con el mismo Buda. No hay alguien que se pare frente al grupo a transmitirle algún mensaje, todos se encuentran en la misma posición. Para dar comienzo a la reunión, las sillas son reordenadas en forma circular, manteniendo de esta manera el principio de igualdad entre todos los participantes, que quedan ubicados en una misma posición respecto a los demás. Lo mismo sucede en los eventos realizados en el Auditorio de SGIAR: igual que en las reuniones, al finalizar aquellos se realiza el *sanyo* (repetir tres veces *Nam myoho rengue kyo*). Para esto, quienes se encuentran en el escenario se dan vuelta y quedan en la misma posición que el público, de cara a *Gohonzon* (ubicado al fondo del escenario). Si bien la Soka Gakkai es una organización jerarquizada, en los momentos claramente rituales esas jerarquías se desvanecen y todos (miembros, invitados, oradores y representantes de SGIAR) quedan en una misma posición frente al *Gohonzon*, objeto que representa a la totalidad del universo y su energía. Cabe resaltar el cambio mencionado en el orden del espacio durante la reunión: primero todos sentados en filas ordenadas frente a *Gohonzon*, luego en forma circular para dar paso a la reunión propiamente dicha. Primero habría una división

en dos partes, la ocupada por las personas y enfrente suyo la que ocupa *Gohonzon*. Luego, todos los participantes quedan ocupando un mismo espacio, en el que todos se ubican en una misma posición respecto a los demás, sin ningún tipo de distinciones entre los miembros recientes, los de más antigüedad y aquellas personas que no lo son.

¿Cómo es el espacio en que se realizan estas reuniones? En realidad, no se trata de un espacio especialmente consagrado al ritual, sino que se elige un lugar en la casa en el que situar el *Gohonzon*<sup>15</sup> y, de ser quien ofrece su casa para las reuniones, que tenga lugar suficiente para recibir al grupo. Pude observar que, en estos espacios, aparte del *Gohonzon*, suele haber colgadas fotos de Daisaku Ikeda, presidente de la Soka Gakkai Internacional considerado por los miembros como su *maestro* (*sensei* en japonés). El resto del tiempo, antes y después de las reuniones, en los momentos en que no se realizan actividades relacionadas con el budismo, es un espacio más de la casa, que es transitado cotidianamente como lugar de paso o en el que se llevan a cabo otro tipo de actividades. Hay aquí una superposición de lo que podríamos llamar un espacio sagrado y uno profano: el carácter que tenga depende de las actividades. Y estas están en estrecha relación con el grupo que las realice: los residentes del lugar (no necesariamente todo el grupo familiar practica el budismo) o el grupo de SGIAR. Y ambos grupos incluyen por lo menos una persona que según el momento se mueve de uno al otro<sup>16</sup>. Así llegamos a otra cuestión señalada por Da Matta: “É porque vivemos de fato *entre e na passagem* de um grupo social para outro que podemos sentir o tempo como algo concreto e a transformação do espaço como um elemento socialmente importante” (1991, p. 46). Es decir, que un mismo espacio puede asumir diferentes caracterizaciones (y ser distribuido

---

<sup>15</sup> Se lo ubica en una especie de armario (*butsudan*), alto, que tiene pequeñas puertas para protegerlo. En ese mismo mueble se dejan *ofrendas*, como frutas o cualquier otro alimento, que luego se consumen con normalidad.

<sup>16</sup> Así como por momentos también se mueve por otras categorías: por ej. trabajador, estudiante, paciente en un consultorio, consumidor en un supermercado, etc.

diferencialmente) de acuerdo a quienes lo ocupen y en qué momento. En la misma forma que hace *daimoku* el dueño de casa, puede sentarse en ese mismo lugar para trabajar o estudiar. Lo que determina que el espacio sea sagrado es el tipo de actividad, el momento en que se realice (*tiempo*) y el grupo que lo haga.

## DESCENTRALIZACIÓN Y MÁRGENES

Como se dijo antes, los grupos de SGIAR están armados según edad, sexo y zona de residencia. Si alguien desea acercarse para ver qué es el budismo o en qué consiste la práctica, se le pondrá en contacto con el responsable del grupo más cercano a su domicilio para que pueda participar de las reuniones. Por otra parte, todo aquel que desee comenzar con la *práctica*, al igual que quienes ya son miembros, puede hacer *daimoku* en el lugar que desee. En la Sede Central de SGIAR hay una sala alargada donde hay un *Gohonzon* y varias sillas a disposición de los miembros que quieran invocar *Nam myoho rengue kyo* en ese lugar (según me comentaron los días miércoles son “de oración”, por lo que va más gente). Considerando esto, en la Soka Gakkai nos encontramos con una gran descentralización en lo que refiere al espacio sagrado. Los lugares de *rezo* son variados y están dispersos por todos los lugares donde haya personas que practiquen y que dispongan ellas mismas un espacio específico para dedicarle a su práctica religiosa. Podríamos extender el argumento acerca de la igualdad de los hombres reflejada en el uso del espacio durante el ritual: este puede llevarse adelante en distintos espacios, todos ellos son igualmente significativos, ya se trate de una casa particular o de la Sede Central. Lo importante es *practicar en forma sincera*, como destacan continuamente los *practicantes*. Un ejemplo que puede ilustrar la relevancia que adquiere el hecho de *practicar* por sobre el espacio utilizado:

Yo cuando empecé me escondía... mi marido y mi hijo no querían saber nada, me desalentaban todo el tiempo... Entonces durante un tiempo me encerraba en el baño para hacer el *daimoku* y que no me escuchen y no me molesten...

Otra cuestión interesante tiene que ver con lo que analiza Van Gennepe (1986) en relación con el “paso material” hacia un territorio sagrado. Este autor señala la existencia de diversos mecanismos o *marcas* (pórticos, acciones rituales, objetos) así como de *márgenes*, a modo de zonas neutrales, que delimitan el paso, de ingreso o salida, de un espacio a otro en alusión al paso de un mundo a otro nuevo (VAN GENNEPE, 1986, p. 28). Me parece interesante, en función de lo difuso de los límites de los espacios en el caso de SGIAR, donde un mismo espacio puede ser profano y también sagrado<sup>17</sup> dependiendo de las actividades realizadas, destacar la ausencia de estos márgenes o ritos de paso. A diferencia de otros sistemas religiosos (por ej. el católico, en el que al entrar y abandonar la iglesia uno debe persignarse mirando al altar) las personas entran y salen del espacio dedicado a la actividad religiosa al igual que de cualquier otro. Sólo pude observar en algunas personas que, al llegar, antes de sentarse para el *daimoku*, se inclinan levemente desde el lugar en que se encuentran frente al *Gohonzon*. Al finalizar la *ceremonia del gongyo* los presentes se inclinan nuevamente y dicen “gracias”. Fuera de esto no encontré ningún tipo de marca delimitando las “fronteras” de estos espacios, aunque sí podemos tomar el *Gohonzon* mismo como señal de que en ese espacio se *reza* (sobre todo al ver que las puertas que los recubren se abren sólo durante el *daimoku*) Sin embargo, no lo postularía como una especie de indicador de que ese espacio es sagrado, ya que como queda expuesto, lo importante para determinar el carácter del espacio es la actividad.

## CONSIDERACIONES FINALES

Partimos de la necesidad de la representación para poder aprehender alguna noción sobre categorías como tiempo y espacio. Vimos que la introducción de distinciones es lo que nos permite situarnos en tiempo y espacio y desde ese lugar relacionarnos con el resto de la sociedad, ya que ella misma

---

<sup>17</sup> Teniendo siempre en cuenta lo dicho más arriba acerca de la ambigüedad de ambos términos para el análisis.

(la sociedad como objeto de análisis en tanto totalidad, siguiendo la escuela durkheimiana) se construye a partir de la diferenciación entre espacios, tiempos y grupos sociales que están todo el tiempo en estrecha relación. Asimismo, los individuos también necesitan tener nociones generales compartidas, tanto para entenderse como para organizar su propia experiencia. Las formas de contar y de medir el tiempo son tan variables de un grupo social a otro como lo son las de utilizar el espacio. De la misma forma, las caracterizaciones que se le den dependen fuertemente de las concepciones sociales que de ellos se tengan. Creo que queda demostrado que en lo que, para unos, en términos abstractos, se divide entre trabajo y vida, para otros puede haber una relación más confusa: es el caso de quienes no disponen de un espacio y horario definidos para su trabajo y cuyas actividades se entremezclan constantemente. Lo mismo puede decirse de un artista que viva de su producción: ¿es trabajo o pasatiempo? Queda demostrado que la distinción sagrado/profano puede ser útil a nivel analítico para discernir entre ciertas actividades y momentos, pero no hay que perder de vista que para los “nativos” que pretendemos poner bajo la lupa esta división puede ser superflua, inapropiada o incompleta. Como dice Da Matta, estamos constantemente “*entre e na passagem* de un grupo social para outro”, por lo que en la vida diaria esas distinciones cambian todo el tiempo y la mayoría de las veces no nos detemos a pensarlas.

También vimos cómo el tiempo y espacio pueden ser manipulados durante el ritual. Por una parte, el tiempo puede ser anulado o reactualizado, puede ser clasificado a partir de conceptos específicos que nos ayudan a situarnos en él, tanto en el momento de repensar la vida propia (su antes, su presente y su proyección hacia delante), como al ordenar el mundo a nuestro alrededor. El concepto de *diez estados* es un buen ejemplo de esto: por un lado, permite situarse respecto al pasado, si se está mejor o peor, qué se debe cambiar, etc. Por el otro, sitúa a las personas frente a quienes las rodean: si se percibe que alguien está en un *estado bajo* se puede ayudarlo a superar el mal momento. De esta forma da un camino a seguir para ser feliz: ayudar a los demás contribuirá a que en algún momento todos estén

bien. En el establecimiento de categorías que ordenen el tiempo o el espacio (también a nivel simbólico) hay jerarquizaciones y coordinaciones que al ordenar el mundo indican al individuo cómo proceder: encontramos aquí el deber-ser y hacer que el budismo de Nichiren da a sus practicantes a través de sus distintos conceptos y rituales.

## BIBLIOGRAFÍA

BORNHOLDT, Suzana. Japanese Buddhism and Social Action: the case of Soka Gakkai in Brazil. *Revista Nures*, n. 10, 2008.

BORNHOLDT, Suzana. Chanting for benefits: Soka Gakkai and prosperity in Brazil. In: *(com)textos*. Revista d'antropologia i investigació social, n. 4, p. 64-79, 2010.

DA MATTA, Roberto. *Espaço. Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil*. Ed. Guanabara Koogan, 4. ed., 1991.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Shapire, [1912] 1968.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Colombia, Labor, 1994.

EVANS PRITCHARD, Edward E. *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama, [1940] 1977.

GANCEDO, Mariano. La práctica del Budismo Nichiren en la Ciudad de Buenos Aires (Argentina). In: *Mitológicas*, Buenos Aires, v. XXVII, p. 47-60, 2012.

GANCEDO, Mariano. Mito y Ritual en el Budismo Nichiren. *Mitológicas*, Buenos Aires, v. XXVIII, p. 33-57, 2013.

GANCEDO, Mariano. Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 21, n. 43, p. 183-210, jan./jun. 2015.

- IKEDA, Daisaku. *Disertaciones sobre los capítulos "Hoben" y "Juryo" del Sutra del Loto*. Buenos Aires: Soka Gakkai Internacional de Argentina, 2004.
- LEACH, Edmund. *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. México, Siglo XXI, 1985.
- PEREIRA, Ronan A. *O Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. San Pablo, Unicamp, 2001.
- PEREIRA, Ronan A. A construção da memória e da identidade na Sôka Gakkai: breve análise de escritos de Daisaku Ikeda. In: *Revista Nures*, n. 10, 2008.
- POCOCK, David. The Anthropology of Time-Reckoning. In: *Myth and Cosmos*, J. Middleton. New York, The Natural History Press, 1967.
- SGIAR. Fe, práctica y estudio. In: *Budismo en Acción*, n. 1, p. 40-47, 2013.
- THOMPSON, Edward P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, Grijalbo, 1984.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus Ediciones, [1909] 1986.
- WELSCH, Denise. Budismo: Felicidad de uno, prosperidad de la sociedad. El carácter transformador de la práctica budista en la Soka Gakkai Argentina. In: *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario, 2014.

Recebido em: 21/02/2016

Aprovado em: 15/03/2016

# CATIMBÓ E JUREMA: UMA RECUPERAÇÃO E UMA ANÁLISE DOS OLHARES PIONEIROS<sup>1</sup>

*Dilaine Soares Sampaio<sup>2</sup>*

*A mimosa é sagrada  
Sua raiz é secular  
É acácia encantada  
Do povo tupinambá<sup>3</sup>*

**Resumo:** A Jurema e o Catimbó, religiões inicialmente presentes no norte e nordeste brasileiro, embora atualmente já se mostrem transnacionalizadas, não receberam a mesma atenção dos autores pioneiros mais conhecidos do campo de estudos afro-brasileiros, como Nina Rodrigues (1906, 1933), Artur Ramos (1934, 1935), Edison Carneiro (1937, 1948) e Roger Bastide (1945). Devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse pelo Catimbó/Jurema se mostrou ainda mais tardio se comparado às demais religiões afro-brasileiras, pois os primeiros estudos apareceram somente nos anos 30, com autores que se encontravam fora da linhagem denominada de “estudos africanistas”, como Mario de Andrade (1933), um dos grandes nomes do Modernismo brasileiro. A partir

---

<sup>1</sup> As ideias preliminares que constituem este texto foram apresentadas em forma de comunicação no XIV Simpósio da ABHR, realizado entre os dias 15 e 17 de abril de 2015 em Juiz de Fora – MG, no GT 38: Orixás, entidades e espíritos: Trânsitos, tensões e conflitos sob o olhar da História e da Antropologia, coordenado pelos professores Roberto Motta,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA LIMA e por Dilaine Soares Sampaio.

<sup>2</sup> Doutora em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões (DCR) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: dicaufpb@gmail.com.

<sup>3</sup> Parte da letra de uma das músicas da banda Cabruêra, muito conhecida e popular no nordeste, embora já tenha ganhado o mundo com seus shows. Esta música chama-se “Jurema”, e pode demonstrar a força da religião no imaginário nordestino.

do exposto, este trabalho tem como objetivo recuperar, fazer um mapeamento, e analisar os olhares dos autores pioneiros sobre a Jurema e o Catimbó, com intuito de contribuir no preenchimento de uma das lacunas deste campo de estudos.

**Palavras-chave:** Jurema; Catimbó; Autores Pioneiros.

**Abstract:** The Jurema and the Catimbó, religions initially present in the north and northeast Brazilian, although currently already show transnationalization religious, not received the same attention of pioneers authors more known in the field of Afro-Brazilian Studies, as Nina Rodrigues (1900, 1932), Artur Ramos (1934, 1935), Edison Carneiro (1937, 1948) and Roger Bastide (1945). Due to the concentration of studies on jeje-nagô tradition, the interest by Catimbó/Jurema proved even more delayed if compared to other afro-brazilian religions, because the first studies only appeared in the 1930s, with authors who were outside the lineage called "African studies", as Mario de Andrade (1933), one of the great names of Brazilian Modernism. From the foregoing, this paper has as objective to recover, make a mapping, and analyze the looks of pioneers authors on the Jurema and Catimbó, with intention to contribute to the filling one of the gaps in this field of study.

**Palavras-chave:** Jurema; Catimbó; Pioneers Authors.

## PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES

A Jurema e o Catimbó<sup>4</sup>, inicialmente presentes no norte e nordeste brasileiro, embora já tenham ganhado outras regiões no Brasil e no mundo,

---

<sup>4</sup> O Catimbó e a Jurema podem ser compreendidos como práticas religiosas que possuem concepções e representações em torno da planta também denominada de jurema, que é tida como sagrada. Pode-se dizer que toda a cosmovisão dessas religiões parte do que se denomina como a "ciência da jurema". Conforme José Flávio Pessoa de Barros Mimosa tenuiflora é o nome científico da planta mais comumente conhecida como jurema-preta. Sinonímia botânica e espécies afins: *Acacia jurema*. O autor lembra que Verger cita em Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá, seis espécies do gênero *Acacia* com diversos

estando, portanto, transnacionalizadas<sup>5</sup>, não receberam a mesma atenção dos autores pioneiros do campo de estudos afro-brasileiros, pois devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse pelo Catimbó/Jurema se mostrou ainda mais tardio se comparado às demais religiões afro-brasileiras, pois estudos mais detidos apareceram somente nos anos 30.

Ao revisitarmos os autores pioneiros, tanto aqueles mais conhecidos no campo de estudos afro-brasileiros como Nina Rodrigues (1906, 1933), Artur Ramos (1934, 1935), Edison Carneiro (1937, 1948, 1963), Roger Bastide (1945, 1960), quanto aqueles um pouco menos comentados, como

---

nomes iorubás (Barros, J. F. 2011, p.144), o que pode ser conferido no glossário ao final da obra (Verger, 1995, p. 625-626). Embora haja inúmeras controvérsias, os dados levantados permitem afirmar que a denominação Catimbó era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas presentes especialmente entre os indígenas do nordeste brasileiro ou ainda na região amazônica como apontam alguns autores. Essas práticas mágico-religiosas, com grande foco na cura dos males da alma e do corpo, herdada dos indígenas, irão mesclar-se com o Catolicismo popular, com o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, configurando-se no que se passará a denominar mais frequentemente, especialmente a partir dos anos 60, 70, de Jurema, ou ainda atualmente, Jurema Sagrada, termo que podemos compreender como fruto de um processo de legitimação. Vale ressaltar que a palavra “jurema” é polissêmica. Presente nas “mesas de Catimbó”, tratava-se da bebida ritual, feita a partir da tronqueira da árvore chamada jurema. Desde então denomina, além da bebida e da árvore, uma religião – a Jurema ou a Jurema Sagrada; o rito a ser realizado – Jurema de chão, Jurema batida, Jurema na mata, etc.; uma cidade encantada, o “reino dos mestres” que seria a dimensão espiritual; uma entidade, no caso a Cabocla Jurema, dentre outras significações. Para mais detalhes sobre a denominação Catimbó, seus usos e significações, especialmente no contexto paraibano ver: Gonçalves, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: Conferência Internacional Antropología 2014, Habana. Memórias: Conferência Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p. 3-7.

<sup>5</sup> Utilizamos o sentido de transnacionalização dado por Alejandro Frigerio (2013, p. 18-20; 51-53). O trabalho de Arnaldo Burgos (2012), organizado por Ismael Pordeus Jr., mostra o processo de transnacionalização da Jurema Sagrada para Portugal, como mais recente que a Umbanda e o Candomblé, que ocorre desde a década de 70.

Pedro Cavalcanti (1935), Manoel Querino (1928), Gonçalves Fernandes (1938), Jacques Raymundo (1936) dentre outros, percebemos que o interesse maior pela Jurema e pelo Catimbó se deu justamente entre um dos pioneiros menos comentados na literatura antropológica, que foi Gonçalves Fernandes, primeiro da linhagem que podemos chamar de *africanista*<sup>6</sup> que se interessou pelo Catimbó. No entanto, o pioneirismo em relação aos estudos da Jurema/Catimbó se deu fora da linhagem de estudos africanistas, com Mario de Andrade (1933), um dos grandes nomes do Modernismo brasileiro, que fez um estudo do Catimbó no início da década de 30. Justamente por ser um dos expoentes do Modernismo, tinha um viés distinto dos clássicos pioneiros do campo de estudos afro-brasileiros. Não estava em “busca da África” no Brasil, mas sim de buscar no Brasil o que havia de peculiar, que pudesse representar de alguma forma a identidade nacional.

Outro nome fundamental, quando se trata de recuperar a história da Jurema e do Catimbó, é o de Câmara Cascudo (1951, 1954), que se insere normalmente na denominação de *folclorista*, que por sinal é cheia de imprecisões como veremos mais adiante. Em mais de um de seus livros irá tratar da Jurema e do Catimbó, fornecendo inclusive definições mais precisas em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954). Roger Bastide (1945) chegou a escrever também sobre o Catimbó, nos anos 40 e 50, entretanto, como se sabe, não era este o foco de seu trabalho.

A partir do exposto, este trabalho tem como objetivo recuperar historicamente, mapear e analisar os olhares desses autores pioneiros sobre a Jurema e o Catimbó, considerando que essas religiões não receberam a mesma atenção que o Candomblé ou a Umbanda na academia. Ao nos debruçarmos em

---

<sup>6</sup> Esta denominação, que pode parecer inicialmente estranha, já foi usada por outros autores como, por exemplo, Sandro Guimarães (2010, p. 25), buscando expressar o grupo de autores que ao se debruçar sobre as religiões afro-brasileiras, estavam mais interessados na busca de uma suposta “pureza africana”, ou seja, se importavam mais com o “afro” do que com o “brasileiro” (Guimarães, 2010, p.20). Inúmeros trabalhos já problematizaram esta questão como Mintz; Price (2003); Dantas (1982; 1988); Capone (2009), dentre outros.

busca de um mapeamento mais preciso acerca dos estudos sobre a Jurema e o Catimbó, percebemos que há quatro momentos que devem ser destacados: os primeiros trabalhos feitos nos anos 30, com destaque para Mario de Andrade(1933) e Gonçalves Fernandes (1938); um segundo momento, a partir de meados dos anos 40, e anos 50, com Câmara Cascudo (1951,1954) e Roger Bastide (1945); um terceiro momento, que pode ser considerado como o alavancar dos estudos mais acadêmicos, em que o Catimbó e a Jurema se tornam de fato objeto de pesquisa, já nos anos 70, com os trabalhos de Roberto Motta (1977;1975) e René Vandezande (1975); e, finalmente, um quarto momento, de maior profusão de trabalhos na academia, que seriam os estudos mais recentes a partir dos anos 90, com Luiz Assunção (1991), Clélia Moreira Pinto (1995), Sandro Guimarães Salles (2005), dentre outros.

Nosso texto será então dividido da seguinte forma. Na primeira parte, buscando o difícil recorte cronológico e já temendo seus riscos, nos deteremos aos registros e às menções encontrados, feitos a Jurema e ao Catimbó, entre os anos 30 até os anos 60, sem ainda nos determos nos estudos mais focados. Posteriormente, voltaremos nossas atenções aos dois autores que primeiro publicaram livros acerca do Catimbó: Mário de Andrade e Câmara Cascudo. Na quarta parte, buscaremos fazer algumas observações acerca das relações entre o folclore, os folcloristas, a construção da identidade nordestina e a relação desses processos com os estudos sobre o Catimbó. Também, como um pano de fundo, questionaremos a própria construção da literatura antropológica no campo de estudos afro-brasileiros, ou dos estudos etnográficos afro-brasileiros, que em seu primeiro momento é feito fora do campo antropológico. Faremos apontamentos nesse sentido, reflexões acerca dos modos de constituição deste campo e as implicações para os olhares construídos.

Esperamos ao final ter fornecido um mapeamento mais claro dos estudos feitos acerca do Catimbó e da Jurema e, especialmente, uma análise mais detida dos olhares construídos acerca dessas religiões, que se dará em meio a literatura e os estudos dos denominados folcloristas, principalmente. Deixaremos para uma outra oportunidade os estudos posteriores aos anos

70, por entendermos que a partir desse período temos uma mudança de perspectiva completa nos estudos sobre o Catimbó e a Jurema. Nosso intuito, como indicado desde o título, é focar na recuperação dos autores que podem ser considerados pioneiros.

Vale ainda frisar que este esforço de sistematização soma-se a outros esforços que vêm sendo feitos e está inserido no âmbito de uma pesquisa maior, que é o estudo da Jurema na capital paraibana, vinculado ao *Raízes*: Grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções<sup>7</sup>, certificado pelo CNPq e ligado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB) que envolve particularmente seu aspecto mítico e simbólico.

## 1. JUNTANDO OS PRIMEIROS REGISTROS: DOS ANOS 30 AOS ANOS 60

Ao que parece, os primeiros registros acerca do Catimbó para um público maior, remete ao fim dos anos 20, particularmente em 1927, quando o poeta pernambucano Ascenso Ferreira publica um livro de poesias intitulado *Catimbó*. No mesmo ano, Andrade escreve no *Diário Nacional* sobre a obra, mostrando-se animado e contente com Ferreira, que segundo ele trazia novidade a poética modernista, um “ritmo novo”, dada a forte marca da oralidade e da musicalidade. Embora Catimbó seja o título do livro, nem todos os poemas tratam do assunto. Todavia, elementos importantes do Catimbó aparecem em sua poesia, como as entidades mestres, a jurema enquanto bebida e a referência ao signo de Salomão que até hoje se faz presente nas toadas. Do principal poema, que possui o mesmo nome do livro e o abre, vale transcrever uma parte: “Mestre Carlos, rei dos mestres, /aprendeu sem

---

<sup>7</sup> O grupo Raízes, que este ano completa 5 anos de existência, liderado pelos professores Dilaine Sampaio e Fabrício Possebon, possui uma linha de pesquisa dedicada aos estudos afro-brasileiros, intitulada Religiões afro-brasileiras: aspectos míticos, rituais e simbólicos; história, discursividades e sincretismos, conduzida pela autora deste artigo.

se ensinar.../-Ele reina no fogo!/ -Ele reina na água! / -Ele reina no ar! (...)” (FERREIRA, 2008, p. 13). Mestre Carlos é até hoje uma entidade muito popular nos rituais de Jurema, sendo um mestre de grande prestígio.

Um segundo registro que escolhemos rememorar está na tão conhecida obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, que teve sua primeira edição publicada em 1933. Em um dos capítulos que trata do escravo negro, na parte em que discute feitiçaria, magia e sexualidade faz menções ao “catimbozeiro”, como sinônimo de “mandingueiro ou macumbeiro”. Ao mostrar os vários trabalhos mágicos, especificamente no âmbito do que denominou “magia sexual afro-brasileira”, faz referências a existência, naquela época, de “catimbozeiros que confeccionam bonecos de cera ou de pano” (FREYRE, 2000, p. 381-382), entendendo este como um dos “feitios mais higiênicos do pontos de vista do enfeitado”. Em seguida faz uma menção genérica aos “mestres-carlos”, como operadores desses “calungas”. O sociólogo pernambucano conhecia as tradições religiosas afro-brasileiras, o que fica evidenciado em diversas passagens não só em *Casa Grande e Senzala* como em *Sobrados e Mocambos*. Sua obra demonstra que foi leitor de Nina Rodrigues, Artur Ramos<sup>8</sup>, Edison Carneiro, Manoel Querino, Pedro Cavalcanti, Gonçalves Fernandes<sup>9</sup>, entre outros, e acerca de alguns deles teceu até mesmo

---

<sup>8</sup> A crítica de Gilberto Freyre a Artur Ramos é bastante conhecida no campo de estudos afro-brasileiros e por ele comentada em uma de suas obras (FREYRE, 1962, p.183-184). Contudo, não significa que Freyre não tivesse apreço e respeito ao trabalho de Ramos, como fica demonstrado em *Casa Grande e Senzala*, por exemplo.

<sup>9</sup> Gonçalves Fernandes e Pedro Cavalcanti pertenciam ao grupo da Escola Psiquiátrica do Recife, por vezes denominada “Escola do Recife”. A fundação da escola se deu pela união de Gilberto Freyre e Ulisses Pernambucano, que eram primos e parceiros de trabalho, de modo que se tem aí uma grande troca entre as Ciências Sociais da época, através de Gilberto Freyre e a Psiquiatria. Fernandes, que se considerava um aluno de Freyre, prefaciou a 2ª edição de um de seus livros e nos dá vários detalhes sobre isso no Prefácio de *Problemas brasileiros de Antropologia* (Cf. FREYRE, 1962, p. XIX-XXIV). A escola e os trabalhos que dela saíram são fundamentais para a compreensão das religiões afro-brasileiras em Pernambuco, incluindo neste bojo o Catimbó.

suas críticas. Também fica claro que Freyre conhecia de perto os terreiros do Recife: “Em nossas observações de práticas e ritos de seitas africanas em Pernambuco temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias” (FREYRE, 2000, p. 368). Na verdade ele mostra ter ido não só em terreiros no Recife mas também no Rio de Janeiro (FREYRE, 2000, p. 368). Assim a menção genérica “mestres-carlos” parece estar relacionada aos mestres do Catimbó<sup>10</sup>, sendo mestre Carlos um dos mais conhecidos.

Em relação as religiões afro-brasileiras, num sentido mais amplo, particularmente no estado de Pernambuco, Gilberto Freyre é um nome importante, pois ele foi o idealizador do 1º Congresso Afro-Brasileiro em 1934<sup>11</sup> na cidade do Recife, juntamente com Ulysses Pernambucano. Contudo, como bem lembrou Vagner Gonçalves da Silva, embora Gilberto Freyre não tenha tomado as religiões afro-brasileiras como foco de suas pesquisas (SILVA, 2002, p. 92), entendemos que os estudos que realizou acerca das populações africanas e afrodescendentes bem como sua influência no grupo de estudiosos pernambucanos que se dedicaram aos estudos afro-brasileiros faz com que suas breves menções ao Catimbó não possam deixar de ser mencionadas.

Pedro Cavalcanti, médico, aluno de Ulysses Pernambucano, em seu trabalho intitulado *As seitas africanas do Recife*, apresentado no já mencionado 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1934, remete ao Catimbó como um dos termos utilizados para fazer menção às várias “seitas africanas” na capital pernambucana. Segundo Cavalcanti, eram conhecidas como

---

<sup>10</sup> E, ao que tudo indica, as entidades denominadas mestres, no Catimbó e na Jurema Sagrada.

<sup>11</sup> Vale lembrar que o congresso da Bahia se deu anos mais tarde, em 1937. Este congresso envolveu diversos intelectuais e contou também com a presença de babalorixás. Dentre os intelectuais que estiveram presentes, vale destacar: Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Luís da Câmara Cascudo, Mário de Andrade, Melville J. Herskovits. Várias temáticas em relação ao negro, a cultura e às religiões afro-brasileiras foram discutidas no 1º Congresso. Para mais detalhes ver Apresentação de José Antônio Gonsalves de Mello e prefácio de Roquete Pinto (FREYRE, Gilberto, 1934, s/p.).

“xangôs”, “catimbó”, “maracatu” e, raramente, observava a utilização do termo “macumba” ou candomblé”. Aparece também em seu texto o termo catimbó como semelhante a “despacho”, num sentido maléfico, quando o autor relata as muitas reclamações dos “paes de santo às direitas” acerca dos outros que usavam a religião como fonte de exploração, que possuíam “seita pra explorar o bolso alheio” (CAVALCANTI, 1988, p. 245).

Outro nome, este bem mais conhecido, merece nossa atenção nesta recuperação histórica a que nos propomos. Referimo-nos a Artur Ramos, pois em *O negro brasileiro*, que teve sua primeira edição também publicada em 1934, menciona a Jurema e o Catimbó, mas de modo indireto logo que a referência se dá através de uma reportagem de Pedro Paulo de Almeida<sup>12</sup>, extraída do Jornal de Alagoas, no mesmo ano. Essas referências aparecem no capítulo dedicado ao sincretismo religioso, quando o autor afirma que “no Brasil, a obra do sincretismo continuou e hoje já é difícil reconhecer os elementos puros de origem. Os *candomblés*, *macumbas* e *catimbós* com esse sincretismo pululam em vários pontos do Brasil, e a imprensa de quando em vez abre uma reportagem que é inesgotável” (RAMOS, 2001, p. 114, grifo do autor). A afirmação de Ramos demonstra tanto a sua preocupação com a temática do sincretismo religioso que aparece em sua obra de modo inovador naquele contexto (MOTTA, 2013, p. 26), quanto a sua percepção da necessidade de tratar deste sincretismo, ele que ao menos nesta obra, demonstra uma percepção clara da não pureza dos cultos negros: “Os próprios cultos negros não nos chegaram puros da África” (RAMOS, 2001, p. 114). Mais à frente, quando se refere ao já apresentado nos capítulos anteriores de *O negro brasileiro*, pondera: “Já vimos como a mítica ioruba

---

<sup>12</sup> Desde o início do século XX a imprensa trazia este tipo de matéria. O estilo “reportagem” ou ainda “jornalismo investigativo” surge em fins do XIX, início do século XX, sendo João do Rio um dos expoentes mais conhecidos desse estilo de matéria. Em outra oportunidade já tratamos disso, quando encontramos um conjunto de reportagens sobre os canjerês em Minas Gerais, datado de 1906. Para mais detalhes ver SAMPAIO, Dilaine S. Nas manchetes dos jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v.5, n.1, p. 23-52, 2008.

absorveu, no Brasil, todas as outras espécies religiosas. Estas por sua vez, vieram modificadas da África” (RAMOS, 2001, p. 114).

Após uma brevíssima mas importante introdução sobre a questão do sincretismo religioso, Ramos passa a se dedicar “a título de documentação”, como ele próprio coloca, à transcrição das várias reportagens que apareciam na imprensa, utilizando jornais baianos e alagoanos. O primeiro conjunto de três reportagens retiradas de jornais baianos exemplificavam, segundo ele, “práticas do fetichismo” já “fusionadas com o chamado ‘baixo espiritismo’”. O segundo grupo, com duas matérias jornalísticas, a primeira do jornal baiano *A Tarde* e a segunda, do *Jornal de Alagoas*, demonstravam para o autor a existência de um “sincretismo mais vasto, com a intromissão do elemento ameríndio (candomblés de *caboclo*)” (RAMOS, 2001, p. 118) (grifo do autor). Neste segundo grupo de reportagens é que temos as referências a jurema, em um de seus sentidos possíveis, tratando-se aqui da árvore e da bebida feita a partir de sua tronqueira, bem como ao catimbó, trazendo a matéria uma descrição das cerimônias rituais.

Na própria chamada da já citada reportagem de Pedro Almeida, que ocupa mais de três páginas de transcrição no livro de Ramos, temos a menção a jurema: “Nos domínios da bruxaria – As cantilenas ‘salvadoras’ – Uma reencarnação no pé de jurema! – A função – A invocação dos mestres (...)”. O texto fala do Catimbó no litoral alagoano e paraibano, descreve como se davam as sessões, traz trechos de toadas que eram cantadas e menciona inclusive a formação de caravanas que partiam de Maceió com destino ao sítio do Acais, na Paraíba, como se pode ver abaixo:

O catimbó, em nosso litoral, apesar da ação moralizadora dos poderes competentes sempre exerceu, em todos os tempos, uma influência preponderante, meio a credence popular (...).

Os *mestres de mesa*, são ouvidos atentamente e os seus conselhos têm o condão de impressionar os espíritos menos precavidos e até mesmo, pessoas de mediana ilustração (...).

Se os catimbozeiros contam com muitos “adoradores”, têm entretanto, contra si a ojeriza da polícia e a observação dos que traindo a expectativa *do mestre ou da mestra*, de volta aos penates, pegam da pena e levam para as colunas dos jornais, as suas exóticas diabruras.

(...) Já vai para longos meses que desta cidade, partiam, com destino ao *Acaís, uma luzida caravana de moços*, que, a convite de um colega, iam presenciar, a extirpação, por meio de rezas, de um ‘bolo’ que este trazia no estômago, e que, segundo a crendice do doente, era um sapo que uma dessas Circes baratas, por questões de ciúme e a ‘força’ da conhecida Chaica Tanajura, de Barreiras, lhe dera a engulir, quando se achava aferrado em profundo sono. (...) Feita a sessão foi posta uma mesa no centro da sala, vendo-se, sobre esta, simetricamente dispostos, inúmeros punhados de areia da praia, tendo ainda, no vértice, um caroço de milho espetado num alfinete, símbolo do galo romanisco, ardente, também, nos ângulos móveis, quatro velas descomunais.

No tamborete, foi sentado o ‘cliente’ que, de mãos sobre os joelhos, ficara numa imobilidade de estátua. Fazia pena vê-lo, assim cabisbaixo, acreditando nos efeitos daquele embuste de encenação diabólica.

*Correm a jurema. Um copo passou de boca em boca e começou a sessão, o alarido.*

Baforadas de cachimbos miasmáticos, fendiam o ar. Danças selvagens foram revividas naquele ambiente infernal. Gritos, imprecções para depois caírem em profundo silêncio, esperando — diziam eles — pelo resultado dos rogos aos mestres desaparecidos: Esperidião, João Mumbemba, Joaquim Barbosa, Pé de Chita, e outras entidades, além do índio Manoel Domingos, da Bahia da Traição — no sentido de fazer com que o moço expelisse o “bolo” que dizia trazer no estômago.

Tal porém não aconteceu.

Os catimbozeiros sisudos com o insucesso conjecturavam a meia voz, quase imperceptivelmente, quando uma moçoila de cabelos desgrenhados, exaltada, obtemperou:

— *“Minha madrinha, o moço não botou o imbruío, devido àquele sujeito que está sentado em riba do mestre”.*

E, apontou o Graciliano, companheiro de viagem do doente, que não tendo dado a maior importância aos macumbeiros e à sua sessão, *foi descansar da penosa viagem, sobre os primeiros galhos de frondoso pé de jurema* que, de grossos que eram, já haviam desaparecido os espinhos, apesar de planta leguminosa, cujas virentes raízes fincavam-se no quintal da casa da *endemoniada feiticeira*.

Esta, indignada, correu ao quintal, sempre acompanhada de um proselitismo torpe e desenfreado e, acercando-se do Graciliano disse-lhe em tom intempestivo:

— "Meu sinhô, pru seu caso, não pude curar o meu "afiado". — Continuou:  
— "*Saia de riba do mestre*".

— Qual mestre, minha senhora? — retorquiu o Graciliano.

— "*Do mestre Ispéridião, que morreu mas ficou "encarnado" nesse pé de Jurema!*"  
(...) (RAMOS, 2001, p. 119-121, grifo nosso)

A longa transcrição aqui feita da reportagem do jornalista alagoano se justifica pelas informações preciosas nela contidas sobre os primórdios do Catimbó/Jurema. Deixa claro o processo persecutório vivido pelos praticantes nos anos 30, o que não é uma novidade, e demonstra a força "preponderante" do Catimbó nos meios populares. Menciona os mestres, entidades principais do Catimbó, e o que é mais interessante, as mestras, entidades até hoje tão pouco tratadas na Jurema. Traz ainda uma importante informação para a Jurema, na Paraíba, particularmente para Alhandra<sup>13</sup>, tomada por grande

<sup>13</sup> Desde o início do século XX a imprensa trazia este tipo de matéria. O estilo "reportagem" ou ainda "jornalismo investigativo" surge em fins do XIX, início do século XX, sendo João do Rio um dos expoentes mais conhecidos desse estilo de matéria. Em outra oportunidade já tratamos disso, quando encontramos um conjunto de reportagens sobre os canjerês em Minas Gerais, datado de 1906. Para mais detalhes ver SAMPAIO, Dilaine S. Nas manchetes dos jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v. 5, n.1, p. 23-52, 2008.

parte dos juremeiros como o “berço da Jurema”<sup>14</sup>. Menciona a organização de várias “caravanas de moços” com destino ao Acais, conhecido hoje como sítio do Acais, local tido como sagrado para a Jurema, tendo sido inclusive tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico da Paraíba<sup>15</sup>. Percebe-se por este registro que no Acais havia pessoas capazes de “extirpar, por meio de rezas” algum tipo de magia maléfica, “forte”, feita por uma mulher supostamente conhecida nas terras alagoanas. Descreve em detalhes uma sessão de catimbó, realizada em Alhandra, no Acais, como se pode depreender. Na verdade trata-se de uma sessão de cura, que era um dos aspectos privilegiados dos ritos de catimbó, como já mostraram outros autores como Assunção

---

<sup>14</sup> Sabemos o quão complexa é a questão das origens no que se refere às religiões, como bem já discutiu Maria Laura Cavalcanti (1986) em um de seus textos relativos a Umbanda. Assim, não sem controvérsias, especialmente em relação aos estados vizinhos com forte tradição juremeira como Pernambuco, por exemplo, a Paraíba e, particularmente, Alhandra, é tomada pela maior parte dos juremeiros paraibanos como o “berço da Jurema”, conforme também já detectaram outros autores (SANTIAGO, 2013, p. 5). Contudo, como bem já ponderou Giovanni Boaes Gonçalves, essa questão de tomar Alhandra como o local de origem da Jurema parece mais uma construção posterior, um “mito”, um mito fundante, diríamos, que parece ter surgido a partir do estabelecimento da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAEP) em meados dos anos 60, tendo à frente Carlos Leal (GONÇALVES, 2014, p. 17), um nome imprescindível para a compreensão das religiões afro-brasileiras na Paraíba e, especialmente, para o que podemos denominar, a partir de fins dos anos 50, início dos anos 60, de “campo” religioso afro-paraibano.

<sup>15</sup> No dia 30 de setembro de 2009, depois de um longo processo de disputas que envolveu a luta de muitos anos da população juremeira da Paraíba, ocorreu o tombamento do Sítio do Acais. Em reunião na sede do IPHAEP em João Pessoa, por decisão unânime do Conselho daquela entidade, foi tombado o Sítio do Acais, o memorial de Zezinho do Acais, a capela de São João Batista e o túmulo do Mestre Flósculo (Notícia postada por FCP-UMCANJU, 06/02/2010. Disponível em: < <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/search?updated-min=2010-01-01T00:00:00-08:00&updatedmax=2011-01-01T00:00:00-08:00&max-results=4>>. Acesso em 24 out. 2013. O tombamento desse espaço traz uma profunda significação simbólica para as comunidades juremeiras da Paraíba. Sobre o tombamento do Acais ver GUIMARÃES, 2012, p. 208-209.

(2010) e Salles (2010). O que chama a atenção é o caráter de sacralidade imputado a árvore sagrada, a “jurema sagrada”, pois a razão do insucesso da cura é atribuída ao fato do acompanhante do doente ter se acomodado abaixo do “frondoso pé de jurema”, onde estava Mestre Isperidião. Conforme já colocou Salles, de modo acidental, Ramos termina fazendo o primeiro registro das “cidades da jurema”<sup>16</sup> (SALLES, 2010, p. 25), como a de Mestre Isperidião, dentre outras que temos no Acais. Tudo indica que a “endemoniada feiticeira” a que se refere o repórter Pedro Almeida é a famosa Maria do Acais<sup>17</sup>, a grande referência da Jurema de Alhandra até hoje. Artur Ramos,

---

<sup>16</sup> Com relação as cidades da jurema, uma primeira observação importante é que elas também não possuem um sentido unívoco. Podem significar cidades físicas, onde se encontram as juremas plantadas dos mestres, uma vez que cada mestre possui sua cidade, ou as cidades míticas, local onde moram os mestres da jurema, que seriam as cidades encantadas, termo inclusive mais apropriado. Entre os juremeiros é muito comum a afirmação de que as “sete cidades” – este é o número de cidades – encantadas da Jurema estão na Paraíba, ou no mínimo duas, “sob” Alhandra e “sob” Tambaba, uma das famosas praias do município do Conde, localizada no litoral sul, uma região turística e bastante conhecida no estado. Câmara Cascudo que irá, ainda nos anos 50, descrever essas cidades no âmbito dos “reinos”, como mostraremos mais adiante. Não há consenso, desde o tempo do estudioso potiguar, das nomenclaturas das cidades.

<sup>17</sup> Maria do Acais é um nome central e fundamental para a memória afro-brasileira na Paraíba, especialmente do Catimbó e da Jurema. Por tudo que já foi coletado, sabe-se que não existe uma única Maria do Acais, de modo que entre os juremeiros, até hoje, se menciona “a primeira”, a “segunda” e até uma terceira. Sua fama ultrapassava a Paraíba, como temos notícias nestes registros “involuntários” de Artur Ramos, passando por Gonçalves Fernandes, como veremos mais a frente, dentre outros autores que remetem a ela. Como demonstra a reportagem transcrita por Artur Ramos, o que também será ratificado por Gonçalves Fernandes, vinham pessoas de vários estados para consultar com ela. Tinha fama de curar toda sorte de doenças mentais e físicas bem como fazer trabalhos de amor e negócios (FERNANDES, 1938, p. 85). Fernandes a descreve como uma “feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora” (Fernandes, 1938, p.86). Sandro Guimarães, que teve como locus de sua pesquisa a cidade de Alhandra explica de modo detalhado a sucessão de Marias e a relação delas com a propriedade do Acais, que vou sintetizar aqui. A “primeira Maria do Acais” seria Maria Gonçalves de

não faz exatamente uma análise das fontes que recolheu, pois a razão do uso daquelas fontes estava em mostrar que o “fetichismo afro-brasileiro” havia sofrido influência do catolicismo, do espiritismo, da mitologia ameríndia, que se faziam presentes nas “macumbas e nos candomblés”.

Outro autor que merece ser resgatado aqui é Jacques Raymundo, integrante da Academia Carioca de Letras, preocupado com questões filológicas e etnológicas, apresenta uma definição de Catimbó em *O negro brasileiro*, escrito em 1936. A obra é na verdade uma coletânea de textos vários publicados pelo autor em distintos lugares. Nesta obra inclui, como “errata” partes de *O elemento afronegro na língua portuguesa*, livro publicado anteriormente, em 1933 e premiado pela Academia Brasileira. É justamente nesta parte que traz sua definição de Catimbó no grupo das palavras “guinéu-sudanesas”:

prática de feitiçaria ou espiritismo grosseiro; bruxedo, sortilégio; o mesmo lugar em que se fazem as práticas. O emprego do vocábulo justificará uma origem iorubana, de *ohkàn-tí-igbó*, o espírito ou gênio que preside no terreiro, dominando-o ou fechando-o (*ohkàn*, espírito; *tí*, dominar, fechar; *igbó*, terreiro): *ocantibó*>*catimbó* (RAIMUNDO, 1936, p. 151, grifo do autor).

Como se pode notar, atribui ao termo *catimbó* uma origem iorubana, que remete o termo *catimbó* tanto para a “prática de feitiçaria” quanto para o lugar onde essas práticas seriam feitas. O esperado tom pejorativo aparece, associando o *Catimbó* à feitiçaria ou a um “baixo espiritismo”, aqui colocado como “espiritismo grosseiro”, que é na verdade uma análise típica do pensamento da época em relação ao negro. Vale ressaltar que não há nenhuma associação do *Catimbó* aos indígenas. Na abertura do livro

---

Barros, proprietária do Acais, que doou sua propriedade para a sobrinha Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, a conhecida como “segunda Maria do Acais”. A primeira Maria faleceu no início do século XX. Assim como a tia, a herdeira ficou também conhecida como “Maria do Acais” (GUIMARÃES, 2010, p. 63-64), e é a ela que fazem referência Artur Ramos (1934), como já vimos, Gonçalves Fernandes (1938) e Roger Bastide (1945), como veremos adiante.

presta homenagem a vários contemporâneos, com destaque para Gilberto Freire, a quem denomina como “filósofo, o cimentador magistral da sociologia brasileira” e Artur Ramos, como aquele que “sobreleva-se no interesse inteligente e honesto de revelar a genuína alma do negro”.

Dentre os autores pioneiros mais conhecidos na bibliografia afro-brasileira, não podemos deixar de trazer Edison Carneiro, posto que em *Religiões Negras*, que teve sua primeira edição também no ano de 1936, ao tratar da “magia fetichista”, particularmente do feitiço, mencionando a classificação de Nina Rodrigues, separando o “feitiço material e direto” do “feitiço indireto ou simbólico”, faz uma menção a jurema:

o feitiço direto, hoje praticamente abolido, não nos interessa particularmente aqui. Apenas há a notar, entre as espécies vegetais utilizadas pelos negros a *existência da jurema* (accacia jurema, Martius), ainda hoje frequentemente nos candomblés de caboclo, como prova o seguinte cântico, bastante conhecido na Bahia: Eu sou caboclinho. Eu só visto pena. Eu só vim em terra pra beber jurema... (CARNEIRO, 1981, p. 84-85, grifo nosso).

Posteriormente, recorre ao trabalho de Artur Ramos que ao examinar algumas “garrafadas” provenientes dos candomblés, não identificou nada tóxico, concluindo que os efeitos produzidos naqueles que bebiam eram do álcool e não da planta. Aparece ainda nos cânticos de despedida colhidos por Carneiro, nos Candomblés de Caboclo, o termo “Juremeia”, como um espaço, uma “cidade”, uma “aldeia” para onde retornariam os caboclos após sua descida na terra (CARNEIRO, 1981, p. 238).

Ainda nos anos 30, já no final da década, temos outro “médico antropólogo”, já citado, que deve ser destacado nos estudos acerca do Catimbó e da Jurema. Referimo-nos a Gonçalves Fernandes, pois em *Folclore Mágico do Nordeste* dedica-se bastante ao Catimbó, embora o foco de sua obra tenha sido os Xangôs de Recife. Traz informações importantíssimas, muitas delas inclusive reaparecerão em Bastide, pelo fato do segundo ter lido o primeiro. Apresenta definições de Catimbó, descreve os rituais, as famosas “mesas

de catimbó”; nos fala das entidades mestres, citando muitos que ainda hoje podemos ver incorporados nos terreiros; transcreve toadas, registra a repressão policial e traz nomes fundamentais na história do Catimbó na Paraíba, como o de Maria do Acais, aqui já mencionada e o de Joana Pé de Chita, dentre outros.

Para Fernandes os primórdios do Catimbó na Paraíba remetem ao século XVIII, mais precisamente a uma ordem régia de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde o rei mandava informar acerca de feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape “por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época” (FERNANDES, 1938, p. 7). Com relação às suas definições de Catimbó: “Catimbó (catimbó tanto é o próprio feitiço – o *ebó*, como o ato mágico, o ofício, a casa do catimbozeiro)” (FERNANDES, 1938, p. 9). Mais adiante afirma:

o complexo religioso do catimbó, associando elementos de cultos primitivos ao cristianismo, realizou (sic) essa degradação religiosa registrada por Artur Ramos, citando Ch. Letorneau: “o cristianismo degradou-se com a incorporação de todas as grosseiras manifestações das religiões primitivas: os fetiches, os ídolos, o culto aos antepassados, o dos genios, etc (FERNANDES, 1938, p. 91)

Gonçalves Fernandes, assim como Artur Ramos, também percebia o Catimbó como degradação e em mais de um momento em sua obra afirma que o negro não obteve sua continuidade religiosa na Paraíba, restando a ele apenas o “*ebó*”:

Castigado durante largo tempo de incompreensão e privações contínuas, pouco refeito pleos de sua raça, o negro perdeu a continuidade religiosa na Paraíba. De toda a sua riqueza simbólica, ficou a prática do *ebó*, hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos, tomando tão necessário era sentido, todo o campo que restava duma organização mística. Não houve fuga para o culto dos orixás (FERNANDES, 1938, p. 8).

Posteriormente, denomina como “eclectismo negro-ameríndio” o encontro das práticas religiosas indígenas e africanas, mostrando que este “eclectismo” é o responsável pela formação de uma “larga feitiçaria” na Paraíba, unindo-se posteriormente a “práticas e superstições” dos povos latinos e ao catolicismo. Talvez em virtude de seu olhar enquanto médico, deu grande atenção ao aspecto mágico-curativo do Catimbó, buscando trabalhar “o conceito da ação mágico-curativa e da enfermidade no primitivo” (FERNANDES, 1938, p. 169). Ao tratar dos processos mágicos-curativos, nos mostra o uso da jurema como um “alucinógeno” e entende os elementos vistos nos rituais como comuns ao pensamento mágico que para ele se assemelhavam ao do esquizofrênico e ao da criança (FERNANDES, 1938, p. 173). Consideramos este aspecto da obra de Fernandes um dos mais interessantes, pela riqueza da coleta de dados que faz, envolvendo: as “orações curativas e preventivas” (Cf. FERNANDES, 1938, p. 35-54), as denominações populares das doenças e de seus processos terapêuticos; dos chás e garrafadas; a listagem de tudo aquilo que era tido como “faz mal” (Cf. FERNANDES, 1938, p. 75-84), além de suas reflexões sobre as próprias definições de enfermidade no âmbito do Catimbó. Uma de suas conclusões era a de que o “espiritismo curador” de seu tempo não passava uma “pálida sobrevivência” das “práticas de magia-médica primitivas” (FERNANDES, 1938, p. 170). Conhecia bem as teorias de magia nas ciências sociais da época, fazendo referências a Frazer e Tylor com “a teoria associacionista da magia” e a Levy-Bruhl, como um autor que superou os anteriores com o conceito de mentalidade pré-lógica (FERNANDES, 1938, p. 176).

Entre os anos 40 e 50, destacamos Roger Bastide e o pouco que escreveu sobre o Catimbó e a Jurema. Em mais de uma obra do autor podemos encontrar menções, descrições e análise dessas religiões, embora sua dedicação maior tenha sido ao Candomblé. São elas: *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, de 1945; *Brasil: terra de contrastes*, que teve sua primeira edição publicada em francês em 1957 e *As religiões africanas no Brasil* que teve sua primeira edição publicada nos anos 60. O sociólogo francês esteve na Paraíba e em João Pessoa, chegando inclusive a fornecer números da

época, falando na existência de “400 catimbós dispersos ao redor de João Pessoa” (BASTIDE, 2004, p. 150), o que consideramos talvez um pouco exagerado, dada configuração atual do campo afro-paraibano. Porém, sua passagem não foi longa, de modo que a maioria dos dados que traz são frutos de sua leitura de Gonçalves Fernandes e Câmara Cascudo.

Em *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* na parte intitulada “Catimbó”, logo de saída o autor afirma que “o catimbó é de origem índia” (BASTIDE, 2004, p. 146) e mais adiante afirma que “o uso da jurema também é de origem índia” (BASTIDE, 2004, p. 147). Traz a descrição de uma “festa de jurema” realizada entre os indígenas, feita por Carlos Estevão de Oliveira, que na verdade é retirada da obra de Cascudo, para concluir que “o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do Nordeste” (BASTIDE, 2004, p. 148). Em *Brasil: terra de contrastes*, mostra a influência do espiritismo no culto da jurema: “o culto da jurema, todavia, misturou-se na população cabocla e do interior com o cultos dos santos e até com o espiritismo, originando o catimbó” (BASTIDE, s/d, p. 71).

Entre as reflexões de Bastide sobre o Catimbó destaca-se a preocupação dele em compreender qual a reação do negro escravizado diante de uma religião já organizada, no caso, pelos indígenas. Para o autor, o culto da jurema, mesmo que o negro a tenha adotado, como crente ou sacerdote, nada tem de africano (BASTIDE, [s. d.], p. 71) e a aceitação do negro ocorreu porque encontrou no Catimbó “a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências” (BASTIDE, 2004, p. 149). Todavia, considerava a mitologia do catimbó como “pobre e incipiente” diante da “rica e complexa” mitologia do candomblé. A razão da aparente “pobreza” mitológica do Catimbó, segundo Bastide, estava relacionada ou a “desintegração das tribos primitivas” no processo de colonização ou porque o Catimbó foi pensado “mais como magia do que como religião propriamente dita”. Admitia apenas a presença de “um esboço de mitologia” no

Catimbó (BASTIDE, 2004, p. 149). O que na verdade se percebe no olhar de Bastide para o Catimbó é um misto de temor, desânimo ou até mesmo decepção, pois embora olhasse para o Catimbó só o enxergava através ou em comparação com o candomblé. Ele chega a mostrar-se assustado, com medo das “catimbozeiras temíveis” do Recife. Praticamente lamenta o fato do Catimbó não possuir o “aspecto festivo do candomblé” nem “sua riqueza litúrgica, nem seu clima de alegria” bem como o fato de não encontrar “aquela decoração deslumbrante do barracão e dos pejis” (BASTIDE, 2004, p. 152). Num exercício imaginário, penso que Bastide mudaria seu olhar se pudesse ver o que são os ritos de Jurema atualmente, afinal a “espetacularização” do candomblé está também presente em muitos rituais de Jurema, que atualmente possui iniciação, quando se “faz a jurema” e recebe-se o “tombo da jurema”, bem como vários outros rituais de passagem que são feitos ao logo da vida de um juremeiro. Sentir-se-ia animado numa festa de pomba-gira na Jurema, em que o barracão é cuidadosamente decorado e a entidade é recebida por homens de terno e com champanhe em taças servidos na bandeja! A Jurema Sagrada, que traz elementos daquele Catimbó, mas de modo nenhum se restringe a ele, mostra-se completamente reinventada e podemos dizer que por um lado ela se “candomblecizou”, embora enfrente duras críticas dos babolorixás que trabalham somente com o candomblé, não possuindo casas mistas, onde há “o Orixá” e a “Jurema”, como se diz popularmente na Paraíba.

Muitos elementos importantes acerca do Catimbó aparecem em *Imagens do Nordeste místico*, com relação a entidades, a nomes importantes do campo afro-religioso paraibano, como de Maria do Acais, que aparece em uma das toadas que recolhe (BASTIDE, 2004, p. 154) e ainda alguma descrição acerca da feitura da bebida jurema, uma bebida “escura” que produzia “uma embriaguez particular, caracterizada por visões alucinatórias” (BASTIDE, [s. d.], p. 71). Mostra também a presença de uma corrente africana, a qual lamentou não poder ver do que se tratava exatamente, quando esteve em

João Pessoa<sup>18</sup>, embora traga uma toada de Pai Joaquim, uma entidade preto velho, a partir de Gonçalves Fernandes (BASTIDE, 2004 [1945], p. 158).

Na primeira metade da década de 50, não podemos deixar de mencionar René Ribeiro, com a publicação de *Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, obra fruto de seu trabalho de mestrado concluído ainda em fins dos anos 40 na Northwestern University. O seu foco, assim como ocorreu com Gonçalves Fernandes eram os Xangôs pernambucanos, contudo, faz também suas menções ao Catimbó, não somente nesta obra mas em outras obras. Ao tratar das práticas religiosas dos negros em Pernambuco, particularmente no Recife, mostra o que entendia como Catimbó:

Localizavam-se os individualistas mágicos por toda parte, preferindo a obscuridade por fora do caráter reprovável, para negros e brancos, de suas práticas. Sob essa forma parecem ter resistido as atividades religiosas do negro no Interior, quando muito estabelecendo-se ali centros modestos de influência sincrética chamados catimbó (RIBEIRO, 2014, p. 39).

Posteriormente, afirma que eram nos “centros de catimbó e de caboclos onde o sincretismo religioso” parecia ter se desenvolvido mais, fruto da transformação das antigas “casas de Angola”, mostrando que o processo em Recife era um tanto distinto do que no Rio de Janeiro denominariam “macumba”. Para Ribeiro, o Catimbó tratava-se da “fusão e reinterpretação dos elementos das religiões africanas, ameríndia e europeia”. Uma das distinções que aponta em relação às casas de Xangô, que para ele tratavam-se de “grupos de culto” mais estruturados, com “hierarquia”, “fiéis”, “rituais de iniciação” e “calendário religioso”, é que o Catimbó possuía uma “afiliação flutuante polarizada apenas em torno da figura de um sacerdote mágico-advinho” (RIBEIRO, 2014, p. 40).

---

<sup>18</sup> Como já bem apurou Maristela Andrade, o roteiro de Roger Bastide no nordeste, nos anos 40, é praticamente o feito por Mário de Andrade, quase 20 anos antes, de modo que perpassou as capitais dos estados nordestinos e também algumas cidades do interior, essas em menor número (Andrade, 2009, p.17).

Nos anos 60 o termo *catimbó* continuou aparecendo nos manuais de folclore, caminho iniciado, ao que parece, por Câmara Cascudo, que está entre aqueles considerados “folcloristas”. Renato Almeida em *Manual de Coleta Folclórica*, de 1965, define também o termo *catimbó*. Sua definição é repetida por outro folclorista, Hernani de Carvalho em *No mundo maravilhoso do folclore*:

Catimbó, também chamado de *catimbau*, é uma prática de feitiçaria no Nordeste, consistindo num rito presidido por um mestre, cujo trabalho para curar, ajudar ou atrapalhar se chama *fumaça*, quando é para o bem se diz para as direitas e quando para o mal se diz para as esquerdas. O ritual é variável e a base é a possessão. Mestres invisíveis, almas de mestres falecidos, se acostam no mestre da mesa (mesa é a sessão do Catimbó) ou em outro qualquer crente, como baixam os espíritos. E se conhece o mestre que se acostou pela *linha*, que é o seu canto. Cada mestre tem a sua linha. O *catimbôzeiro* (sic) ou mestre inicia o canto, mas quando mestre, dono da linha, se acosta, então é ele quem prossegue na cantoria algumas linhas de grande beleza. Pode haver também mestras, mas é preferível que só sejam depois da menopausa, porque o mestruo lhes tira a força. Acostado um mestre éle dá receitas e faz prescrição seja para curar, seja para resolver situações, seja para prejudicar inimigos do suplicante. O mestre fuma sempre um cachimbo, no qual usa fumo com incenso ou substância aromática, talvez estupefaciente, fumando-o ao contrário, isto é, pondo na boca o fumilho e expelindo a fumaça pelo cabo. Com a fumaça defuma os assistentes. Uma das principais funções do Catimbó é fechar o corpo de um indivíduo, isto é, torná-lo imune a qualquer mal, seja bala, facada, seja dentada de bicho venenoso, seja correnteza, seja mau olhado, o que é feito mediante um cerimonial interessante (ALMEIDA, 1965, p. 71, apud CARVALHO, 1966, p. 75).

Essa passagem é muito rica, pois traz não somente uma definição de Catimbó, como descreve a prática ritual, com elementos que podemos presenciar até hoje nos rituais de Jurema. Os trabalhos de fumaça, as entidades mestres e mestras, o reconhecimento delas pelo canto, a questão da cura, do uso do cachimbo e o modo de fumá-lo ao contrário, o processo de

defumação e o fechamento de corpo. Bastante interessante é a observação em relação à questão de gênero que faz o autor, mostrando a menstruação como interdito, como fonte de fraqueza.

## 2. MARIO DE ANDRADE: UM MODERNISTA NO MEIO DOS CATIMBÓS

Mario Raul de Moraes Andrade (1893-1945) é um intelectual que dificilmente caberá numa caracterização fechada. Foi um homem de múltiplas faces, polissêmico, como bem colocou em sua auto-definição: “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta” (BOTELHO, 2012, p. 9; FONSECA, 2013, p. 14). Diferente de muitos de seus colegas intelectuais, como Oswald de Andrade, por exemplo, Mario de Andrade era proveniente de uma família humilde, não herdou um patrimônio significativo nem fez o tradicional curso de direito, como os “bem-nascidos” faziam em seu tempo. Diplomou-se pelo Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, onde permaneceu dando aulas até o fim de sua vida, dentre as várias outras atividades intelectuais as quais se dedicou. Seu autodidatismo o levou a uma atuação plural: como literário, atuando em vários estilos como poesia, romance, contos e crônicas; como músico, colecionador de arte erudita e popular<sup>19</sup>; como estudioso do que se denominava “folclore”; como etnógrafo e historiador (BOTELHO, 2012, p. 11-12; 28). Assim, sua presença em meio aos catimbós nordestinos é parte desta multifacetada trajetória intelectual de Mario de Andrade.

A obra de Mario de Andrade que interessa aos fins deste trabalho é *Música de Feitiçaria no Brasil*. Oneyda Alvarenga, que ficou com a atribuição de preparar a obra após a morte de Andrade, em sua introdução, nos traz informações importantes sobre seu contexto e constituição. *Música de Feitiçaria no Brasil*, fruto de viagens feitas entre dezembro de 1928 e março

---

<sup>19</sup> A coleção de Mario de Andrade se encontra no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) e juntamente de sua biblioteca e arquivo foi declarada patrimônio nacional pelo IPHAN em 1995 (BOTELHO, 2012, p. 29).

de 1929 ao nordeste brasileiro<sup>20</sup>, é na verdade o título de uma conferência do autor, escrita para a Associação Brasileira de Música, lida publicamente por duas vezes. A primeira vez em outubro de 1933, na Escola Nacional de Música do Rio de Janeiro e posteriormente no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. Embora o trabalho não apareça inicialmente no conjunto das “Obras Completas” organizado pelo nosso modernista, apesar de Alvarenga aventar a possibilidade de sua inclusão em seus “misteriosos ‘Estudos sobre o Negro’”<sup>21</sup>, pondera que certamente Andrade não tinha intenções de abandoná-lo<sup>22</sup>. Era objetivo do autor, como demonstra Oneyda Alvarenga, aprofundar o estudo sobre a música de feitiçaria no Brasil no ano de 1945. Deixou inclusive o “projeto de monografia” com suas etapas sumariamente descritas, o que infelizmente não teve tempo de fazer. Todo o material coletado sobre o assunto conduziu Mario de Andrade a outro projeto,

---

<sup>20</sup> Tais viagens se deram no âmbito da famosa Missão de Pesquisas Folclóricas, projeto encabeçado por Mário de Andrade quando esteve à frente do Departamento Municipal de Cultura do Estado de São Paulo. A Missão foi chefiada por Luiz Saia e tinha como objetivo coletar um grande material etnográfico relacionado ao folclore musical. Este material chegou até nós graças a organização e sistematização de Oneyda Alvarenga, que entre os anos de 1945 e 1956, dedicou-se a esta atividade, iniciando sua publicação (CARLINI, 1993, p. 7). Atualmente grande parte do acervo da Missão está disponível em: <http://ww2.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/>. A obra de Álvaro Carlini, *Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão (1938)* é outra referência importante para os interessados no acervo da Missão.

<sup>21</sup> A edição com a qual trabalhamos, a 2ª edição, corresponde ao volume XIII das “Obras Completas”, que veio substituir o *Aspectos do Folclore Brasileiro*, inicialmente programado por Mário de Andrade. A sugestão desta substituição veio de Oneyda Alvarenga, musicóloga a quem Andrade atribuiu a guarda e o estudo de sua documentação folclórica.

<sup>22</sup> Sua conclusão é baseada em notas do próprio autor datadas de 1944, quando iria submeter-se a uma cirurgia e mostrou-se chateado pelo que ainda restava fazer em seus inéditos. Quanto a *Música de Feitiçaria no Brasil*, afirmou que poderia ser publicada do modo que estava, mas como “conferência literária” uma vez que o trabalho finalizado seria muito mais “sério e científico” (ALVARENGA, 1983, p. 11).

intitulado “O Dioscurismo no Brasil<sup>23</sup>”, o qual se dividiria em três partes, apresentadas em forma de tópicos. Na última trataria do “Dioscurismo na Feitiçaria Negra”, de modo que São Cosme e São Damião aparecem entre parênteses e em seguida, aparece a referência ao nome de Nina Rodrigues, Artur Ramos e Nóbrega da Cunha. Também nesta última parte<sup>24</sup> trataria do “Dioscurismo no Catimbó”, aparecendo entre parênteses “3 Meninas do Rio Verde” (ALVARENGA, 1983, p. 12-13). Tal projeto demonstra o interesse alargado de Mario de Andrade com relação à religião, não exatamente em seus moldes mais institucionalizados, mas em seu aspecto mítico, como é evidente em suas intenções no estudo do “dioscurismo”, bem como nesta relação que o fascinava, entre a música e a religião. Na verdade o modernista chegou a magia em virtude da música pois considerava-a “parceira instintiva, imediata e necessária, tanto das práticas da alta magia das civilizações espirituais, como da baixa feitiçaria das civilizações naturais” (ANDRADE, 1983, p. 23).

No que se refere à constituição da obra *Música de Feitiçaria no Brasil* vale também alguns esclarecimentos, dados de modo cuidadoso por Oneyda Alvarenga em sua introdução. O livro possui 5 capítulos. O primeiro é a

---

<sup>23</sup> Termo relativo à Dioscorus, deuses gêmeos do panteão grego. Assim “Dioscurismo” seria o estudo dos deuses gêmeos e no caso de Mário de Andrade, o estudo de deuses ou divindades gêmeas nas várias manifestações religiosas brasileiras.

<sup>24</sup> Cada parte do projeto estava subdividida em duas outras. Vale mencionarmos as duas primeiras partes: na primeira, a partir de Haggerty Krappe, haveria a “exposição sintética do Dioscurismo” e trataria do “dioscurismo ameríndio”, fazendo neste momento menção a Macunaíma. Na segunda parte trataria dos “aspectos especiais do Dioscurismo” e do “Dioscurismo luso-brasileiro”, quando faz menção a Santo Antônio (ALVARENGA, 1983, p. 12-13). Na parte final do livro, dedicada a “Notas e referências bibliográficas para estudo da feitiçaria brasileira” explica que o seu interesse pela questão dos deuses gêmeos se dá a partir do obra de Krappe, que a ele interessa em seu aspecto realista “que põe como base da criação do mito dos deuses gêmeos o espanto, e a recusa do real de uma mentalidade primitiva diante do fato de uma mulher dar à luz dois sêres ou três em vês de um” (ANDRADE, 1983, p. 129).

conferência propriamente dita. O segundo é dedicado à transcrição das “melodias de Catimbó”, que são separadas em dois grupos. O primeiro grupo, com trinta melodias coletadas em Natal, no Rio Grande do Norte. O segundo, com quatorze melodias, coletadas nos estados da Paraíba e Pernambuco. Vale frisar que todas as músicas estão acompanhadas de sua partitura. O terceiro capítulo traz as melodias avulsas relativas a Pajelança e a Macumba, bem menor, com apenas 5 músicas. O capítulo quatro é a parte “documental”. Uma das mais interessantes da obra, traz praticamente uma pequena biografia das entidades mestras e mestres do catimbó, algumas informações gerais valiosas sobre os catimbós de Natal e ainda orações diversas. Finalmente, o último capítulo contém as “notas e referências bibliográficas para o estudo da feitiçaria brasileira” de título homônimo. Embora sejam notas e por isso possuem um caráter ligeiramente dispersivo que nos traz certa sensação de incompletude, estão até bem ordenadas e trazem informações importantíssimas e algumas até bastante consistentes.

Mario de Andrade não apenas coletou dados acerca do folclore nordestino, fez muito mais do que isso. Fez trabalho de campo, observação participante ou “participação observante”, enfim, fez uma verdadeira etnografia dos Catimbós. Ele experienciou o Catimbó ou, em outras palavras, podemos dizer que teve uma “experiência religiosa”, afinal teve seu corpo fechado por dois catimbozeiros de Natal, o que pode ser confirmado tanto em seus escritos (ANDRADE, 1983, p. 32;) como nos de Câmara Cascudo, que hospedava Andrade em terras potiguares (CASCUDO, 1978, p. 15). O modernista, admitindo a impossibilidade de descrever todo o processo que passou, adjetivou tal experiência de muitas formas: “cerimônia disparatada, mescla de sinceridade e charlatanice, ridícula, religiosa, cômica, dramática, enervante, repugnante, comoventíssima, tudo misturado”. Mas logo em seguida resume tudo isso num curtíssimo período: “É poética”. E, embora tenha sido “repugnante” um dos adjetivos, afirmou: “o repugnante não insiste em minha recordação, me sinto apenas tomado de lirismo ante aqueles cantos e mais cantos incessantes ouvidos do natural” (ANDRADE, 1983, p. 32-33). Poética também vai ser em muitos momentos a leitura

de Mário de Andrade sobre os Catimbós, especialmente em relação ao seu aspecto musical, que era o foco de seu olhar:

A música nas feitiçarias e atos mágicos não é apenas empregada como processo de agradar a divindade: é usada como um elemento do homem entrar em contato com a divindade (...). E mais do que isso, é considerada como uma entidade generosa, litúrgica, que tem a função eucarística de pôr o indivíduo em êxtasis (sic), comungando o deus. Ora se a gente consegue raciocinar, não com a nossa mentalidade, mas com a mentalidade primitiva tal como concebeu Lévy-Bruhl, repara que essa concepção primária da música é perfeitamente conseqüente (sic), coerente. A música é um força oculta, incompreensível por si mesma. Ela não toca de forma alguma a nossa compreensão intelectual, como fazem o gesto, a linha, a palavra e o volume das outras artes (ANDRADE, 1983, p. 44).

O olhar de Mário de Andrade para o Catimbó nordestino era o de alguém pronto a compreender o “desafio brasileiro”. Para ele o Catimbó era uma das expressões de nossa nacionalidade, sendo a “influência negra” vista como “diminuta” (ANDRADE, 1983, p. 52). Distinguia claramente o Candomblé, Macumba, Xangô como cultos de “direta origem africana” e o Catimbó como “nordestino”. Nos primeiros era possível “recolher música orinalíssima [originalíssima] como caráter, que, sem ser legitimamente africana, fuge bastante das nossas constâncias melódicas populares”. Considerava que o Catimbó nordestino oferecia “numerosos cantos” de “notável originalidade de caráter”, sem que fosse “possível atribuir a qualquer tradição ameríndia, base de inspiração desse culto, essa originalidade musical” (ANDRADE, 1980, p. 192). Embora seu foco fosse a dimensão musical, buscou contornos para definir o Catimbó no âmbito das demais religiões afro-brasileiras, que para ele tratava-se de “feitiçaria”. Para Andrade, o que unificava a “pajelança, a linha de mesa, o candomblé de caboclo, e o catimbó”, eram “as práticas de baixo espiritismo, usadas por todas essas feitiçarias”. Considerava que não eram provenientes todas elas de uma “tradição mais profunda e antiga, como o candomblé do culto iorubano, muito embora conservem traços

fortes de tradição ameríndia, haviam necessariamente de sofrer a influência europeia (...). O Catimbó, que conhecia “mais intimamente”, definiu assim:

ainda não é um culto definitivado (sic) no seu organismo, e dificilmente agora poderá ser, com todas as perseguições e influência que sofre. Não é idólatra, no que se distingue profundamente da feitiçaria afro-brasileira que tem seus ídolos de barro ou de pau e abusa do fetiche. A própria “princesa”, um simples prato-fundo de pó-de-pedra nos catimbós mais pobres, parece mais ter a função de ara, de soco vazio onde possa descer o deus ignoto, pois que jamais os catimbozeiros sabem qual o deus que descerá dos reinos encantados do espaço. (...) Por outro lado, ele se distingue bastante da religiosidade ameríndia por ser francamente politeísta, quando mais provavelmente a crença guaraníca era monoteísta (...) (ANDRADE, 1983, p. 31).

Esta passagem é interessante por registrar objetos rituais, como a “princesa”, até hoje presente na Jurema, por trazer a questão que foi tão discutida na bibliografia afro-brasileira desde Nina Rodrigues, que é a do politeísmo versus monoteísmo, no âmbito do Catimbó e por mostrar uma percepção que parece ser comum entre os autores pioneiros que é a da não estruturação do Catimbó como culto “definitivado”, nas palavras de Andrade.

Embora nosso modernista não tenha conseguido escapar das marcas de seu tempo – tendo recebido influências evidentes de Nina Rodrigues e Artur Ramos – e tenha apresentado em diversos momentos do seu texto aqueles tons pejorativos, desqualificadores não só do Catimbó mas das outras religiões afro-brasileiras, que mais aparecem homogeneizadas sob o termo “feitiçaria”, sua obra é de um valor histórico fundamental para a compreensão do Catimbó/Jurema no nordeste brasileiro, pelas descrições rituais que faz, pelo material que recolhe, pelo registro daquilo que era tido por muitos outros intelectuais de seu tempo como não digno de ser registrado.

### 3. O FOLCLORISTA POTIGUAR E O CATIMBÓ/JUREMA: UMA ANÁLISE NO ÂMBITO DA OBRA DE CÂMARA CASCU DO

Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), é um dos grandes nomes dos estudos acerca da cultura e da religiosidade popular brasileira, em especial a nordestina. Sem entrar na polêmica questão dos rótulos de modernista ou regionalista-tradicionalista<sup>25</sup> que acompanharam a trajetória do intelectual potiguar, entendemos, acompanhando Roberto Motta, que “Cascudo é, em primeiro lugar, etnógrafo, isto é, observador de grande exatidão. Emprega o método da *observação participante*, indo a sessões e tomando parte na circulação da aguardente” (MOTTA, 2006, p. 182). Constrói um “saber de experiência feito”, vai muito além da presença em algumas cerimônias”. Para Motta, “além de etnógrafo, é antropólogo no sentido profundo da palavra, implicando a superação da simples verificação pela construção ou adoção de uma teoria que explique e generalize” (MOTTA, 2006, p. 182).

Dentre as suas dezenas de livros, para o estudo do Catimbó interessam particularmente dois: o *Dicionário sobre o folclore brasileiro*, onde apresenta verbetes importantes que se relacionam ao Catimbó e a Jurema e *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*.

Em seu *Dicionário*, que tem a primeira edição publicada em 1954, apresenta uma longa definição para o verbete catimbó, que como declara ao final, é fruto de observação pessoal realizada durante vinte anos para a escrita de *Meleagro*. Pelo valor histórico de suas definições vale transcrever as partes principais:

---

<sup>25</sup> Um excelente trabalho que discute a questão é o de Francisco Firmino Sales Neto, intitulado *Palavras que silenciam: Câmara Cascudo e o regionalismo-tradicionista nordestino*. Nele o autor mostra o rótulo de modernista como uma construção ao passo que o de regionalista ficou silenciado. O mais interessante também é a demonstração de que os movimentos modernista e regional-tradicionista conviveram concomitantemente em Natal, sem “muitos desacordos e/ou enfrentamentos” (SALES NETO, 2008, p. 24).

Feitiço, coisa-feita, bruxedo, muamba, canjerê e também o conjunto de regras e cerimônias a que se obedece durante a feitura do encanto. Reunião de pessoas, presidida pelo “mestre”, procedendo à prática do catimbó, baixo-espiritismo, medicamentoso, conselhos de bem viver, uso de amuletos, orações, remédios, dietas e feitiços para afastar forças inimigas ou provocar a correspondência amorosa ou simplesmente sexual. Catimbó quer dizer cachimbo, usado pelo mestre. O catimbó não é religião. Não tem ritos maiores, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano, sergipano ou alagoano, ou a macumba carioca. Com breve liturgia o mestre defuma os assistentes com o fumo do seu cachimbo e recebe o espírito de um mestre defunto, mestre Carlos, Xaramundi, Pinavarucu, Faustina, Anabar, indígenas, negros feiticeiros como Pai Joaquim, bons e maus. Todos *acostam*, receitam e aconselham. Cada um deles é precedido pelo canto da *linha*, melodia privativa que anuncia a vinda do *mestre* ou da *mestra*. (...) Há naturalmente, a presença de elementos negros e ameríndios, nomes de tuxauas e de orixás, rezas católicas, num sincretismo inevitável e lógico. O catimbó é prestigioso nos arredores das grandes cidades, consultório infalível para pobres e ricos, embora sem a espetaculosidade sonora do candomblé, da macumba e dos nagôs nordestinos. O catimbó aproxima-se velozmente do baixo-espiritismo, perdendo a ciência dos remédios vegetais e a técnica de São Cipriano e da bruxa de Évora. Representa, como nenhuma outra entidade, o elemento da bruxaria europeia, da magia branca, clássica, vinda da Europa, herdeira dos bruxos que o Santo Ofício queimou e sacudiu as cinzas do mar. O mestre é uma sobrevivência do feiticeiro europeu e não um colega do babalorixá, babalaô ou pai-de-terreiro banto ou sudanês. Catimbó não é sinônimo de candomblé, macumba, xangô, grupo de Umbanda, casa de mina, tambor de crioulo, etc. É uma presença da velha feitiçaria, deturpada, diluída, misturada, bastarda, mas reconhecível e perfeitamente identificável (...). (CASCUDO, 1988, p. 206, grifo do autor).

Diferente de Mario de Andrade, Cascudo é mais taxativo com relação a origem do Catimbó, pois embora admita a presença de elementos africanos e indígenas, em virtude de um “sincretismo inevitável”, considera o Catimbó como fruto da “magia branca, clássica, vinda da Europa”. O tom é ácido e também pejorativo, com a ideia de deturpação, degeneração, tão

comum aos olhares pioneiros para as coisas nossas, seja no âmbito da religião ou da cultura. O Catimbó seria assim a “presença da velha feitiçaria, deturpada, diluída, misturada, bastarda” mas que mesmo assim era possível reconhecer. O estatuto de religião não é dado ao Catimbó, considerado sem “ritos maiores”, como o candomblé de outras regiões do nordeste ou ainda a macumba carioca, o que surpreende, pois outros autores pioneiros como Nina Rodrigues e Artur Ramos, por exemplo, não colocavam num mesmo patamar de “complexidade” ritual o candomblé baiano e a macumba carioca. A presença de “pobres e ricos” é destacada devido à presença forte da dimensão da cura no Catimbó, servindo de “consultório infalível. Essa é outra questão que aparece desde Nina Rodrigues, e antes de Nina nos clássicos da literatura brasileira como Manuel Antônio de Almeida, Joaquim Manuel Macedo e ainda Machado de Assis em fins do século XIX, conforme já lembrado por Maggie (2006, p. 17). Embora as religiões afro-brasileiras sempre tenham sofrido com o estigma de marginalidade e do atraso, seus trabalhos de “socorro” dos males da alma e do corpo nunca foram exclusivos para as baixas camadas da população. As classes mais abastadas tomavam refúgio nos terreiros, de forma velada e escondida.

A definição que apresenta de jurema é mais sucinta, embora de grande importância na medida em que deixa claro o amplo uso da jurema nas diferentes religiões afro-brasileiras e não só no Catimbó, o que pode ser corroborado pela menção da jurema como planta ou bebida em meio aos “candomblés” dito assim genérico, ou “candomblés negros” ou de “caboclos” também nos trabalhos de Rodrigues (2008, p. 224) e Ramos (2001, p. 165):

Arvores da família das leguminosas (*Acacia jurema*, Mart), a comum ou jurema-branca, e (*Mimosa nigra*, Hub), a jurema-preta. Os pajés, sacerdotes tupis, faziam uma bebida da jurema-branca, que passava por dar sonhos afrodisíacos. Era bebida sagrada, servida em reuniões especiais (...). Das raízes e rasps dos galhos, os feiticeiros, babalorixás pernambucanos, os mestres do catimbó, os pais-de-terreiro dos candomblés de caboclo da Bahia fazem uso abundante. Até o séc. XIX, *beber jurema* era sinônimo de feitiçaria ou prática

de magia. A reunião se dizia nos documentos oficiais, *adjunto da jurema*. (...). (CASCUDO, 1988, p. 419).

Traz ainda na sequência deste mesmo verbete o relato do óbito de um índio, registrado em Natal, ainda em 1758, que se encontrava aprisionado pelo o que havia feito contra os índios de Mopibu que por sua vez fizeram “Adjunto de Jurema”, tido como supersticioso. Apresenta ainda no dicionário a definição de Juremal, junto ao verbete reino, onde descreve as cidades e os reinos do Catimbó, que coloca como o “mundo do além’ nos catimbós do Nordeste” (CASCUDO, 1988, p. 668). Outros verbetes relacionados são apresentados como feitiçaria, medicina popular, mestre, umbanda (verbeta este que por sinal ocupa mais de duas páginas), candomblé, que diferentemente, não ocupa meia coluna, dentre outros verbetes importantes.

Já a obra *Meleagro* (1978) pode ser considerada o primeiro estudo mais completo acerca do Catimbó, na medida em que trata-se de um livro e não de breves menções ou capítulo e, além disso, o primeiro de caráter mais geral, buscando uma caracterização ampla do Catimbó, diferente de Andrade, por exemplo, que estava focado no aspecto da música. No prefácio feito para a edição dos anos 70, Cascudo nos revela que suas pesquisas eram fruto de mais de vinte anos de trabalho de campo, daí a sua “familiaridade com os “Mestres”. Pelo longo tempo de pesquisa, o autor pôde oferecer um estudo mais detalhado do Catimbó, trazendo uma discussão acerca da definição, do nome e da “função” do Catimbó. Traz várias informações sobre os instrumentos e as músicas. Traz o aspecto ritual mostrando como eram as “mesas”, as “sessões” e uma descrição interessantíssima sobre o transe e a possessão, afirmando, por exemplo, que “no Catimbó não se diz que um ‘mestre do Além’ se materializou ou se incorporou. Diz-se ‘acostou’ e ‘desacostou” (CASCUDO, 1978, p. 47). Utiliza o termo “atuação” até hoje presente também na Jurema Sagrada para definir o “acostamento” do mestre. Nos conta ainda que nunca assistiu “no Catimbó às manifestações do ‘acostamento’ com a dramaticidade dos Candomblés baianos ou das Macumbas do Rio de Janeiro” (CASCUDO, 1978, p. 48). Como em sua

leitura o Catimbó não era religião, era “um consultório tendendo, cada vez mais para a simplificação ritual” (CASCUDO, 1978, p. 87), deu bastante atenção ao que denominou “flora medicinal do Catimbó”, trazendo os banhos, os remédios usados, as “fumigações”, fornecendo inclusive um “catálogo dos ervanários” contendo mais de 40 plantas e ervas que eram objeto das conhecidas garrafadas, até hoje usadas (Cf. CASCUDO, 1978, p. 93-118). Mostra o papel da saliva, do hálito, dos sopros, do ar, do sangue, das defumações na produção dos remédios, nos processos de cura e defesa do “mau olhado”. Não ficaram de fora as “orações fortes”, pois segundo Cascudo não havia Catimbó sem “oração forte” (CASCUDO, 1978, p. 147). Transcreve quatorze orações, seguidas de comentários sobre e já ao fim do livro nos fornece algumas biografias dos principais mestres.

Esta obra de Cascudo é fundamental para a compreensão do Catimbó, embora não se revele como um trabalho que possua uma perspectiva teórica clara que o conduza. É um trabalho de certa maneira autônomo, embora traga inúmeras referências nacionais e internacionais sobre as religiões afro-brasileiras, sobre magia, uma vez que nosso “antropólogo-folclorista” era um grande erudito. Trata-se de um trabalho vivo, em alguns aspectos detalhado, que traz o sabor de alguém que de fato estava imerso no campo. Por outro lado, assim como muitos dos autores já analisados, traz um olhar típico de seu “espírito de época”, sendo muitas das vezes preconceituoso, hierarquizando a dimensão mágica e a dimensão religiosa, tratando seus sujeitos de pesquisa em tons pejorativos e seguindo o caminho também tão comum ao período, que é tomar o Catimbó em relação ou a partir do Candomblé e das demais religiões afro-brasileiras, o que no caso de Cascudo, como vimos, há nuances e diferenças em relação a outros autores pioneiros.

#### 4. FOLCLORE, FOLCLORISTAS E O CATIMBÓ: ALGUMAS OBSERVAÇÕES

Os estudos sobre o folclore e os modos de sua presença na constituição das ciências sociais brasileiras são inúmeros. Dentre eles, destacamos Durval Muniz, que possui vários trabalhos (Cf. MUNIZ, 2011, 2008a, 2008b) buscando demonstrar como se deu a “fabricação do folclore” (Cf. MUNIZ, 2013), da cultura popular e particularmente da cultura nordestina. As reflexões sobre o folclore são importantes aqui na medida em que muitos registros e um dos primeiros estudos mais consistentes sobre o Catimbó se deram por “folcloristas”. Assim vale fazermos algumas considerações que podem contribuir na elucidação do interesse dos folcloristas pelo Catimbó.

Segundo Muniz de Albuquerque, a ideia de uma “região Nordeste” surgiu a partir das elites intelectuais e políticas ligadas por laços econômicos, culturais, políticos e até mesmo familiares, à cidade de Recife. Nesse contexto destacam-se aquelas provenientes da Paraíba, do Rio Grande do Norte, do Ceará e, em menores proporções, as de Alagoas. Para o autor, Sergipe, Bahia, Piauí e Maranhão aderem tardiamente a esta identidade regional nordestina, apesar de nesses estados encontrarem-se desde o princípio os “simpatizantes da causa regionalista nordestina” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 124). Neste contexto da construção da identidade nordestina, o estudo do folclore possui um papel fundamental.

Agora, é importante ressaltarmos que se esta afirmação é mais fácil de ser feita, ou seja, da relação direta e inegável entre a construção de uma “cultura nordestina” e o folclore nordestino, o mesmo não ocorre com a definição de folclore ou mesmo do que venha a ser um folclorista. Como bem observou Albuquerque Jr. “falta clareza sobre o que vem a ser um folclorista, quem pode ser assim denominado” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 152). Faz esta observação a partir de um bom exemplo que é o *Dicionário de folcloristas brasileiros*, de Mario Souto Maior, onde as biografias ali reunidas demonstram grande diversidade de atividades e trajetórias. Temos incluídos nele cronistas do período colonial, viajantes do século XIX, diversos autores

de obras literárias, teatrais, acadêmicas e musicais, médicos, poetas, sociólogos, etc. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 153).

Assim, Durval Muniz deixa claro através de suas pesquisas que, embora não haja uma definição clara do estatuto do “folclorista”, é possível, no caso “nordestino”, identificar certo perfil e lugar sociais que apresentam, um conjunto de semelhanças que unem esses estudiosos interessados no folclore, ou, como passou a ser chamado a posteriori, na cultura popular, e particularmente, na cultura nordestina. Em seu ensaio prosopográfico, elenca quatro nomes que considera os principais no processo de construção, ou melhor, de “invenção” do folclore e da cultura nordestina. Esses autores, que considera pioneiros sobre a temática do folclore nordestino, são reconhecidos por todas as gerações de autores posteriores. Seriam: Gustavo Barroso, Leonardo Mota, José Rodrigues de Carvalho e Luís da Câmara Cascudo. Além destes, identifica quatro outros nomes interessados no “popular”, que são por eles utilizados e tomados como precursores do estudo do que nomearam como folclore nordestino: Juvenal Galeano, Celso de Magalhães, Silvio Romero e Pereira da Costa e menciona por fim quatro outros autores que estiveram envolvidos em reafirmar e reatualizar o conceito de cultura nordestina, a partir deste último grupo: Ademar Vidal, Théó Brandão, Veríssimo de Melo e Mário Souto Maior (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p.123).

Este conjunto de letrados por ele estudado tem em comum: um lugar privilegiado no que tange ao ponto de vista social e educacional e a utilização do “capital cultural” e das relações políticas das quais integravam ou herdavam para obter sucesso em seus respectivos trabalhos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 161). Para o autor, o estudo do folclore, daquilo que será tido como próprio ao povo, traz consigo um processo de demarcação de fronteiras, que gera a própria identidade dos folcloristas, como letrados, diferentes daqueles não letrados, daqueles que estudam, o povo:

No discurso em que folclorizam essa população e suas matérias e formas de expressão escavam a própria distinção, a própria identidade e estabelecem hierarquias entre o modo como vivem, pensam e produzem cultura e o modo

como vivem, pensam e produzem expressões culturais aqueles nomeados de populares (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 174).

Esse desejo de conhecer o outro oposto, que seria no caso o popular, pode ser considerado um dos fatores que aproximou Câmara Cascudo e os demais folcloristas que trouxeram em suas obras registros sobre o Catimbó, embora não esgote a questão. Contudo, essas reflexões que fizemos sobre a relação do folclore com a construção da cultura nordestina, teve como objetivo elucidar o contexto no qual estava inserido um dos principais pioneiros dos estudos sobre o Catimbó. Podemos então entender que o *Meleagro* e as demais menções e registros que Cascudo faz acerca do Catimbó e da Jurema estão inseridos num contexto de construção da própria identidade nordestina, da qual as religiões afro-indígenas são parte inegável e fundamental.

Diferente, mas relacionada a ela, é a motivação de Mário de Andrade, que ao se aproximar do Catimbó parecia estar interessado em buscar as peculiaridades do nacional, de perceber o que possuía o Brasil de específico. Como já mencionamos anteriormente, diferente dos grupos de autores normalmente identificados numa “linhagem africanista”, como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro e Bastide, Andrade se coloca em outra posição no campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Assim, percebe-se que o estudo do Catimbó e da Jurema conecta-se ao problema das identidades, das identificações, tanto ao nível nacional quanto ao nível regional. Vincula-se assim ao processo que forja a “identidade nacional brasileira”.

## CONSIDERAÇÃO FINAIS

Sem a pretensão de ter esgotado a recuperação dos olhares pioneiros acerca do Catimbó e da Jurema, buscamos oferecer um mapeamento deles, inicialmente buscando até arriscado recorte cronológico. De um modo geral, o que se percebe nos olhares pioneiros acerca do Catimbó/Jurema é que não houve a mesma disposição compreensiva, se assim se pode dizer, ou a mesma empatia, como a que se pode observar em relação ao candomblé

jeje-nagô. Em virtude disso, os olhares tendiam a reduzir o Catimbó a uma suposta simplicidade, há uma não complexidade, há algo grosseiro, “puramente mágico”, associando-o à magia, tida sempre como algo menor e distinto das religiões, trazendo aquela velha separação entre magia e religião presentes nos primórdios das Ciências Sociais e da Antropologia. Sob este olhar, o Catimbó/Jurema foram vistos como não dotados de mitologia, de cosmovisão, ainda que os dados recolhidos contrariassem as análises da época. Percebemos ainda que as análises do termo ou as definições de Catimbó variaram num gradiente entre a maior ou menor valorização das influências africanas, indígenas e europeias. Os olhares pioneiros deixam claro que a presença da jurema, enquanto planta e bebida, era utilizada não só no Catimbó ou no Candomblé de Caboclo, como normalmente é mais enfatizado, mas nas outras modalidades de religiões afro-brasileiras.

Outro ponto interessante diz respeito a própria constituição da bibliografia afro-brasileira, campo de estudos que é inicialmente construído fora do campo antropológico, por “médicos antropólogos”, os denominados “folcloristas”, e no caso do Catimbó/Jurema, formada também por autores do campo da Literatura, como Mario de Andrade. Dificilmente poderemos afirmar que esses pesquisadores não fizeram “etnografia”, se considerarmos que é um conceito controverso e que num sentido amplo, como já bem discutiu Mariza Peirano, não é um método, mas sim um modo de refletir e se colocar diante do concreto, que gera o “estranhamento”, “a dúvida antropológica” – como bem recorda a autora, no sentido levi-straussiano (PEIRANO, 2014, p. 379) – ou gera ainda uma vontade de compreensão, diríamos, a partir do concreto, ou do empírico, como se pode também denominar, embora prefiramos o primeiro termo que tem menos vícios que o segundo. Ora, como dizer que um Câmara Cascudo ou um Mário de Andrade não fizeram “trabalho de campo”, sendo que até por esta linguagem já estavam impregnados: “Creio que antes de 1928 estaria ‘dando campo’ ao Catimbó em Natal, contagiado pelas reportagens de João do Rio (...) (grifo nosso)” (CASCUDO, 1978, p. 15). Como dizer que não fizeram “observação participante”? Embora se utilizassem de práticas próximas

aos métodos antropológicos, não possuíam o “olhar antropológico” e vale dizer que com tal afirmação não temos o intuito de mensurar se isso é bom ou ruim, obviamente, pois não é esta a questão. Mas desejamos chamar atenção que suas experiências vividas se deram a partir de outros lugares do conhecimento o que interferiu, em nossa perspectiva, diretamente em suas produções e nos olhares construídos acerca da Jurema e do Catimbó. Desse modo temos nos olhares pioneiros a presença forte das emoções (não que na Antropologia pioneira as emoções não apareçam!) reveladas por uma linguagem não “treinada” pelos métodos antropológicos, por um olhar não “treinado” pela Antropologia, no sentido já colocado por Roberto Cardoso de Oliveira (2006). Eram olhares impregnados por aquele “espírito de época”, que pelo percurso que fizemos, recebe influência do modernismo, do evolucionismo e do positivismo. De alguma maneira também estavam seduzidos pelo Candomblé jeje-nagô ou pelos Xangôs pernambucanos presentes nos trabalhos de Ramos, Rodrigues, Gonçalves Fernandes, Roger Bastide, dos quais Andrade e Cascudo e outros autores aqui selecionados foram leitores, embora o “folclorista” potiguar tenha tido contato com autores que Andrade não teve. Isso explica o fato do Catimbó/Jurema terem sido lidos por esses autores pioneiros mais pelo que não possuía em relação a outras modalidades de religiões afro-brasileiras mais prestigiadas do que pelo que detinha de peculiar, distinto. Apesar disso, os trabalhos pioneiros, e aqui destacamos Andrade e Cascudo, tornam-se fontes fundamentais para a compreensão da Jurema Sagrada que se reinventa atualmente, pelo registro que fizeram dos ritos, das músicas, dos símbolos e pela dimensão da memória neles presente.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (nordeste 1920-1950)*. São Paulo: Intermeios, 2013.

\_\_\_\_\_. *A invenção do nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 2011.

\_\_\_\_\_. *Nos destinos de fronteira: história, espaços e identidade regional*. Recife: Bagao, 2008a.

\_\_\_\_\_. “Receitas Regionais: a noção de região como um ingrediente da historiografia brasileira ou o regionalismo como um odo de preparo historiográfico”. *Anais do XIII Encontro Estadual da ANPUH-RJ – Identidades*, Rio de Janeiro, 2008b.

ALVARENGA, Oneyda. Introdução. In: ANDRADE, Mario de. *Música de feitiçaria no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983, p. 11-21.

ANDRADE, Mario de [1933]. *Música de feitiçaria no Brasil*. 2ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

\_\_\_\_\_. [1942]. *Pequena história da música*. São Paulo: Martins Editora, 1980.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. Percursos de Reconhecimento: memória da antropologia brasileira através dos diários de campo e de viagem. *Política & Trabalho*, v. 27-30, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6815>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2016.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2010.

\_\_\_\_\_. Os mestres da jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2011. p. 182-215.

BASTIDE, Roger [1945]. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2011. p. 146-159.

\_\_\_\_\_. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945.

\_\_\_\_\_. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 5<sup>a</sup>. ed., [s. d.]

\_\_\_\_\_. [1960]. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das Interpretações de Civilizações*. v. 1. São Paulo: Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_. [1960]. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das Interpretações de Civilizações*. v. 2. São Paulo: Pioneira, 1971.

BURGOS, Arnaldo Beltrão. *Jurema Sagrada: do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica*. Textos: Arnaldo Beltrão Burgos; coordenação dos textos, apresentação e entrevista: Ismael de Andrade Pordeus Jr. Fortaleza: Expressão Gráfica Ed.; Laboratório de Estudos da Oralidade, 2012.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans lê candomblé*. Paris, Éditions Karthala, 1999.

CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo: CCSP, 1993.

CARNEIRO, Edison [1963,1937]. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.

\_\_\_\_\_. [1948] *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, Hernani de. *No mundo maravilhoso do folclore*. Rio de Janeiro: Tipografia Batista de Souza, 1966.

CASCUDO, Luiz da Câmara [1951]. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

\_\_\_\_\_. [1954]. *Dicionário sobre o folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. *Religião e Sociedade*, 13/2, julho de 1986, p. 84-101.

CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: FREYRE, Gilberto (Org). *Estudos afro-brasileiros*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, 1982.

FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERREIRA, Ascenso [1927,1968]. *Catimbó, Cana caiana, Xenhenhém*. Introdução, organização e fixação de texto de Valéria Torres da Costa e Silva. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

FONSECA, Maria Augusta. *Por que ler Mário de Andrade*. São Paulo: Globo, 2013.

FREYRE, Gilberto [1933]. *Casa Grande e Senzala*. 39. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ediotra Record, 2000.

\_\_\_\_\_.(Org.). *Estudos afro-brasileiros: Trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro*. Apresentação de José Antônio Gonsalves de Mello; prefácio de Roquette Pinto. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988. Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, Editora LTDA,1935.

\_\_\_\_\_. [1942]. *Problemas brasileiros de Antropologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 15-57, jan./jun. 2013.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: *Conferencia Internacional Antropología 2014*, Habana. Memórias: Conferência Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p. 1-20.

MAGGIE, Yvonne. Apresentação. In: RODRIGUES, Nina [1906]. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOTTA, Roberto. Prefácio: O homem e a época. In: BARROS, Luitgarde O. C. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: EDUFAL, 2013.

\_\_\_\_\_. As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação. *Boletim da Cidade do Recife*, Recife, n. 2, p. 97-114, 1977.

\_\_\_\_\_. Bandeira de Alairá: A Festa de São João-Xangô e os Problemas do Sincretismo Afro-Brasileiro. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 3, n. 2, 1975.

\_\_\_\_\_. *Meleagro*, 2ª versão. In: SILVA, Marcos. *Dicionário crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 180-185.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

QUERINO, Manuel. *A arte culinária na Bahia*. Salvador: P 555 Edições, 2006.

NUCCI, Priscila. *Roger Bastide: recriações da sociedade, raça e religião no Brasil*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2013.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 1º volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

\_\_\_\_\_. *O folclore negro do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RAYMUNDO, Jacques. *O negro brasileiro e outros escritos*. Rio de Janeiro: Record, 1936.

RIBEIRO, René. *René Ribeiro e antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros*. Organizadora: Celina Ribeiro Hutzler, 2014.

RODRIGUES, Nina. *O animismo feticista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SALES NETO, Francisco Firmino. *Palavras que silenciam: Câmara Cascudo e o regionalismo-tradicionalista nordestino*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2008.

SALLES, Sandro Guimarães. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. In: *Revista Antropológicas*, ano 8, v. 15, 2004, p. 99-122.

\_\_\_\_\_. *À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária de PE, 2010.

\_\_\_\_\_. Rediscutindo o catimbó nordestino. *Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba, 2011. p. 2-18.

\_\_\_\_\_. O Clá do Acais. In: *Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

SAMPAIO[FRANÇA], Dilaine S. Nas manchetes dos jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.5, n.1, p. 23-52, 2008.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualitas Revista Eletrônica*. ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008. Disponível em: < <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98>>. Acesso em 20 mai. 2013, p.5.

SILVA, Marcos. *Dicionário crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber 1900-1960. *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 82-111, setembro-novembro, 2002.

VANDEZANDE, René. *Catimbó*: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: UFPE. Dissertação de Mestrado em Sociologia, 1975.

Recebido em: 27/03/2016  
Aprovado em: 11/04/2016

## APRESENTAÇÃO: RAFFAELE PETTAZZONI E O MÉTODO COMPARATIVO

*Hugo Ricardo Soares<sup>1</sup>*

Raffaele Pettazzoni (1883-1959) é, sem dúvida, um dos mais importantes historiadores das religiões do século XX. Foi o primeiro titular de uma cátedra da disciplina na Itália, assumindo o posto na Universidade de Roma “*La Sapienza*” no ano de 1923 e ao longo de quase quatro décadas de carreira naquela instituição, produziu uma extensa e variada obra, influenciando várias gerações de pesquisadores italianos e também de outras nacionalidades<sup>2</sup>. A tradição disciplinar inaugurada e desenvolvida por ele ficou conhecida como “Escola Italiana de História das Religiões”<sup>3</sup>. Foi também um dos responsáveis pela criação da *International Association for the History of Religions*, a qual presidiu, e da revista *Numen*, ligada a esta associação.

Sofrendo influências das tradições sócio-antropológicas do final do século XIX e início do XX – o evolucionismo, o difusionismo, a Sociologia francesa de Durkheim e Mauss, a fenomenologia de Rudolph Otto e Gerardus Van der Leeuw – e principalmente do historicismo idealista de Benedetto Croce<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social (Unicamp) - Pesquisador colaborador (bolsista PNPd-Capes) do Departamento de Antropologia Social do IFCH/Unicamp e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião – LAR/Unicamp. E-mail: hrsoares@hotmail.com

<sup>2</sup> Em especial a chamada “Escola de Paris”, cujos principais representantes são Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vida-Naquet.

<sup>3</sup> Em 1979, durante o um congresso de História das Religiões na cidade italiana de Urbino, esta tradição disciplinar começa a ser chamada de “Escola Romana de História das Religiões”.

<sup>4</sup> Benedetto Croce (1866 – 1952) foi um importante historiador, filósofo, crítico literário e político italiano e um dos principais ideólogos do liberalismo do país. Também se destacou por restabelecer o pensamento de Giambattista Vico e como maior expoente do idealismo e do historicismo absoluto no século XX.

Pettazzoni desenvolveu uma nova perspectiva de estudos sobre o fenômeno religioso, escapando da pesada influência da Igreja e do pensamento católico que dominavam os círculos intelectuais e acadêmicos italianos do período, reafirmando, assim, a historicidade dos fenômenos religiosos.

Segundo Pettazzoni, o estudo das religiões deveria partir sempre de uma perspectiva historicista, ou seja, de uma abordagem que reduzisse o fenômeno religioso à razão histórica e cultural (“desontologizando”, portanto, o conceito). Esta orientação epistemológica e teórica está presente em praticamente toda a sua obra, mas fica especialmente clara em dois ensaios: “*Il metodo comparativo*”, cuja tradução agora apresentamos, e “*Religione e Cultura*”<sup>5</sup>, este ainda sem tradução para o português.

Suas concepções teóricas começaram a ganhar corpo através da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), criada por ele mesmo em 1925. Esta revista, ativa até os dias de hoje, está vinculada ao Departamento de História, Cultura e Religião da Universidade *La Sapienza*<sup>6</sup>, principal centro institucional do legado pettazoniano. Desta revista, também tomaram frente alguns de seus mais próximos alunos, que ampliaram a agenda de pesquisa do mestre. Dentre estes, destacam-se Angelo Brelich, Ernesto De Martino, Dario Sabbatucci, Vittorio Lanternari e Ernesto Buonaiuti<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Assim como “*Il metodo comparativo*”, o ensaio “*Religione e cultura*” também foi republicado no livro “*Monoteísmo e Politeísmo: saggi di Storia delle religioni*” de 2005. Originalmente, “*Religione e cultura*”, cujo argumento principal fazia parte de uma palestra proferida por Pettazzoni em junho 1955 na cidade de Bolonha, foi publicado no jornal “*Il Mondo*” no mês de julho de 1955.

<sup>6</sup> Recentemente, sob a direção de Alessandro Saggioro e a coordenação de Sergio Botta, ambos docentes do departamento de História, Cultura e Religião da Universidade *La Sapienza* de Roma, os números mais antigos da revista começaram a ser digitalizados e podem ser encontrados neste site: <http://cisadu2.let.uniroma1.it/smsr/>

<sup>7</sup> A exceção do livro “*As Religiões dos Oprimidos*” de Vittorio Lanternari, nenhuma obra destes historiadores foi ainda traduzida para a língua portuguesa.

Pettazzoni também publicou alguns trabalhos monográficos importantes como *La religione primitiva in Sardegna* (1912), *La religione di Zarathustra nella storia dell'Iran* (1920), *La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (1921), *I Misteri* (1924), *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (1922), *La confessione dei peccati* (em três volumes) (1929-1935), *Mitti e leggende* (em quatro volumes) (1948-1963) e por fim, *L'onniscienza di Dio* (1955) e *L'essere supremo nelle religioni primitive* (1957), estes dois últimos consistindo em sua resposta derradeira ao longo debate estabelecido na primeira metade do século XX com o padre Wilhelm Schmidt (e sua tradição de pesquisa, conhecida como “A Escola de Viena”), relativo às origens históricas do monoteísmo.

Para Schmidt, existiria um monoteísmo primordial, comum a todas as sociedades, e o politeísmo seria uma forma degenerada da religião primitiva, tese esta semelhante à concepção dos missionários jesuítas que estabeleceram missões durante a colonização do chamado Novo Mundo (GASBARRO, 2006). Esta concepção, como se pode perceber por sua simples formulação (e também pela condição de sacerdote de Schmidt) era fortemente orientada por uma ideia de religião cristã, que por sua vez, estimulava a evangelização. Pettazzoni argumentava que não poderia existir um monoteísmo original, já que este ao afirmar a existência de um único deus, negava a existência de deuses anteriores. E esta passagem do politeísmo para o monoteísmo não se daria por uma evolução gradual de concepções religiosas, mas por uma revolução ou uma crise profunda entre a religião tradicional e a nova instância religiosa que encontra seu sentido na existência da unicidade de deus. (PETTAZZONI, 2005).

Na década de 1940, o grande debate internacional com o qual Pettazzoni se envolveu, foi com a fenomenologia, principalmente aquela praticada pelo então jovem historiador Mircea Eliade, debate este que toma forma acabada precisamente no ensaio que apresentamos agora em língua portuguesa.

A publicação do “O Método Comparativo” tem, portanto, como objetivo, apresentar ao público brasileiro, ainda que de maneira introdutória,

um pouco do posicionamento teórico e da metodologia comparativista característica da perspectiva historicista das obras do pesquisador italiano e também da tradição intelectual que fundou. Este foi seu último trabalho, escrito e publicado poucos meses antes de sua morte em 1959, e um dos poucos de caráter puramente metodológico.

A tradução vem estimulada também por um renovado interesse sobre a “Escola Italiana de História das Religiões” no meio acadêmico brasileiro. Atualmente, os esforços de divulgação desta tradição no País são tocados principalmente por dois pesquisadores italianos residentes há muito tempo no Brasil: a antropóloga e professora da UNIFESP Cristina Pompa, que fez a revisão técnica desta tradução que agora disponibilizamos; e o historiador e professor da USP Adone Agnolin, que publicou recentemente o livro “História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa”, no qual são apresentadas e discutidas as principais correntes teóricas do final do século XIX e início do XX dedicadas aos estudos das religiões, com especial ênfase à tradição italiana.

Nos dias de hoje, a herança pettazzoniana (e também de seus principais alunos) está presente nas obras de historiadores e etnólogos italianos como Marcelo Massenzio, Nicola Gasbarro, Gilberto Mazzoleni, Paolo Scarpi, Valério Salvatore Severino, dentre alguns outros, mostrando que a crítica historicista continua viva e necessária, especialmente num país onde a influência (intelectual e política) das concepções e orientações católicas ainda se faz presente, especialmente entre pesquisadores do cristianismo.

Em “O Método Comparativo”, Pettazzoni, já na fase madura de sua produção intelectual, ironicamente (e genialmente) se vale do comparativismo historiográfico, tema do artigo e base metodológica de toda sua obra, para colocar em relação as diferentes formas que o método comparativo foi usado pelas chamadas Ciências das Religiões e questionar seus resultados.

Dotado de grande erudição e dono de um estilo elegante de escrita (o que dificultou a tradução em vários momentos), Pettazzoni é pontual em suas críticas, demonstrando como as abordagens fenomenológicas, especificamente aquelas adotadas por Gerardus Van der Leeuw, com sua “fenomenologia

psicológica”, e Mircea Eliade, em sua “morfologia do sagrado”, desistoricizam o fenômeno religioso. Neste sentido, Pettazzoni afirma que a fenomenologia ignora que todo *phainómenon* é necessariamente também um *genómenon*, ou seja, que todo fenômeno (no sentido daquilo que aparece, que é percebido) pressupõe uma formação, um processo de desenvolvimento.

Apesar da crítica às pressuposições metodológicas e epistemológicas da fenomenologia, Pettazzoni encerra o ensaio reconhecendo um importante legado desta tradição de análise que não deve ser ignorado pelos historiadores das religiões. Citando suas próprias palavras:

“...em termos sistemáticos, trata-se de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo, integrando-os sistematicamente, ou seja, potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de ‘desenvolvimento’ e a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (citação tirada da tradução que segue).

Esta posição conciliatória, defendida apenas no fim de sua vida, foi negada (ou pelo menos vista com alguma reserva) por alguns de seus alunos mais próximos, como Angelo Brelich, Ernesto De Martino e Dário Sabbatucci. A despeito disso, ao se aproximar desta perspectiva fenomenológica que entende a religião como um fenômeno autônomo no mundo social, Pettazzoni deu uma grande contribuição para a consolidação da História das Religiões como uma disciplina específica, dotada de um método e um campo de pesquisa próprios<sup>8</sup>.

Por fim, como já foi mencionado, “O método comparativo” foi originalmente publicado em 1959 na revista *Numem*, porém o original que

---

<sup>8</sup> Como o próprio Pettazzoni revela em “*Il metodo comparativo*”, Benedetto Croce foi um dos seus principais inspiradores, mas também um dos seus principais críticos. Segundo Filoramo e Prandi, logo após a instituição da cátedra de História das Religiões na Universidade de Roma *La Sapienza*, Benedetto Croce publicou no periódico *A Critica* uma “nota demolidora na qual a História das Religiões era reduzida a merda disciplina classificatória” (1999, p. 66).

usamos em nossa tradução foi publicado em 2005 numa coletânea dos principais ensaios pettazzonianos organizado pelo historiador Pier Angelo Carozzi, professor de História das Religiões do Departamento de Ciências Humanas da Universidade de Verona na Itália, e publicado pela editora Medusa da cidade de Milão.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGNOLIN, Adone. *História das Religiões – perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

\_\_\_\_\_. O debate entre História e religião em uma breve História da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p.13-39, dez. 2008.

BRELICH, Angelo. Prolegomeni a uma Storia delle religioni. In: PUECH, E.C. (Org.). *Storia delle religioni*. Bari: Laterza, 1970.

CAROZZI, Pier Angelo. Per una cultura storico-religiosa in Italia. In: PETTAZZONI, Raffaele. *Monoteísmo e politeísmo: saggi di Storia delle religioni*. Milano: Edizione Medusa, 2005.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

GASBARRO, Nicola Maria. Missões: a Civilização Cristão em ação. In: MONTERO, Paula (Org.) *Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. Globo, 2006.

LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos Oprimidos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

PETTAZZONI, Raffaele. *Monoteísmo e politeísmo: saggi di Storia delle religioni*. Milano: Edizione Medusa, 2005.

\_\_\_\_\_. Il metodo comparativo. In: *Monoteísmo e politeísmo: saggi di Storia delle religioni*. Milano: Edizione Medusa, 2005.

SEVERINO, Valerio Salvatore. *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni Editore, 2009.

Recebido em: 14/06/2016

Aceito em: 28/07/2016



## O MÉTODO COMPARATIVO

Raffaele Pettazzoni<sup>1</sup>

A Ciência das Religiões, no sentido moderno do termo, nasceu sob o signo da comparação. O célebre artigo de F. M. Müller, “Comparative Mythology”, escrito em 1856<sup>2</sup>, costuma ser considerado como o marco de nascimento da nova disciplina. Os decênios entre 1880 e 1920 representam a “belle époque” da “Comparative Religion”, especialmente na Inglaterra, onde este termo é ainda de uso corrente.

Certamente a comparação das crenças religiosas é, de fato, muito mais antiga que a “Comparative Mythology” e a “Comparative Religion”. No Mundo Antigo a *interpretatio graeca* das divindades orientais, como também a *interpretatio romana* das divindades gregas e daquelas celtas, germânicas, etc, implicavam uma comparação. Nas equações herodoteanas das principais divindades egípcias com outras tantas gregas (Amon = Zeus; Rá = Helio; Ísis = Deméter; Osíris = Dionísio) existia a ideia de que se tratava, em cada caso, da mesma divindade, designada com nomes diversos nas respectivas línguas e por isso traduzíveis de uma língua para a outra<sup>3</sup>.

Em tempos modernos o método comparativo aparece já, ainda que embrionariamente, no século XVIII: basta citar os títulos de algumas obras, como aquela de P. Lafitau, *Les Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (1724), ou a de Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, ou *Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (1760). Também Fontenelle no *Discours sur l'origine des fables* assinalava “*la conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs*”.

---

<sup>1</sup> *In memoriam* (1883-1959).

<sup>2</sup> In *Chips from a German Workshop*, 2. ed. (London, 1868), v. II: “Essays on Mythology, Traditions and Customs”, p. 1-146.

<sup>3</sup> G. Wissowa, *Interpretatio Romana*, “Archiv für Religionswissenschaft” 19, 1916-19.

Frente a esta primeira comparação etnográfica, a “Comparative Mythology” de Max Müller, com a delimitação de seu especial campo de investigação, representava uma restrição de horizonte. De qualquer modo, esta não era uma descoberta original: Max Müller havia aplicado ao mito uma grande descoberta feita no campo da linguística: a descoberta do parentesco das línguas indo-europeias, cuja primeira sistematização ocorreu na *Vergleichende Grammatik* de Fr. Bopp<sup>4</sup>. “*The Discovery*” assim escrevia Max Müller no trabalho citado, “of the common origin of Greek and Sanskrit was stated by Hegel to be the discovery of a new world. The same can be said with regard to the common origin of Greek and Sanskrit mythology. The science of Comparative Mythology will shortly attain an importance equal to that of comparative philology”. E ainda: “What Sanskrit was for comparative grammar, so is the Vedic mythology for comparative mythology”. A mitologia, ele completa: “is nothing but a dialectic, and ancient form of language”<sup>5</sup>.

A mitologia comparada tinha, portanto, na linguística o seu fundamento e o seu limite. A comparação mitológica era aplicável somente àquilo que fosse linguisticamente comparável. E linguisticamente comparável era somente aquilo que era linguisticamente aparentado. Para Max Müller, eram comparáveis somente as mitologias dos povos indo-europeus entre elas mesmas, ou respectivamente as mitologias dos povos semíticos entre elas, ou, sempre entre elas mesmas, aquelas dos povos “turianos”. Na prática, o “indo-europeísta” Max Müller só podia comparar – e não fez nada mais do que disso – a mitologia dos povos indo-europeus.

Construída sobre a equação preliminar “mito = linguagem”, todo o edifício da Comparative Mythology cairia quando resultasse insustentável esta equação. Poucos anos depois da morte de Max Müller (1900), constituía-se em Berlim, em 1906, uma “Sociedade de Mitologia Comparada” (“Gesellschaft für vergleichende Mythologie”) que tinha também como programa

<sup>4</sup> FR. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Latenischen, Gotischen, und Deutschen*, 1833 – 1857 (2. ed., com a inclusão do eslavo, 1855-1863).

<sup>5</sup> Max Müller, *Comparative Mythology*, I, cit., p. 78, 144, 146.

a comparação mitológica, mas sem os postulados linguísticos e estendidas a todas as mitologias de todos os povos independente da linguagem<sup>6</sup>. Com isso a comparação dos mitos desaguava no grande rio da ciência antropológica com seu comparativismo sem limites, que se desenvolveu sistematicamente ao longo do século XIX<sup>7</sup>.

Sobre a influência do pensamento naturalista e evolucionista, a antropologia valeu-se dos dados cada vez mais abundantes da exploração etnográfica para construir uma teoria do desenvolvimento da civilização segundo leis uniformes e constantes como aquelas das ciências da natureza. Esta orientação teórica, liderada por grandes nomes como Edward B. Tylor e James G. Frazer, ainda é muito seguida por proeminentes estudiosos.

Ainda em 1935 Bronislaw Malinowski, no Prefácio de uma série de conferências por ele proferidas na Universidade de Durhan e publicadas com o título *The Foundations of Faith and Morals*, escrevia: “*the specifically scientific task of anthropology is to reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study. An inductive survey establishing the intrinsic similarity which underlies fortuitous variations discloses the nature of law and religion, of property and cooperation, of credit and moral confidence... In all this the Science of Man is gradually falling into line with other sciences, above all with the exact and natural disciplines... From the scientific point of view we must first arrive at a clear conception of what religion is. And this can be best achieved by a comparative study of religious phenomena, carried out in the anthropological spirit*”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> PEHRENREICH, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig, 1910 (“Mythologisch Bibliothek”, Bd. IV, I).

<sup>7</sup> G. Dumézil, que renovou nos nossos dias os estudos de mitologia comparada, escreveu: “On peut même, par piété pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d’étude comparée des religions indoeuropéennes. Mais la “mythologie comparée” moderne n’est possible qu’à condition d’incorporer à tous les étages de as structure tous les phénomènes em relations avec les mythes, c’est –à-dire pratiquement toute la sociologie” (Jupiter, Mars, Quirinus, I, Paris, 1941, p. 16).

<sup>8</sup> Br. MALINOWSKI. *The Foundations of Faith and Morals*, London 1936, p. VII-VIII.

Mais recentemente A. R. Radcliffe-Brown, em um discurso (Huxley Memorial Lecture) intitulado *The Comparative Method in Social Anthropology* (publicado no “*Journal of the R. Anthropological Institute*”) atribuía à Antropologia Social, enquanto ramo da Sociologia Comparada, o trabalho de descobrir, através da investigação das várias formas de vida social, as leis gerais que regulam a sociedade humana. “The comparative method”, ele escrevia, “*is one by which we pass from the particular to the general, from the general to the more general, with the end in view that we may in this way arrive at the universal, at characteristics which can be found in different forms in all human societies*”<sup>9</sup>. O método comparativo era, portanto, para Radcliffe-Brown, distinto do método histórico, sendo este usado no estudo dos povos e das civilizações específicos.

Ao contrário, para Arnold J. Toynbee o método comparativo de inspiração naturalística é ele próprio método da história: “*Cette méthode comparative*”, ele escreveu recentemente numa revista francesa, “*peut être étendue à l'ensemble de l'histoire, et c'est en fait la méthode des sciences humaines. Les sciences humaines, comme les sciences naturelles, se limitent à une étude comparative des données, en vue de découvrir la structure des faits et des événements*”<sup>10</sup>.

Alguns acreditaram que nas ideias de Toynbee fosse possível encontrar influências do pensamento de G. B. Vico<sup>11</sup>. Mas o pensamento de Vico, mesmo com a teoria dos “cursos” e “recursos”<sup>12\*</sup>, está muito longe de qualquer

<sup>9</sup> A.R. Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology*, “*Journal of the R. Anthropological Institute*” 81, 1951, p. 22.

<sup>10</sup> A. J. TOYNBEE, Ce que j'ai essayé de faire, in “*Diogène*” 13, 1956, p. 12.

<sup>11</sup> J. MADAULE, in “*Diogène*”, I, cit., p. 47.

<sup>12</sup> \*N.T. Segundo o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, para Giambattista Vico (1668-1744), o “curso” (ou “curso das nações”, como está no verbete da edição em português) representa a constante uniformidade que a história dos diversos povos revela, a despeito dos diferentes costumes e contextos em que estão inseridos. O “recurso” seria a repetição deste movimento histórico. Esta elaboração de Vico é posteriormente reelaborada por Benedetto Croce, um dos grandes influenciadores da obra pettazzoniana e considerado um dos principais expoentes modernos do historicismo absoluto.

interpretação naturalística dos fatos históricos e da sua repetição. O próprio Vico é, aliás, considerado como precursor do historicismo moderno, que é aquele pensamento que concebe a história como liberdade, e cada fato histórico como evento único, original e irrepetível. Consequentemente, também o método comparativo de inspiração naturalística é atingido por inteiro pela crítica historicista. Um influente representante do historicismo italiano, Adolfo Omodeo, que foi professor de História do Cristianismo e tratou da história das origens cristãs seguindo os princípios historicistas, afirmou até que “o método comparativo é a contradição absoluta da História”<sup>13</sup>. A crítica de Omodeo era dirigida explicitamente à “ciência das religiões”, à qual o método comparativo não atribuía caráter de história. O fato é que as exigências do historicismo colocam em questão não somente a validade historiográfica do método comparativo, mas também a legitimidade teórica de uma História das Religiões como ciência histórica específica. Para Benedetto Croce e para sua escola, à qual adere Omodeo, a religião não é um valor autônomo do espírito, e a História da Religião não possui consistência própria, resolvendo-se na história do pensamento e da vida moral<sup>14</sup>.

Esta posição contrasta claramente, portanto, com a orientação tradicional da ciência das religiões. Nascida, como foi dito, sob o signo do comparativismo, deste nunca se separou. Da época do Romantismo ao período do Positivismo, deste ao espiritualismo e às outras tendências modernas, a ciência das religiões sempre praticou a comparação<sup>15</sup>. Agora se declara, ao contrário, que para ser verdadeiramente uma ciência histórica ela deve renunciar a seu método tradicional. Podemos perguntar se a alternativa seja propriamente assim tão irredutível e se o uso da comparação seja absolutamente incompatível com as instâncias teóricas do historicismo. Talvez possamos pensar

---

<sup>13</sup> A. OMODEO. *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari 1920, p. 85.

<sup>14</sup> B. CROCE, Le condizioni presenti della storiografia in Italia, In: “La Critica” 1929, p. 174 et seq.

<sup>15</sup> Cfr. JOACHIM WACH, *The Comparative Study of Religions*, in “Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture” v. IV, n. 1 (Calcuta 1953), p. 17-26.

que o problema comporte uma impostação menos sistemática. Ao invés de deduzir a ineficiência historiográfica do método comparativo a partir de sua incongruência teórica com um dado sistema filosófico, talvez seja melhor examinar criticamente os modos específicos de comparação. A isso se referem sumariamente, as considerações a seguir.

Basta um rápido olhar sobre o desenvolvimento da ciência das religiões em suas várias fases, correntes teóricas e linhas de estudo, para constatar que o método comparativo nem sempre gerou resultados historiograficamente satisfatórios, e em certos casos, ele foi usado, inclusive, de modo anti-histórico. Anti-histórica era já na antiga “mitologia comparada”, os preconceitos linguísticos que limitavam a comparação dos mitos ao mundo das línguas indo-européias. Este limite foi superado, como foi dito, pela comparação antropológica; mas anti-histórica era, por sua vez, na antropologia, a assunção de paralelos e equivalências meramente formais e culturalmente indiscriminados.

Em certo momento, especificamente nos anos próximos a 1900, o problema central para a ciência das religiões foi aquele que o conde Goblet d'Alviella<sup>16</sup> chamava de “le choix d'un étalon”, ou seja, a escolha de uma dada religião como paradigma para a comparação histórico-religiosa. A este propósito, é interessante recordar o livro de Georges Foucart, *Historie des religions et méthode comparative* (Paris 1900, 1912), onde era proposta como religião-tipo para fins de comparação a religião egípcia. Mas justamente um egiptólogo, A. Wiedemann, em uma resenha do livro de Foucart (OLZ 1909 [=“Oeientalische Literatur Zeitung”]) declarou-se contra esta escolha, e propôs em seu lugar, como paradigma comparativo, a religião mexicana. Por outro lado, em 1878, F. Max Müller já tinha inaugurado a série “Hibbert Lectures” tratando das *Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India* (London, 1880), e no mesmo esquema, outros conferencistas da mesma cátedra expuseram as “origens e o desen-

---

<sup>16</sup> A. GOBLET D'ALVIELLA, *De la méthode comparative dans l'histoire des religions*, “Revue de l'Université de Bruxelles” 15, 1909-10, p. 321-337.

volvimento” da religião à luz, respectivamente, da religião egípcia (Le Page Renouf), da babilônica (A. H. Sayce) e da celta (J. Rhys)<sup>17</sup>.

Outro procedimento caro à “Comparative Religion” é a análise comparada de duas religiões, seja considerando suas totalidades ou algum aspecto em particular. Desta forma, no livro do ilustre helenista Lewis R. Farnell, *Greece and Babylon* (Edinburgh, 1911) – no qual é resumido um conjunto de palestras ocorrido na Universidade de Oxford para o “*Wilde Lecture-ship in Natural and Comparative Religion*” – são descritas as semelhanças e as diferenças entre as religiões grega e babilônica chegando à conclusão previsível de que o problema de eventuais influências exercidas pela religião babilônica sobre a mais antiga grega não admite mais do que uma solução provisoriamente negativa. Também não é muito profícua, para citar mais um exemplo, a análise das relações entre mitologia grega e mitologia japonesa feita por F. Franz na obra *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen* (Bonn, 1932), onde as semelhanças entre uma e outra são classificadas em dois grupos: aquele de simples convergências formais e aquele de eventual conexão genética – em que ainda se permanece no campo da tipologia abstrata, ao invés do terreno da historiografia concreta.

E não se diga que tudo isso já passou e que não vale a pena dar atenção a posições já superadas há tempo. Veja-se, a este respeito, o livro recente de H. H. Rowley *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* (1956), que contem as suas conferências proferidas em 1954 para o *Jordan Lectureship in Comparative Religions* na *School of Oriental and African Studies* da Universidade de Londres<sup>18</sup>. O professor Rowley é mundialmente conhecido e estimado como um dos mais importantes mestres do campo

---

<sup>17</sup> P. LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the religion of Ancient Egypt*, 1880; A.H. SAYCE, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the religion of the Ancient Babylonians*, 1887; J. RHYS, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, 1888.

<sup>18</sup> Louis H. Jordan foi, em vida e em morte, um zeloso defensor e patrono dos estudos de “Comparative Religion”. Ele é autor, dentre outros, de um volume em colaboração Baldassare Labanca, intitulado *The Study of Religion in the Italian Universities* (Londres,

de estudos sobre o Velho Testamento e sobre a história de Israel. Ao lado desta competência profissional, ele também possui uma sólida competência acessória bastante diferente que é o da sinologia, mais especificamente, das religiões da China antiga. Devido a sua posição privilegiada nestas duas áreas de conhecimento, Rowley pode dedicar as suas “Jordan Lectures” ao exame das grandes figuras do profetismo hebraico (na prática, aos profetas anteriores ao Exílio), confrontando-os com os grandes mestres do pensamento Chinês (Confúcio, Meng-tse, Mo-tse). Percebemos facilmente o prazer intelectual que estas conferências geraram aos ouvintes, e que certamente não é inferior ao que se prova ao ler o volume. No entanto, depois da leitura, sentimos que a satisfação não é completa. Quando o autor, como conclusão de seu exame comparativo, declara que no Profetismo hebraico existem certos aspectos que até certo ponto concordam e outros que não concordam com certos aspectos do filosofismo chinês, sentimos que, mais uma vez, permanece-se no vestíbulo da História. A justaposição dos dois termos comparados não nos faz conhecer nada a mais daquilo que já sabíamos sobre cada um deles separadamente. Não está claro por qual razão intrínseca, além daquela pessoal e contingente da competência bilateral do autor, foram escolhidos os dois termos, e somente estes dois, e o porquê da comparação não ter sido estendida, por exemplo, aos mestres do pensamento indiano e aos filósofos gregos.

Diferentemente desta “comparação” descritiva, que é apenas um simples registro de semelhanças e diferenças, é claramente percebida a instância de uma comparação historiográfica no movimento de estudos que remete, especialmente na Inglaterra, à chamada *Myth and Ritual School* (ao qual

---

1909), publicação esta que o conde Goblet D’Alviella disse que deveria se chamar “*A Ascensão dos Estudos de Religião nas Universidades Italianas*”.

B. Labanca foi nomeado professor de História das Religiões na Universidade de Roma em 1886; mas depois de dois anos pediu para que o título de sua cátedra fosse modificado para “História do Cristianismo”. A primeira cátedra estável de História das Religiões da Universidade de Roma (e na Itália em geral) foi aquela ocupada por mim de 1924 até 1953.

o próprio Rowley pertence)<sup>19</sup>. Partindo da posição da Antropologia, mas com tendências “desviantes”, seja do evolucionismo de Frazer, seja do difusionismo de Elliot Smith e de W. J. Perry, a “*Myth and Ritual School*”, não tendo elaborado uma metodologia sistemática própria, caracterizando-se pela variedade de opiniões e posições críticas de cada um de seus membros, mesmo em matéria metodológica<sup>20</sup>; formulou, no entanto, ao menos programaticamente, a necessidade de reagir à insuficiência historiográfica do velho comparativismo, como se revela, por exemplo, nas palavras de S. H. Hooke, iniciador e articulador do movimento: “The whole approach of Myth and Ritual was from the first a conscious revolt from what was regarded as the non-historical method of the purely comparative approach”<sup>21</sup>.

Passamos agora a considerar a comparação praticada em outro setor dos estudos religiosos, a fenomenologia. A fenomenologia religiosa tem o mérito de ter embasado a sua metodologia no conceito fundamental do valor específico da religião na vida do espírito. A comparação é necessária à fenomenologia para ela obter da similaridade das *estruturas* o sentido fundamental dos fenômenos religiosos, que é seu próprio sentido religioso. Para alcançar a similaridade das estruturas, a fenomenologia não pode prescindir da História e insistentemente, adverte para não se sair da História. Mas na prática acontece que este aviso é mais ou menos frustrado pela permanência de uma instância teórica orientada diferentemente. Vale como exemplo a fenomenologia do “Ser Supremo”, construída pelo grande mestre e pensador genial que foi Gerardus Van der Leeuw<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Myth and Ritual*, ed. Por S. H. Hooke: Oxford 1933, e os outros dois simpósios editados pelo mesmo HOOKE: *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, London 1935; e *Myth and Ritual, and kingship: Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958.

<sup>20</sup> Especialmente S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position critically considered*, em *Myth and Ritual, and Kingship*, p. 261.

<sup>21</sup> S. H. Hooke, em *Myth and Ritual, and Kingship*, p. 4.

<sup>22</sup> G. VAN DER LEEUW, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens*, “Archiv für Religionswissenschaft” 29, 1931, p. 79-107.

Segundo Van der Leeuw, uma coisa é a estrutura fenomenológica do Ser Supremo e outra é a de Javé. O “Ser Supremo”, que se encontra especialmente entre os povos chamados primitivos, é um deus distante, longe no tempo e no espaço, separado do mundo: uma instância última, uma imanência estática mais do que uma presença ativa. Javé, ao contrário, criador do mundo, não é somente potência, mas também vontade, não somente *persona*, mas uma figura viva, um deus operante e dominante sobre o homem, um deus ciumento, hostil, com algo demoníaco. Mas qual é a efetiva consistência destas duas estruturas e da sua alegada diferença radical? Longe de ser uma característica exclusiva de Javé, a criatividade, propriamente na forma de criação *ex nihilo*, é um atributo comum a muitos Seres Supremos do mundo primitivo, os quais operam pela força do puro pensamento e da vontade, à maneira dos bruxos e xamãs.<sup>23</sup> E quanto à outra característica de Javé, que é de ser vigilante sobre as obras, as palavras e o pensamento dos homens sem que nada possa escapar-lhe, esta onisciência e onividência das coisas humanas, usualmente associada ao exercício de uma sanção punitiva, é também um dos atributos mais constantes nos Seres Supremos dos povos primitivos em geral.<sup>24</sup>

Tanto fluida é a alegada diferença e heterogeneidade das duas estruturas, quanto é fácil, neste terreno, sem o freio dos critérios objetivos, ceder às impressões tão gratuitas quanto sugestivas. A fenomenologia é interpretação, e a interpretação fenomenológica, segundo van der Leeuw, “...se torna pura arte e vão devaneio logo que escapa do controle da hermenêutica filológico-arqueológica”<sup>25</sup>. Mas, ao que parece, este apelo programático à História não

<sup>23</sup> R. PETTAZZONI, *Myths of Beginnings and Creation Myths*, em “*Essays on the History of Religions*”, Leiden, 1954, p. 33 (*Proceedings of the 7th Intern. Congress for the History of Religions*, Amsterdam 1951, p. 75.); ID., *L'idée de création et la notion d'un Etre créateur chez les Californiens*, “*Proceedings of the 32 d Internat. Congress of Americanists*”, Copenhagen 1958, p. 238.

<sup>24</sup> R. PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio*, Torino 1955 (*The All-Knowing God*, tradução de H. J. Rose), London 1956; *L'Essere Supremo nelle religioni dei primitivi*, Torino 1957.

<sup>25</sup> G. VAN DER LEEUW, *Die Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, p. 642.

garante a comparação fenomenológica do risco de cair em um morfologismo puramente extrínseco e formal, sem consistência historiográfica. E a razão – uma razão não puramente contingente, antes, intrínseca e essencial –, a razão verdadeira, é que a fenomenologia reconhece o valor instrumental da História, mas idealmente tende a transcender a História, assumindo-se como ciência religiosa em si, distinta da História<sup>26</sup>. O que falta à fenomenologia religiosa, o que ela explicitamente repudia, é a ideia de desenvolvimento<sup>27</sup>. Compreendendo o fenômeno religioso como “aparicação” ou “revelação” do sagrado, e como experiência do sagrado, a fenomenologia deliberadamente ignora aquele outro modo de pensar e de entender, pelo qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, ou seja, cada aparição pressupõe uma formação, e que cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento.

A ideia de desenvolvimento, ao contrário, está no cerne do pensamento historicista, enquanto ao historicismo é estranha a instância que para a fenomenologia é fundamental, que é o reconhecimento da religião como valor autônomo. A partir deste conceito da religião como experiência *sui generis*, impõe-se para a fenomenologia a exigência de um método específico para o estudo da religião, um método que não seja emprestado de outra disciplina – seja essa a linguística, a filologia ou a antropologia. Correspondentemente, esta exigência metodológica é também estranha ao historicismo.

A alternativa aparece, portanto, claramente delineada entre uma fenomenologia sem vigor historiográfico e uma historiografia sem a adequada sensibilidade religiosa. Resta analisar se as duas posições se excluem mutuamente ou se não são, pelo contrário, complementares, encontrando cada uma a sua integração naquilo que é próprio da outra e vice-versa. Metodologicamente falando, trata-se de verificar se a comparação não possa ser outra coisa além de um registro mecânico de semelhanças e diferenças, ou se, pelo

---

<sup>26</sup> G. VAN DER LEEUW, *ibid*, p. 650: “*Die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichte*”.

<sup>27</sup> G. VAN DER LEEUW, *ibid*, p. 652: *Von einer historischen “Entwicklung” der Religion Weiss die Phänomenologie nichts*.

contrário, não seja possível uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, estimule o pensamento à descoberta de novas relações e ao aprofundamento da consciência histórica.

Seguiremos procedendo por exemplificações. O Cristianismo é um milagre para o crente, e como tal, é incomparável. Mas para o historiador, o Cristianismo é comparável – por exemplo – com o Budismo, na medida em que ambos se configuram como religiões supranacionais: Cristianismo e Budismo<sup>28\*</sup>, a despeito da radical diferença de suas doutrinas, realizam respectivamente, no Ocidente e no Oriente, a passagem da forma nacional para a supranacional da religião. O cristianismo permanece fora da História quando concebido como evento único e excepcional. Mas também outras religiões supranacionais permanecem fora da História se seu produzir-se é concebido como um fato necessário, dependente de uma lei constante que operaria no mundo da História com a uniformidade e a invariabilidade das leis físicas do mundo da natureza. A natureza é o mundo da necessidade; a História é o mundo da liberdade e, portanto, da variedade e da comparabi-

---

<sup>28</sup> \*N.T. – Raffaele Pettazzoni desenvolveu o conceito de “*religione supernazionale*” no texto “*A Functional View of Religious*” publicado no livro “*The Review of Religion*”. Neste artigo de 1937, a ideia de “religião supranacional” (ou supernacional) aparece para qualificar as religiões que, em seus processos particulares de expansão, operaram significativas mudanças históricas tanto no Ocidente quanto no Oriente. Este é o caso do Cristianismo e do Budismo, objetos privilegiados da análise pettazzoniana e também do Islão e do Zoroastrismo. Para o historiador italiano, este paralelismo histórico, portanto, pautado em processos, é o que autoriza o estabelecimento de uma análise comparativa entre estas religiões. Juntamente com a “*religioni supernazionali*”, Pettazzoni também fala de “*religioni nazionali*” (aquelas específicas de um povo ou nação) e “*religioni misteriche*” (que são as religiões com um fim soteriológico, mas que apresentam uma origem imemorial, *in illo tempore*, sem ter por trás um fundador ou profeta). O que definiria as religiões supranacionais, além do fato de serem religiões que transcenderam historicamente os limites identitários de um só povo, é a presença de um fundador em sua origem (Jesus, Buda, Maomé, etc), o fato de objetivarem a salvação do homem e o exercício constante do proselitismo.

lidade. Somente pela comparação é possível compreender, em seu próprio valor religioso, o advento da forma supranacional da religião, e não em sua universalidade, que não existe em ato nem em potência, mas sim nos vários modos de sua particularidade, ou seja, nas formas específicas pelas quais este advento se produziu e nas razões históricas que cada vez contribuíram para isso. E não foram somente razões contingentes e extrínsecas, mas também razões intrínsecas, ou seja, inerentes à própria religião, pois cada advento de uma religião supranacional representou um novo fôlego de vida religiosa, um movimento portador de novos ideais religiosos e, portanto, se constituindo como um fato específico da religião, suscetível – como tal – de juízo histórico no quadro de uma história autônoma da religião.

E este discurso analogamente vale para aquele outro fenômeno da história religiosa que é o monoteísmo. Superado o preconceito dogmático da Revelação, superado o preconceito naturalista de uma evolução religiosa uniforme que leva ao monoteísmo, somente mediante a comparação de suas formas históricas concretas (o Javismo, o Cristianismo, o Islamismo, etc) o monoteísmo aparece no seu efetivo valor histórico como antítese, revolução e reação<sup>29</sup> a uma forma religiosa politeísta anterior. É este um caráter comum à gênese e ao desenvolvimento de cada uma das religiões monoteístas, juntamente com a aparição de uma grande personalidade, anunciadora de um novo verbo, suscitadora de novos impulsos, animadora de novos estímulos de vida religiosa<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> [Benedetto] Croce escreveu: “...no antigo e no primitivo existem conceitos, sentimentos e institutos fundamentalmente diversos dos nossos e dos quais nasceram os nossos, não por mera ampliação, mas por negação e revolução.” (a propósito do “Bachofen e la storiografia afilologica” In: *Varietà di storia letteraria e civile I*, Bari 1935, p. 305 et seq.)

<sup>30</sup> Esta concepção de monoteísmo já está sendo pensada no meu projeto de escrever um trabalho (em três volumes) sobre a “Formação e desenvolvimento do monoteísmo na História das Religiões”, que não foi além do primeiro volume (*L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922.). Cfr. *La formation du monothéisme* In: “Revue de L'Université de Bruxelles”, 1950; *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954.

Da mesma forma a noção de um Ser Supremo – que é diferente da noção de um deus único, mas que também esta na raiz do monoteísmo – é possível ser identificada no mundo primitivo somente por meio da comparação, não em sua forma preconcebida de um pretense monoteísmo primordial, mas em seu valor existencial e nas suas variadas formas de se articular em estruturas morfológicamente diferentes em relação com as formas elementares das civilizações primitivas.<sup>31</sup> Estas não estão fora da história, como gostaria Toynbee<sup>32</sup>, que assume como históricas – e por isso, comparáveis – somente as civilizações “dinâmicas” (fixadas por ele em vinte e uma), limitação esta arbitrária e anti-histórica (assim como ocorre limitando a comparação mitológica apenas às mitologias de povos linguisticamente aparentados). Fato é que as civilizações “estáticas” primitivas, antes de serem tais (se é que elas o foram realmente alguma vez), estiveram também em pleno movimento. E este dinamismo atinge também as formas elementares da civilização – as formas da caça, do pastoreio, da agricultura – que não são esquemas abstratos, mas antes mundos concretos nos quais circula a mesma vida, que se exprime em várias atividades culturais. Por isso, estas estão todos solidamente conectados, correspondendo uma diversa estrutura econômica uma específica estrutura social, bem como uma específica estrutura ideológica e também uma religião própria, – inclusive uma específica noção de Ser Supremo. Tampouco as formas mais antigas da civilização e da religião são estranhas à nossa consciência histórica, já que a ideia cristã de deus não remete somente ao seu antecedente direto, o deus único Javé

---

<sup>31</sup> As minhas pesquisas sobre este tema (para uma parcial revisão sobre minha teoria sobre o Ser Celeste, veja a nota precedente) são desenvolvidas no volume *L'onniscenza di Dio*, Torino 1955 (*The All-knowing God*, J. H. Rose, London, 1956) e de maneira resumida em *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1957 [*Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt am Main und Hamburg, 1960].

<sup>32</sup> A. TOYNBEE, *Paronorami della storia (The study of History)*, I. Milano 1954, p. 213 et seq. *Le civiltà nella Storia*, Torino 1950, p. 73.

do Antigo Testamento mas além deste, além do nomadismo proto-histórico dos israelitas, chega ao Pai celeste como Ser Supremo dos primitivos criadores de gado – e talvez ainda mais atrás, ao Senhor dos Animais como Ser Supremo dos caçadores primitivos – enquanto não se refere àquele outro Ser Supremo que é a Grande Mãe Terra dos primitivos agricultores.<sup>33</sup>

E com isso se contempla a demanda historicista da individuação historiográfica e da qualificação histórico-cultural, - aquela mesma instância que, em outro contexto, o já citado A. Omodeo<sup>34</sup> contrapunha ao meu argumento sobre a confissão dos pecados<sup>35</sup>, “não podendo”, ele dizia, “naturalmente (sic) estender a hipótese de uma comum origem da civilização”, para toda a área primitiva da prática confessional. E disso, ele trazia elementos para criticar meu trabalho como mera antologia de materiais, embora cheia de méritos e sugestões, e como construção de um esquema litúrgico “fora do princípio evolutivo” e, portanto, para criticar a ciência das religiões – e implicitamente o depreciado método comparativo – baseado em esquemas abstratos estranhos à síntese histórica. Mas ao invés disso, um dos resultados do meu trabalho foi justamente o de ter tornado pelo menos provável o pertencimento originário da confissão dos pecados a um mundo cultural e historicamente qualificado, ou seja, à civilização agrícola-matriarcal.

---

<sup>33</sup> Cfr. o meu ensaio *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* no volume *The History of Religion, Essays on Methodology*, Chicago 1959 [= *Das höchste Wesen: Phänomenologische Struktur und historische Entwicklung* no volume *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg, 1963, p. 136-146].

<sup>34</sup> A. OMODEO, in “*La Critica*”, 1937, 367-371; (= *Il senso della storia*, Torino 1948, p. 115-119).

<sup>35</sup> R. PETTAZZONI, *La Confessione dei peccati*, I-III, Bologna 1929-1936; *La Confession des péchés*, I-II, Paris 1931-32.

Outro resultado daquela vasta exploração comparativa foi a descoberta<sup>36</sup> do caráter catártico da confissão, não como dado psicológico elementar – daquele psicologismo que “não basta para explicar a História” –, mas propriamente como um valor imanente à prática confessional em seu desenvolvimento (mesmo na continuidade das formas transmitidas) “do pressuposto psicológico para uma realidade cada vez mais livre”, como prescreveu Omodeo, ou seja, como eu positivamente demonstrava, da *religio religans* para a *religio liberans*, de um crepuscular sentimento da culpa (em especial, da culpa sexual) e da potência mágica da palavra falada (enunciação-invocação do pecado em escopo eliminatório) para uma interior e cada vez mais alta experiência religiosa e moral da confissão como penitência.

Deste modo, a confissão dos pecados se junta àqueles outros fenômenos religiosos elencados acima que puderam ser estudados comparativamente com resultados que para mim parecem válidos. Tal validade será verificada posteriormente sobre outros fenômenos religiosos estudando-os da mesma forma, que é, no meu entendimento, uma maneira de historicizar o método comparativo. Em termos sistemáticos, se trata de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo integrando-os reciprocamente, ou seja, potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, disto resultando uma fenomenologia resolvida na história juntamente com o reconhecimento da História religiosa como uma ciência histórica qualificada.

*Tradução: Hugo Soares*  
*Revisão Técnica: Cristina Pompa*

---

<sup>36</sup> Pouco importa se, como adverte Omodeo, a descoberta já havia sido feita por De Maistre; sobre este propósito recordamos aquilo que escreveu B. Croce ao argumentar sobre a obra de Vico: “...uma mesma verdade descoberta duas vezes em modo independente, pode desta duplicação e aparente superfluidade receber o crisma da sua inelutável necessidade” (La filosofia di Gianbattista Vico, Bari 1911, p. 283).

# RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E PENTECOSTALISMO EVANGÉLICO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

*Ari Pedro Oro*<sup>1</sup>

*Daniel Alves*<sup>2</sup>

**Resumo:** Em que pese a complexidade interna do carismatismo católico e do pentecostalismo evangélico, observamos certos pontos de proximidade e distanciamento entre estas duas expressões religiosas, em termos simbólicos, doutrinários e de articulação com produção musical para o consumo de massa. Através de entrevistas e observações de campo, analisamos essas convergências e divergências, e concluímos apontando para o fato de que observadores contemporâneos, no curso de transformações profundas, podem não se dar conta das crescentes porosidades e proximidades entre esses grupos.

**Palavras-chave:** Renovação Carismática Católica; Pentecostalismo; Ecumenismo; Consumo.

**Abstract:** Despite the internal complexity of the Catholic Charismatic and Evangelical Pentecostalism, we observe certain points of proximity and distance between these two religious expressions in symbolic and doctrinaire terms, and their articulation with music production for mass consumption. Through interviews and field observations, we analyze these convergences and divergences, and concluded by pointing to the fact that contemporary observers in the course of profound transformations may not realize the increasing porosities and proximities between these groups.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia da UFRGS. Este texto foi originalmente apresentado por Ari Pedro Oro no Seminário Internacional “Transformações religiosas no mundo contemporâneo”, na PUC-Campinas, em 29 de agosto de 2012.

<sup>2</sup> Professor do Instituto de História e Ciências Humanas da UFG-Regional Catalão. Coordenador de projeto de pesquisa intitulado “Religião e consumo: análise da circulação e consumo de bens religiosamente marcados na microrregião de Catalão-GO”, aprovado e financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq - Edital Universal 2014).

**Keywords:** Catholic Charismatic Renewal; Pentecostalism; Ecumenism; Consumption.

## INTRODUÇÃO

Algumas análises acerca da Renovação Carismática Católica (RCC) produzidas nas últimas décadas tem destacado o seu duplo viés: para dentro da instituição, um movimento de promoção de “refiliação” religiosa (TEIXEIRA, 2009) e até mesmo de enfrentamento dos setores progressistas, como a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base (PIERUCCI E PRANDI, 1996); e, para fora do catolicismo, um movimento capaz de reduzir o avanço do pentecostalismo evangélico, uma vez que a constatação sociológica mostrava que parcela significativa dos novos chegados a este segmento religioso provinham do catolicismo (MARIZ E MACHADO, 1994; ORO, 1996; MACHADO, 1996; PIERUCCI E PRANDI, 1996; PRANDI, 1997; CARRANZA, 2009; GABRIEL, 2010).

Neste texto discorreremos sobre este último aspecto analisando as relações entre a RCC e o pentecostalismo, em termos de suas identidades relacionadas a doutrinas, teologias práticas e simbolismos<sup>3</sup>. Histórica e atualmente elas oscilam entre divergências e convergências. Enquanto as primeiras procuram erguer barreiras para fixar fronteiras entre ambos, as segundas, as convergências, apontam para aproximações e a construção de espaços consensuais e de práticas ecumênicas operadas entre ambas as expressões religiosas. Embora essa situação tensional persista, parece evidente que a RCC constitui a expressão católica mais próxima do pentecostalismo.

Os elementos que sustentam esta análise provem da literatura produzida sobre ambos os movimentos religiosos e, especialmente, de entrevistas realizadas com líderes e membros de ambos os grupos, no âmbito do projeto *Pentecostal Charismatic Research Initiative*, PCRI, coordenado por Paul

---

<sup>3</sup> Sobre a relação entre RCC e Teologia da Libertação ver, por exemplo, Benedetti, 2000; Teixeira 1991 e Carranza, 2009.

Freston<sup>4</sup>. Também nos reportaremos, mais ao final do texto, a reflexões provenientes de pesquisa conduzida por Daniel Alves sobre bens de consumo com marcação religiosa. Faremos especial menção ao mercado fonográfico, onde as fronteiras simbólicas e teológicas entre pentecostalismo e carisma-tismo católico encontram-se num terreno relativamente externo ao campo de produção dos bens simbólicos de salvação, respondendo a demandas propriamente “de mercado”.

De saída, porém, impõe-se esta observação: Pentecostalismo e Renovação Carismática Católica constituem-se como movimentos religiosos complexos, amplos e multifacetados. Constituem, segundo a expressão de Faustino Teixeira (2009), “imensos guarda-chuvas”, com ampla heterogeneidade e diversidade internas, como apontaram também outros autores, entre eles Steil (2004), Mariz (2005) e Carranza e Mariz (2009) relativamente à RCC e Freston (1994) e Mafra (2001) concernente ao pentecostalismo. Portanto, quando nos referimos a cada um dos termos, tomamo-los no seu sentido amplo.

Iniciamos, portanto, discorrendo sobre as confluências e as aproximações existentes entre ambos os movimentos religiosos para, em seguida, explorar

---

<sup>4</sup> Neste texto trabalhamos com 12 entrevistas feitas em Porto Alegre junto a líderes de igrejas pentecostais e renovadas; e 12 entrevistas realizadas com membros da RCC, 6 em Porto Alegre e 6 no estado de São Paulo. Parte significativa dos dados utilizados aqui apresentados diz respeito ao referido projeto, do qual Ari Pedro Oro participou durante os anos de 2010 e 2012.

As entrevistas de São Paulo foram realizadas por Brenda Carranza, a saber: com Reinaldo Beserra Reis (membro fundador da RCC no Brasil, ex-presidente da RCC no Brasil, entrevistado em 30/8/2011); com Marcos Volcan (atual Coordenador Nacional da RCC, entrevistado em 17/9/2011); com Beatriz Vargas (Secretária Nacional da RCC, entrevistada em 17/7/2011); com Padre Marcial Mçaneiro (membro da International Commission for Catholic Pentecostal Dialogue, entrevistado em 10/12/2011); com Padre Elias Wolff (assessor da comissão episcopal para ecumenismo e o diálogo inter-religioso, entrevistado em 25/10/2011) e com Pe. Alberto Gambarini (pregador oficial da RCC, entrevistado em 17/9/2011).

Registre-se que, neste texto, toda vez que forem apresentados depoimentos destes líderes, eles foram extraídos das entrevistas referidas.

as diferenças e divergências. Não é nossa intenção apresentar o repertório completo dos consensos e dissensos, mas tão somente os mais significativos, segundo o que consta na literatura e o que foi colhido nas pesquisas a que nos referimos anteriormente.

## PENTECOSTALISMO E RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: CONVERGÊNCIAS E ENCONTROS

Alguns autores têm destacado a existência de vários pontos de convergência entre a RCC e o pentecotalismo. Assim, para Sofiati, ambos

buscam recuperar a tradição das primeiras comunidades cristãs, enfatizando o evento de “Pentecostes” relatado no Novo Testamento, em “Atos dos Apóstolos”. Por isso o terceiro elemento da Trindade Santa, o Espírito Santo, é colocado em evidência (SOFIATI, 2011, p. 107).

Brenda Carranza (2009, p. 50-51) considera ambas as expressões religiosas, assim como as Novas comunidades religiosas, enquanto comunidades emocionais intermediárias de sentido. Ou seja, nelas o epicentro é orientado pela emoção; constituem-se como instituições que fazem a ponte entre o indivíduo e a sociedade, e se mostram capazes de assegurar sentido para a existência.

Por seu turno, Cecília Mariz e M. das Dores Machado observam a existência, em ambos os movimentos, da experiência subjetiva da conversão; da auto-atribuição de uma missão; da noção de identidade religiosa adquirida e não herdada; da ênfase na escolha religiosa individual; da atribuição de poder ao leigo, relegando para segundo plano a mediação eclesial; da prática religiosa emocional; do compromisso e comportamento ascético; do uso de termos comuns, como orar e louvar; e da construção de uma “demonização” do espiritismo e das religiões afro-brasileiras. O discurso sobre a demonização e o moralismo individual aumenta nos grupos de oração das camadas menos favorecidas aproximando ainda mais a RCC dos pentecostais (MARIZ; MACHADO, 1994).

R. Prandi sublinha que tanto a RCC quanto o pentecostalismo “mantém a cura no centro da prática religiosa”. Destaca, também, que “não há grande distinção entre os problemas que são levados à Renovação Carismática ou às igrejas pentecostais de cura divina” (PRANDI, 1997, p. 124-125).

F. Sofiati sublinha outro aspecto constante em ambos os movimentos religiosos. Ainda que seja possível reconhecer aqui e ali pautas políticas e posicionamentos morais de cunho não corporativista e liberal, eles se mostram interessados em atuarem no político institucional para ali combaterem os projetos de leis que

segundo seus ideais religiosos são contrários aos preceitos divinos, como a descriminalização do aborto e o casamento entre homossexuais. Por isso, o(s) movimento(s) tem trabalhado intensamente no combate ao aborto e na defesa de que a homossexualidade é uma doença que precisa ser curada (SOFIATI, 2011, p. 149).

Além do que vem de ser dito, destacamos ainda ser significativa na atualidade, em ambos os segmentos religiosos, a sua presença nos meios de comunicação televisivos e radiofônicos, além da internet<sup>5</sup> – e o fazem na perspectiva competitiva, concorrencial e proselitista – bem como a promoção de mega-eventos que contam com animadores, pregadores e cantores renomeados, onde se destacam momentos de louvor e de oração com forte apelo emocional.

---

<sup>5</sup> Para Carranza (2009, p. 43), a RCC inaugurou, com os chamados padres-cantores, uma nova fase na igreja: o catolicismo mediático. Os mega-shows produzidos pelos referidos padres, porém, são recolhidos a unanimidade na cúpula da RCC. O então Coordenador Nacional, por exemplo, Marcos Volcan, em entrevista concedida a Brenda Carranza, afirmou: “a pergunta se faz: as pessoas estão indo por causa do músico? Por causa da banda? Quais os resultados? Para nós é muito prático, nós olhamos para os nossos grupos de oração no dia seguinte ao evento, e nós vemos que a adesão à Igreja, a adesão aos grupos de oração, a adesão a uma vida mais comprometida, ela é praticamente efêmera”.

Mas não são somente os analistas externos aos grupos religiosos que destacam a existência de convergências. Elas também são evidenciadas nos posicionamentos oficiais e em pronunciamentos de líderes católicos e evangélicos.

Assim, chama a atenção que o próprio documento sobre a Renovação Carismática Católica, coordenado pelo Cardeal Suenens<sup>6</sup>, em 1974, reconhece a influência evangélica na RCC. Nele pode-se ler, por exemplo: “a Renovação Católica, em grande parte, tomou consciência desses dons através de movimentos de renovação fora da Igreja Romana”. Mais adiante afirma o seguinte:

É evidente que a Renovação Carismática é uma relevante força ecumênica e é de fato ecumênica por sua natureza. Numerosos *protestantes neo-pentecostais e pentecostais clássicos* compartilham uma experiência semelhante e, a partir daí, se reúnem com os católicos para dar testemunho das coisas que o Espírito está fazendo em outras igrejas” (grifo nosso).

Enfim, o documento reconhece que “a renovação manifestada entre nossos irmãos protestantes é um movimento autêntico do Espírito Santo” (1994, p. 59-60).

Antes disso, em alguns documentos produzidos no Concílio Vaticano II (entre 1962 e 1965, especialmente *Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate, Ecclesiam Suam, Ad Gentes e Lumen Gentium*), afirma-se, por um lado, a necessidade da Igreja manter uma relação ecumênica com as outras religiões, e, por outro lado, destaca-se a dimensão carismática da Igreja, renovada perpetuamente pelo sopro do Espírito Santo e seus carismas<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Trata-se do documento intitulado “Orientações teológicas e pastorais da Renovação Carismática Católica”, produzido a partir da iniciativa do cardeal belga Leon Joseph Suenens que, em maio de 1974, reuniu em Malines, Bélgica, uma equipe internacional de teólogos e dirigentes leigos para tratar do tema.

<sup>7</sup> Reinaldo Reis, coordenador da Renovação Carismática Católica do Estado de São Paulo, escreve que nos documentos do Concílio Vaticano II são feitas 258 menções à Pessoa do Espírito Santo, “algo inédito na história dos Concílios” (2010, p. 29). Benedetti (2009) recorda a apropriação desorganizada dos discursos oficiais da hierarquia católica por parte

Ainda, neste sentido, na alta esfera católica foi fundada, em 1972, no Vaticano, o Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos<sup>8</sup>, que conta com a participação de católicos, vários deles da RCC, além de membros de Igrejas pentecostais e do movimento carismático das Igrejas protestantes históricas e da Igreja Anglicana. Desde a sua fundação, esta organização tem firmado pautas comuns a serem cumpridas em ciclos de cinco anos de duração (CNBB, 2003).

Do lado evangélico, H. Wyncarczyk sublinha que a atual vertente mais importante visando a superação das diferenças com o catolicismo resultaram das reflexões do teólogo norte-americano Peter Wagner, contidas na idéia da “New Apostolic Reformation” (WYNARCZYK, 2009, p. 152). Esta anuncia a passagem do modelo denominacional para o pós-denominacional, acompanhada da idéia segundo a qual nas últimas décadas o Espírito Santo restabeleceu o ministério dos profetas e dos apóstolos “em contraste com o sistema de governo das congregações baseado na assembléia democrática de constituintes” (Id. *Ibid.*, p. 95).

Resulta desta perspectiva a abertura para a superação das diferenças denominacionais, não somente no interior do campo evangélico, mas também em relação à igreja católica. Esta noção recebeu forte acolhida na Argentina, onde importantes líderes evangélicos expressaram a necessidade de aproximação, e não mais de enfrentamentos, entre evangélicos e Igreja Católica<sup>9</sup>. No Brasil, várias lideranças da RCC também se expressaram

---

dos diversos movimentos presentes no seu interior. Um exemplo disso nos é recordado por Sofiati, relativo ao Documento Final de Aparecida (2007), da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, o qual “é reivindicado tanto pela RCC como pela Teologia da Libertação” (SOFIATI, 2011, p. 141).

<sup>8</sup> Apud Maçaneiro (2008, p. 22); ver também a página da Santa Sé para o diálogo católico-pentecostal. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/sub-index/index\\_pentecostals.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_pentecostals.htm)>. Acesso em: 06 abr. 2011.

<sup>9</sup> Ruben Proietti, pastor batista, é muito próximo do famoso pregador argentino radicado nos Estados Unidos Luis Palau, o qual, por sua vez, é próximo de Billy Graham. Todos os eventos em que Palau participa na América Latina são organizados por Proietti, que

sobre as convergências existentes com o pentecostalismo evangélico. Por exemplo, Gerson Santos, ex-coordenador da RCC em Porto Alegre, elenca as seguintes semelhanças entre a RCC e o pentecostalismo: a forma de manifestação da fé, o culto ao Espírito Santo, a manifestação dos carismas através da oração, a glossolalia, a cura através dos conselheiros espirituais e a valorização da música<sup>10</sup>.

Por seu turno, Reinaldo Reis, ex-presidente nacional da RCC, enfatiza o que chama de “verdades aceitas por todos”: “a encarnação de Jesus Cristo, sua morte e ressurreição, a validade do batismo como ponto de iniciação da vida cristã”.

Marcial Maçaneiro elenca várias características comuns a católicos e pentecostais:

ênfase no discipulado pessoal, manifesto pela busca de santidade moral e oração assídua; uso da Bíblia como fonte de oração e matriz da linguagem; cristocentrismo na pregação e nos testemunhos; prática do louvor e da adoração comum; percepção da Igreja como comunidade dos remidos, em linha profé-

---

afirmou em entrevista que: “empezamos un acercamiento interesante con la Iglesia católica, e con gente de primer nivel. Yo soy amigo del cardenal (de Buenos Aires). El objetivo evangélico no es sacar fieles a la iglesia católica; nosotros respetamos a todos; somos todos cristianos”. Por seu turno, o renomado pregador Carlos Anacondia, fundador da “Misión Cristiana Mensaje de Salvación”, defende a idéia de que o Espírito Santo consiste na figura capaz de aproximar católicos e evangélicos. Segundo as suas palavras: “a unidade da Igreja só é possível através do Espírito Santo”. Enfim, o pastor Jorge Himitian, de origem palestina e que chegou na Argentina com seus pais quando tinha sete anos, é um dos fundadores da igreja pentecostal Comunidad Cristiana, de Buenos Aires. O pastor Himitian destacou a experiência carismática comum do Batismo no Espírito Santo como aquela que junta cristãos de todo o mundo: evangélicos de todas as denominações, ortodoxos e católicos. As declarações dos três pastores argentinos foram colhidas em setembro de 2009, em Buenos Aires, por Daniel Alves, então doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da UFRGS.

<sup>10</sup> Conforme entrevista concedida a Joana Morato, estudante de Ciências Sociais da UFRGS, em outubro de 2009.

tico-escatológica; valorização dos ministérios laicais; exercício grupal dos carismas com liberdade de expressão; valorização das “obras de misericórdia” com diaconia social; cultivo de uma espiritualidade pentecostal que valoriza os carismas, a alegria, o culto comunitário; valorização dos ministérios ordenados (apesar de diferentes teologias); presença de mulheres; métodos participativos de discernimento e deliberação; cultivo de vínculos interpessoais; alguns partilham uma visão transversal do pentecostalismo (graça trans-denominacional).

Enfim, líderes pentecostais apontaram compartilhar com os carismáticos o mesmo entendimento da importância dos dons do Espírito Santo e o rigorismo dos preceitos de ordem moral que condena a prática sexual antes do casamento, o homossexualismo, o adultério, o divórcio e o aborto.

A estas alturas é importante assinalar que as convergências observadas pelos membros de ambas as expressões religiosas cristãs, especialmente por parte das suas lideranças, não ficaram somente ao nível do discurso. A partir da década de 1960, congressos e encontros ecumênicos foram realizados em Jerusalém, Singapura, Malásia, Itália, Estados Unidos, Alemanha, Chile, Argentina e Brasil<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> No Brasil merece destaque o Simpósio latino-americano sobre Pentecostalismo, ocorrido em São Paulo, de 20 a 24 de setembro de 2005, promovido pelo Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, em colaboração com o CELAM e a CNBB. Como dissemos em outro lugar (Oro e Alves, 2013): “É na Itália, especialmente em Bari e Roma, que nos últimos anos o movimento reunindo pentecostais e carismáticos católicos parece ser mais fecundo, devido, principalmente, a mobilização do leigo católico Matteo Calisi – presidente da Fraternidade Internacional de Comunidades Carismáticas Católicas – e do pastor Giovanni Traetino – presidente da Apostolic Fellowship International (AFI). Ambos têm se dedicado ao “ministério da reconciliação”, promovendo contatos e encontros entre líderes de diferentes comunidades cristãs do mundo. Apostolic Fellowship International é uma organização que reúne diversas comunidades carismáticas evangélicas e igrejas ao redor do mundo, com fundamentos nos preceitos de discipulado firmados ao longo da década de 1960 e 1970. A Fraternidade Internacional de Comunidades Carismáticas Católicas, segundo Thomas Csordas (2009, p. 74-75), configura-se atualmente como uma das redes mais influentes de comunidades carismáticas ao longo da RCC internacional. Para Csordas, essa rede poderia ser comparada com outra mais

Em tais encontros ecumênicos, afirma Marcial Maçaneiro (em entrevista já referida), enfatiza-se “a reconciliação, a partilha de carismas, o exercício espiritual do ministério e a adoração conjunta – do que os temas teológico-doutrinais”.

Entre as principais “plataformas fraternas” de encontro entre católicos e pentecostais, Marcial Maçaneiro (em entrevista, já referida) menciona a *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships* (Fraternidade Internacional de Comunidades Carismáticas Católicas), presidida pelo leigo católico italiano Matteo Calisi e vinculada oficialmente ao Pontifício Conselho para os Leigos.

Na América Latina, a Argentina parece ser um país importante na prática ecumênica entre católicos carismáticos e evangélicos. Como mostramos em outro lugar (Oro e Alves, 2012), o movimento na Argentina teve como um dos principais protagonistas o pastor Jorge Himitian, da igreja pentecostal *Comunidad Cristiana*, de Buenos Aires, filiado à *Apostolic Fellowship International*. Ainda conforme aquele artigo, e por meio da atuação de Himitian, de outros líderes evangélicos e de autoridades eclesiásticas católicas (dentre os quais Jorge María Bergoglio, hoje Papa Francisco), organizaram-se na Argentina eventos comuns entre pentecostais e carismáticos.

Focando agora a situação do Brasil, vários testemunhos dão conta de um ecumenismo existente entre a RCC e o pentecostalismo evangélico, inicialmente na apropriação da RCC nascente da literatura e da música evangélica e mais tarde em práticas ecumênicas, como os encontros anuais promovidos pela organização chamada ENCRISTUS (Encontro de Cristãos na Busca de Santidade e Unidade).<sup>12</sup> Tais encontros sempre contaram

---

antiga, denominada Espada do Espírito (The Sword of Spirit), pelo seu exclusivismo católico. Contudo, a associação entre católicos e carismáticos, nas figuras dos italianos Calisi e Traetino, evidencia o potencial da Fraternidade em estabelecer conexões com o mundo pentecostal, consolidadas em grupos de diálogo interreligioso que promovem eventos conjuntos na Itália e, mais recentemente, na América Latina”.

<sup>12</sup> Esclarece este informante que esta organização surgiu em 2008, por uma equipe inicialmente formada por 12 membros (6 católicos, 6 evangélicos).

com a participação de membros e assessores da CNBB e de representantes e membros de várias denominações evangélicas, históricas e pentecostais.

Porém, se, por um lado, pode-se apontar um conjunto de convergências entre ambas as expressões religiosas cristãs, por outro lado, pode-se também exaltar divergências e oposições entre elas.

## RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E PENTECOSTALISMO: DIVERGÊNCIAS

Inicialmente, é importante destacar que já na década de 1960 a expansão do pentecostalismo evangélico no Brasil e na América Latina foi interpretada, em certos meios católicos, numa chave de disputa religiosa, uma vez que a constatação sociológica apontava para o fato de que parte significativa da membresia pentecostal era composta de ex-católicos, mesmo que nominais. Diante disso, a posição de parte da hierarquia católica, sobretudo no período anterior ao Concílio Vaticano II, mas também após este conclave – apesar dos documentos dele emanados que preconizavam o diálogo com outras religiões e reconheciam a não reivindicação exclusiva do monopólio religioso – foi encaminhada no sentido de desqualificar o pentecostalismo, especialmente as igrejas da terceira onda (FRESTON, 1994),<sup>13</sup> chamadas geralmente de “seitas”, que deveriam ser combatidas.

Ora, a RCC, praticamente desde o seu início – apesar de exercer “um ‘papel ambivalente’ no interior da Igreja Católica”, como sustenta Faustino Teixeira<sup>14</sup>, levando a instituição oficial a oscilar “entre o incentivo e o temor” (TEIXEIRA, 2009, p. 25), “entre o apoio de uns e a resistência de outros”

---

<sup>13</sup> A metáfora das “três ondas” do avanço pentecostal no Brasil, cunhada por Freston (1994) e revista por Mariano (1999), tornou-se referência dos estudos sobre o tema e merece certamente uma discussão contínua sobre sua pertinência e seus limites. Ver, para tanto, por exemplo, Alves (2011).

<sup>14</sup> O “papel ambivalente” é assim explicado por Teixeira: “De um lado, insere-se numa estratégia de clara afirmação identitária e de zelo pela doutrina católica tradicional: de

(CARRANZA, 2000, p. 132)<sup>15</sup> – também foi conduzida a se inserir dentro desse clima de competição religiosa. Assim, ela viria a constituir ao mesmo tempo um “muro de contenção da avalanche pentecostal”, nas palavras de Brenda Carranza (2009, p. 48), e um espaço de potencialização do “engajamento dos católicos” (ALMEIDA; RUMSTAIN, 2009, p. 53), passível de facilitar a “refiliação” religiosa, segundo Teixeira (2009, p. 24); a “readesão”, de acordo com Pierucci e Prandi (1966); a “volta na porta giratória”, como afirma Steil (2004); ou, enfim, a “volta dos que ainda não foram”, como define Almeida e Rumstain (2009, p. 54).

De fato, a re-catolicização dos católicos nominais constituiu, segundo Reinaldo Beserra Reis, uma preocupação da RCC desde a sua origem, figurando nos seus Estatutos como um dos seus cinco objetivos (Entrevista concedida a B. Carranza).

Porém, para isto acontecer a hierarquia Católica teve que “enquadrar” a RCC, como diz Luiz Roberto Benedetti (2009, p. 27)<sup>16</sup>, uma vez que em seu início, como mostra Csordas (2001), para a situação norte-americana e Carranza (2000), para o caso brasileiro, era forte no meio carismático católico a fluidez ecumênica, ou seja, a aproximação ao pentecostalismo protestante. Por isso mesmo, as “orientações” teológicas e pastorais promovidas pela instituição oficial, em documentos emitidos em 1974 e em 1994,<sup>17</sup>

---

outro, favorece uma dinâmica espiritual que acaba incidindo numa perspectiva de autonomização e transversalidade com respeito ao catolicismo oficial” (Teixeira, 2009, p. 24).

<sup>15</sup> Carranza (2000, p. 129 e ss) retrata detalhadamente as relações estabelecidas entre a CNBB e a RCC e assume a posição de que elas sempre foram marcadas por paradoxos e tensoes.

<sup>16</sup> Segundo este autor, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica “enquadra” os novos grupos religiosos, entre os quais a RCC e as CEBS, ela também contribui para a continuação de sua existência (Benedetti, 2009, p. 18).

<sup>17</sup> Trata-se dos documentos *Orientações teológicas e pastorais da Renovação Carismática Católica*, produzido pelo cardeal belga Leon Joseph Suenens em 1974, e de *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, elaborado pela CNBB, em 1994.

possuíam como objetivo subjacente impedir que a RCC se tornasse um movimento religioso à margem da Igreja Católica e que ela se aproximasse demais do pentecostalismo, especialmente com a prática da glossolalia e com o chamado “repouso no Espírito”.

Diga-se de passagem que, segundo os membros da RCC entrevistados em Porto Alegre, estes dois tópicos – a glossolalia e o repouso no Espírito – continuam a suscitar críticas por parte dos demais católicos, leigos e sacerdotes. Assim, por exemplo, Gustavo Madalena Brum, coordenador do Ministério de Formação da RCC da capital gaúcha, afirma: “O preconceito começa dentro da própria igreja. Sempre vem aquela questão, ‘porque vocês falam em línguas’, ‘porque o pessoal desmaia nos grupos de oração’”. (Entrevista realizada em 15/12/2011).

Mas, para demarcar claramente a distinção do pentecostalismo, a hierarquia católica fixou outras recomendações aos carismáticos: a sua participação nos sacramentos, o reconhecimento da autoridade papal e a devoção à Virgem Maria. Além disso, desde o início do reavivamento, a Igreja Católica, e em parte também a igreja latino-americana, procurou demarcar o distanciamento dos evangélicos substituindo a palavra “pentecostal” por carismático, resultando daí o nome de Renovação Carismática Católica e não Pentecostalismo Católico, nomenclatura bastante usada, por exemplo, nos Estados Unidos (SOFIATI, 2011, p. 137; CARRANZA, 2000, p. 35). Para Carranza (Id. *Ibid.*), esta mudança de nome não constitui somente uma questão semântica:

Ela pode ser lida como o início do distanciamento da “abetura ecumênica” que a RCC desejava adotar e que o Pe. Haroldo tinha feito questão de enfatizar em 1972 como uma das vantagens, entre doze, que a RCC tinha trazido para a igreja Católica do Brasil.

---

No dizer de Brenda Carranza (2009, p. 37), este último documento, produzido pela CNBB após vinte anos de existência da RCC no Brasil, constitui a “carta de alforria” de parte da instituição oficial.

Mas, entre todos os marcos de fronteira simbólica fixados pela hierarquia e/ou pelo próprio avivamento católico destaca-se a devoção mariana. Como salientaram Cecília Mariz e Maria das Dores Machado, ela constitui “o divisor de águas, a fronteira” (MARIZ; MACHADO, 1994, p. 30). Maria das Dores Machado reitera que a devoção a Nossa Senhora é central para “demarcar as fronteiras entre catolicismo e pentecostalismo e em certa medida reforçar a identidade religiosa católica dos carismáticos” (MACHADO, 1996, p. 48). Na mesma direção, Prandi sustenta que “Maria é uma fronteira intransponível entre dois territórios que, de outro modo, poderiam ser um só” (PRANDI, 1997, p. 141).

O tema de Maria é tão importante na RCC que certos analistas têm observado uma relação entre aparições marianas e RCC. Segundo Carlos Alberto Steil, por exemplo, ambos os fatos “estão de tal forma imbricados que dificilmente se compreende o desenvolvimento de um sem fazer referência ao outro” (STEIL, 2001, p. 118). Acrescenta ainda este autor que “quando observamos os carismáticos nos contextos das aparições, vemos que eles colocam sua própria estrutura a serviço da divulgação destes eventos, geralmente competindo com a estrutura eclesial das paróquias e dioceses” (Id. *Ibid.*, p. 124).

Semelhante relação entre a franja católica carismática e as aparições marianas foi destacada em diversos relatos etnográficos de aparições verificadas no Brasil e constantes no livro “Maria entre os vivos” (STEIL; MARIZ; REESINK, 2003).

Reinaldo Reis, em entrevista concedida a B. Carranza, reconhece, um tanto ironicamente, que “o medo que também alguns tinham de que nós fôssemos nos protestantizar, nos levou a que? A nos tornarmos mais marianos do que os marianos eucarísticos”.

De fato, as entrevistas realizadas em Porto Alegre junto a membros da RCC confirmam que a devoção mariana constitui não somente a principal baliza demarcatória da separação dos carismáticos em relação aos pentecostais como, também, a principal plataforma de críticas que os carismáticos endereçam aos evangélicos em geral e aos pentecostais em particular.

Por exemplo, Basilisia Catarina de Souza, conselheira da RCC de Porto Alegre, manifestou estupefação (entrevistada em 19/1/2012) pelo fato dos evangélicos deixarem Maria de lado. Especialmente, diz ela, quando se sabe que “eles conhecem muito a bíblia, eles citam a bíblia, que tem momentos e passagens bíblicas que tá na cara o papel de Nossa Senhora. Então não sei como acontece isso, se eles são tão amantes da bíblia, conhecem toda a bíblia, entende? Eu não sei”.

Também Gerson dos Santos, ex-coordenador da RCC em Porto Alegre, considera que a importância de Maria está na bíblia e neste sentido os pentecostais também deveriam aceitá-la, uma vez que ela foi escolhida entre todas as mulheres para ser a “Ave Maria cheia de graça (...) a Nossa Senhora, mãe de Jesus...”. (Entrevistado em 18/5/2012).

Igualmente, Gustavo Madalena Brum, atual coordenador do Ministério de formação da RCC da capital gaúcha, diz não entender como os pentecostais não cultivam a devoção a Maria uma vez que ela figura de maneira incontestável na bíblia. Diz ele (entrevista de 15/12/2011).

a escritura vai falar de nossa senhora do Gênesis ao apocalipse. Basta ter um olhar de um coração aberto de alguém que entenda isso, que esteja aberto a ver o que tá escrito nas sagradas escrituras. Estão bíblicamente comprovada a maternidade de Maria com seu filho Jesus.

Ainda sobre a marginalização de Maria entre os pentecostais Jorge Santana, então secretário-geral da RCC da Arquidiocese de Porto Alegre, disse, enfaticamente, (Entrevistado em 21/12/2011):

Eles (os pentecostais) estão enganados. Completamente enganados. É isso que eu vejo; os coitados nesse ponto nem sabem ler a bíblia. Tá ali na bíblia. E esse ponto nem lêem a bíblia porque a bíblia tá ali todo respeito, que é dado, a devoção que o católico tem de Maria, uma devoção filial, de respeito, daquela que foi a mãe de Jesus, que foi a obediente, e não foi nós que chamamos ela de cheia de graça, não foi nós. Tá na bíblia né.

Vale recordar que além da devoção Mariana, da obediência papal e da prática dos sacramentos, há outros pontos que marcam os dissensos entre a RCC e o pentecostalismo. Reginaldo Prandi assinala alguns deles: é diferente entre eles a concepção do dinheiro. Ele é central no pentecostalismo, alavancado pela Teologia da Prosperidade, e fica em segundo plano na Renovação; o discurso é direto, “popular”, no pentecostalismo e mais elaborado no meio carismático, obedecendo, assim, às distinções de classe; enfim, os fatos e eventos que atingem os indivíduos são analisados, na perspectiva pentecostal, a partir da ação do demônio, enquanto causa e razão fundamental dos mesmos; já na visão da RCC, embora o demônio também seja constantemente evocado, se salienta a noção de livre-arbítrio e de responsabilidade individual (PRANDI, 1997, p. 129-134). Este último ponto é controvertido. Carranza, por exemplo (2000, p. 188), sustenta que “a RCC coloca o demônio como sendo um elemento central a partir do qual é possível dar uma explicação das relações sociais conflitivas e dos fenômenos naturais”<sup>18</sup>.

Não é de se estranhar que diante de todas estas balizas demarcadoras da diferença construídas pela RCC, fosse marginalizada a idéia de abertura ecumênica em relação ao pentecostalismo-evangélico, que vigorou na fase fundacional da RCC (décadas de 1960 e 1970), como sustenta Carranza (2000)<sup>19</sup>. Ao contrário disso, com o passar do tempo prevaleceu a afirmação

---

<sup>18</sup> De fato, Carranza (2000, p. 176-177) sustenta que a presença do demônio no imaginário da RCC é tao importante que “em nome do demonio a RCC cria seus adversarios no campo religioso, trazendo de volta velhas disputas contra o espiritismo e as religioes afro-brasileiras, e delimita forniteiras identitarias com o neopentecostalismo (especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus). Ao mesmo tempo, a RCC realiza uma cruzada contra o movimento religioso Nova Era, atribuindo-lhe poders demoníacos”.

<sup>19</sup> Carranza (2009) propõe uma tipologia histórica da RCC, composta de três fases: a fundacional (anos 1960 e 1970, onde ocorre a estruturação do movimento; a social e cultural (anos 1980 e 1990), onde se dá a consolidação de um estilo de evangelização a partir da música, do lazer e da oração; a midiática (a partir dos anos 2000), com a implicação nos meios de comunicação.

da identidade católica e a delimitação de fronteiras em relação ao movimento evangélico pentecostal, procurando-se, assim, “evitar que a vivência dos dons do Espírito Santo resulte em identificação ou hibridismo com igrejas pentecostais...” (CARRANZA; MARIZ, 2009, p. 149).

Reitero, portanto, que a hierarquia da igreja - devido, em grande medida, às suas “orientações”, “questionamentos” e “sugestões” presentes nos documentos oficiais, bem como as ressalvas, críticas e iniciativas de “domesticação” ocorridas nas dioceses e paróquias - cumpriu um papel importante no retraimento da perspectiva ecumênica. Porém, as próprias mudanças ocorridas no interior do campo pentecostal, com o advento, a partir da década de 1970, do chamado neo-pentecostalismo, também pode ter contribuído para a retração ecumênica da RCC. É o que sustenta o então Coordenador Nacional da RCC, Marcos Volcan<sup>20</sup>. Diz ele: “infelizmente, na nova onda pentecostal, extremamente proselitista dentro da América Latina, isso fez também nos fechar (...). E esse diálogo não foi tão promissor com esses novos grupos pentecostais que se instalaram no Brasil”.

Por tudo isto, a RCC parece ter se tornado, até certo ponto, como afirma Carranza, “um movimento apologético”<sup>21</sup> (CARRANZA, 2000, p. 303), detentor de uma política exclusivista e distanciada da proposta inicial do ecumenismo. Neste sentido, é revelador que nenhum dos membros da RCC entrevistados em Porto Alegre afirmou ter participado de alguma atividade ecumênica com pentecostais. Também expressaram não terem conhecimento de que isto tenha ocorrido no contexto de relações sócio-religiosas em que estão inseridos. Isto tudo vem confirmar o sucesso do empreendimento da hierarquia católica na RCC no sentido tanto de produzir o “distanciamento

---

<sup>20</sup> Foi presidente da RCC Nacional até 2012 e eleito em 2015 vice-presidente da ICCRS (International Catholic Charismatic Renewal Services).

<sup>21</sup> A apologia da RCC consiste na proclamação da “Igreja Católica como a única e verdadeira religião perante as religiões mediúnicas (espiritismo Kardecista, macumba, candomblé), os pentecostais e religiões esotéricas (Nova Era) que formam parte do campo religioso brasileiro” (CARRANZA, 2000, p. 303).

da "abertura ecumênica" que a RCC desejava adotar..." (CARRANZA, 2000, p. 35), quanto de assegurar-lhe a identidade católica. Isto significa também, como sustenta Sofiati (2011, p. 152), que apesar dos "problemas de relacionamento entre carismáticos e hierarquia católica", os primeiros se adaptaram "de forma exemplar à hierarquia católica", ao mesmo tempo em que conseguem "manter toda a radicalidade em sua proposta de evangelização..." (Id. Ibid., p. 142)<sup>22</sup>.

Do lado pentecostal, os entrevistados destacaram que malgrado o seu reconhecimento da existência de pontos de aproximações existentes entre eles e os carismáticos católicos, como vimos, as dissensões em relação ao carismatismo católico dizem respeito sobretudo à tolerância comportamental admitida em certas comunidades e grupos carismáticos que permitem o consumo de bebidas alcoólicas e do cigarro, bem como a fruição de outras práticas mundanas, como jogos, festas, danças etc<sup>23</sup>.

Estes e outros elementos apontados pelos pentecostais estão a indicar que muitos deles também são portadores do princípio da não-diluição das fronteiras simbólicas e da não realização de práticas ecumênicas com os católicos carismáticos. Preferem atraí-los para as suas igrejas. Ou, como diz Reinaldo Reis, "alguns (dos pentecostais) querem ainda pescar no nosso aquário".

Também o Pe. Elias Wolff, (assessor da comissão episcopal para ecumenismo e o diálogo inter-religioso), em entrevista concedida a B. Carranza, considera que as igrejas neopentecostais brasileiras cultivam muito pouco o ecumenismo porque detem a "preocupação de conquistar espaços e conquistar pessoas. E isso faz com que a relação com outras igrejas, sobre-

---

<sup>22</sup> Sofiati ainda sustenta, acertadamente, que um dos elementos que ajuda a entender essa realidade reside na adesão à RCC cada vez maior de sacerdotes, freiras e demais agentes da hierarquia católica (SOFIATI, 2011, p. 142).

<sup>23</sup> Sabe-se, porém, a RCC "mantém muitas restrições com relação ao mundo, principalmente no que tange às questões relacionadas ao corpo" (SOFIATI, 2011, p. 139).

tudo com a Igreja Católica, seja sempre no sentido de combate espiritual, de conquista de territórios”<sup>24</sup>.

Neste ponto impõe-se uma observação. A ausência de diálogos e de relações ecumênicas não ocorre somente na relação entre pentecostais e RCC. Ela se dá também no interior do próprio campo evangélico, entre as diferentes igrejas históricas, pentecostais e neo-pentecostais. Nem mesmo o maior evento público evangélico que mobiliza milhões de fiéis, a “Marcha para Jesus”, consegue reunir membros de todas as denominações. Aqui no Brasil, por exemplo, a Igreja Deus é Amor não se faz presente nas marchas, e somente parcela da Assembléia de Deus e da Universal acorrem a elas. Também em nível regional, as grandes campanhas de evangelização, que geralmente contam com a presença de renomados pregadores convidados, nacionais ou estrangeiros, não conseguem juntar o conjunto das denominações que compõem o campo evangélico.

Portanto, a tendência que se observa no mundo pentecostal de “se esforça(re)m em definir fronteiras identitárias” (CARRANZA, 2000, p. 18) em relação à RCC, se inscreve na esteira do que vigora entre as próprias denominações evangélico-pentecostais, onde o compartilhamento de valores e crenças comuns não é o suficiente para romper e dissuadir as fronteiras institucionais, doutrinárias e simbólicas historicamente construídas entre elas.

Assim sendo, não é de se estranhar que mesmo nos últimos dez anos, como destaca o Pe. Elias Wolff, assessor da comissão episcopal para ecumenismo e o diálogo inter-religioso, a relação entre RCC e pentecostalismo tem sido “de disputa por espaço (...), mais de desencontro do que encontro entre essas duas expressões da espiritualidade da mística cristã”.

Esta é, portanto, uma tendência que vigora na relação entre RCC e pentecostais: a do distanciamento e da edificação de fronteiras, ao lado da outra, acima apontada, que quer romper as barreiras e produzir elementos de convergência entre os grupos religiosos.

---

<sup>24</sup> Porém, ressalva este informante que trata-se do pentecostalismo brasileiro que assim opera porque, segundo ele, o pentecostalismo europeu e norte-americano é menos beligerante e mais afeito ao ecumenismo.

## CONVERGÊNCIAS PELA LINGUAGEM E O MERCADO DA MÚSICA

Outro elemento de convergência que estabelece comunicação entre as duas expressões religiosas em pauta é o uso ritual da música, música esta que foi convertida em rama de consumo das mais rentáveis no mercado fonográfico atualmente<sup>25</sup>. Poderíamos falar de uma dupla ruptura nessa situação. A primeira delas, mais antiga e de dentro para fora do campo religioso, diz respeito à abertura dos repertórios das igrejas cristãs a músicas de fora das listas de músicas autorizadas pela instituição, os chamados “hinários” ou livros de canto (NAVARRO, 1999). Isso gerou um aquecimento de mercado interno de circulação de músicas entre as instituições, estimulando o surgimento de grupos, cantores e gravadoras nos dois terrenos. A segunda delas, mais recente e de fora para dentro do campo religioso, deu-se com o ingresso de gravadoras seculares no comércio de música religiosa, por vezes estimulado mais por disputas entre conglomerados midiáticos que por questões propriamente religiosas (ROSAS, 2013).

O protagonismo dessas duas aberturas foi dos grupos pentecostais, no impulso dos princípios de “abertura ao mundo”, da terceira onda pentecostal. Dentro desta abertura, utilizaram-se das mídias impressa, radiofônica, televisionada e eletrônica, com a construção de verdadeiras corporações de comunicação de massa em torno a igrejas (caso da Line Records, da IURD, ou da Gospel Records, ligada à Renascer em Cristo, que encerrou suas atividades em 2010) ou não (caso do Grupo MK Comunicações, ver De Paula, 2012). Na década de 2000, produções musicais de bandas e cantores gospel proliferaram numa proporção que não foi ignorada pelas gravadoras

---

<sup>25</sup> Como exemplo disso, podemos mencionar que, na lista dos maiores arrecadadores por execução musical no meio radiofônico em 2015, segundo o Escritório Central de Arrecadação e Distribuição de direitos autorais (ECAD), figura o artista da MK Music Anderson Freire figura em segundo lugar, a frente de Roberto Carlos (3º Lugar) e outros tantos nomes da música popular.

seculares, como vimos. A banda “Diante do Trono”, liderado pela cantora Ana Paula Valadão, tornou-se o caso emblemático desse processo.

Mesmo com a entrada dos católicos, especialmente dos carismáticos, nesse mesmo contexto do mercado fonográfico, algumas diferenças se mantêm. A insistência católica pela “voz autorizada” faz do cantor uma espécie de porta-voz da instituição para fora dela. Por isso, a própria lógica do campo católico induziu a projeção nacional dos chamados “padres-cantores” a partir da década de 1990 (inicialmente Marcelo Rossi, hoje Fábio de Melo, Marcelo Manzotti, entre outros), que até hoje se constituem como a principal modalidade de música católica destinada à venda em massa no Brasil. Na paralela desse processo, desenvolveram-se as partes comerciais de comunidades religiosas como a Canção Nova, que instaurou um processo de marcação do consumo católico, contando inclusive com estratégia de venda da marca para além do varejo, como o “porta-a-porta” (SILVEIRA, 2013).

Ainda que se possa identificar a incorporação de uma lógica de produção industrial de massa por artistas religiosos, católicos e pentecostais absorvem essa lógica de formas diferentes. Isso não impede que os ouvintes pertencentes a um segmento não ouçam e apreciem artistas do outro. Os pontos que mencionamos nessas breves considerações sobre o mercado da música religiosa, portanto, põem em cheque tanto uma visão segmentada do campo religioso, quanto outra, que antepõe lógicas de mercado e religião em campos estanques. Em um caso como em outro, parece haver uma porosidade que certamente merece a atenção dos pesquisadores.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar, neste artigo, que existem duas tendências – entre outras – que transitam mais ou menos juntas acerca da relação entre RCC e pentecostalismo, entendidas estas denominações em seu sentido amplo: uma de delimitação de fronteiras simbólicas e de afirmação de identidades institucionais, e outra de aproximação institucional, dissuasão das fronteiras simbólicas e de realização de práticas ecumênicas. Parece-nos que

é esta ambivalência que tem conduzido analistas, fiéis e líderes religiosos, a sustentarem idéias antagônicas acerca da RCC, colocando-a, segundo uns, como um movimento católico de fortalecimento da diferença e da oposição frente ao pentecostalismo, mesmo que se apropriando ou usando “as suas próprias armas” (RUMSTAIN; ALMEIDA, 2009), e, segundo outros, como a parcela católica capaz de aproximar católicos e pentecostais (ORO; ALVES, 2013).

Ambas as tendências coexistem em relação mais ou menos tensional segundo os grupos religiosos, carismáticos e pentecostais. Assim, embora, como sustenta Carranza (2009, p. 44), o viés ecumênico da RCC tenha diminuído grandemente após a sua fase fundacional (anos 1960 e 1970), ele parece ainda vigorar no seu interior, produzindo o interesse pelo diálogo e aproximação com os evangélicos, em nome de uma mesma matriz religiosa cristã e do compartilhamento dos dons do Espírito Santo.

Portanto, se, como sustenta Benedetti (2009, p. 27), as instâncias eclesiais católicas têm dificuldade “em dialogar com o neopentecostalismo”, a RCC poderia constituir a franja católica capaz de realizar este intento, ao menos parcialmente. É o que afirma abertamente o renomado cantor gospel e profundo conhecedor do campo cristão nacional e internacional Asaph Borba. Sustenta ele que o ecumenismo ocorre nos dias atuais “mais entre carismáticos católicos e evangélicos neopentecostais (...). Mais entre os carismáticos (...). Dificilmente um católico aceita os evangélicos com autenticidade, mas os carismáticos sim”<sup>26</sup>.

Assim sendo, como sustentam vários analistas, apesar da afirmação constante da sua identidade católica e do seu “esforço em demarcar as diferenças com os pentecostais, a RCC se situa(ria) na fronteira entre católicos e evangélicos” (SOFIATI, 2011, p. 138. Também AUBREE, 1984; MACHADO, 1996; SOFIATTI, 2011). Quem sabe ela não está se constituindo, ou poderá vir a se constituir, na ponte que aproxima e faz a ligação entre o catolicismo e o

---

<sup>26</sup> Conforme entrevista que nos concedeu em 24/11/2011.

pentecostalismo. Afirmamos isto porque, como alertou Benedetti (2009, p. 26), estamos vivendo “no calor da hora” das mudanças e transformações e, nestas circunstâncias, como diria Geertz (2001, p. 150), dificilmente temos condições de bem avaliar o que está se movendo “sob nossos pés”. Porém, o mais trágico seria, como diz o antropólogo norte-americano, “estarmos vivendo em meio a esse evento sísmico e nem sequer saber que ele está acontecendo” (Id. Ibid., p. 165).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de; RUMSTAIN, Ariana. Os católicos no trânsito religioso. In: Teixeira, F. e Menezes, R. (Org). *Catolicismo plural*. Dinâmicas contemporâneas. Petrópolis, Ed. Vozes, 2009, p. 31-55.
- ALVES, Daniel. *Conectados pelo Espírito*: redes pessoais de líderes pentecostais e carismáticos ao Sul da América Latina. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, 2011.
- ALVES, Daniel; ORO, Ari Pedro. O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais. In: ORO, A. P; RICCLI, J.; STEIL, C. A. *Transnacionalização religiosa*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- AUBREE, Marion. Tempo, história e nação – o curto-circuito dos pentecostais. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 17, 1996, p. 77-78.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração*: a articulação do campo religioso católico. São Paulo, Publicações do FFLCH/USP-CER, 2000.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Novos rumos do catolicismo. In: CARRANZA; B. MARIZ; C. e CAMURÇA, M. *Novas comunidades Católicas*. Aparecida, Idéias & Letras, 2009, p. 17-32.

CARRANZA, Brenda. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: CARRANZA; B. MARIZ, C; CAMURÇA, M. *Novas comunidades Católicas*. Aparecida, Idéias & Letras, 2009, p. 33-58.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecilia L. Novas comunidades católicas: por que crescem?. In: CARRANZA, B. MARIZ, C. e CAMURÇA, M. *Novas comunidades Católicas*. Aparecida, Idéias & Letras, 2009, p. 139-170.

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida, Editora Santuário, 2000.

CNBB. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo, Paulus, Documentos da CNBB. n. 53, 1994.

\_\_\_\_\_. *Guia Ecumênico*. São Paulo, Paulus Ed., Estudos da CNBB. n. 21, 3. ed., 2003.

CSORDAS, Thomas. Global Religion and the reenchantment of the world: the case of the Catholic Charismatic Renewal. In: CSORDAS, Thomas (Org.). *Transnational transcendence*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2009, p. 73-95.

\_\_\_\_\_. *Language, charisma and creativity: ritual life in the Catholic charismatic Renewal*. New York, Palgrave, 2001.

DE PAULA, Robson Rodrigues. O mercado da música gospel no Brasil: aspectos organizacionais e estruturais. *Revista ABEU*, v. 5, n. 9, p. 141-157, 2012.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: VALLE, R.; SARTI, I. (Ed.). *Nem Anjos Nem Demônios*. Vozes, Petrópolis, 1994, p. 67-162.

GABRIEL, Eduardo. *Catolicismo carismático brasileiro em Portugal*. Dissertação (Doutorado em Sociologia)—FFLCH/USP, São Paulo, 2010.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

MAÇANEIRO, Marcial. *Encontro de Irmãos Evangélicos e Católicos de Lavrinhas*. Lavrinhas: Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso, CNBB, 2008.

MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, Autores Associados e Anpocs, 1996.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. In: *Comunicações do ISEER*, n. 45, 1994, p. 24-34.

MARIZ, Cecília. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo Social*, v. 17, n. 2, São Paulo, 2005, p. 253-273.

NAVARRO, Carlos Gama. Del Himnario a la Industria de la Alabanza. Un Estudio sobre la Transformación de la Música Religiosa. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 63-85, 2000.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Reciben lo que veniran a buscar. Nação e Poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, 2010, p. 32-52.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação carismática católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? *Religião e Sociedade*. v. 33, 2013, p. 122-144.

PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp, FAPES, 1997.

ROSAS, Nina. Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 167-194, 2013.

REIS, Reinaldo. A Renovação Carismática Católica no Brasil. In: *Revista Brasil Cristão*, maio 2010, p. 29.

SENA, Emerson José Sena da. Quando o Espírito está nas coisas: produtos de evangelização da Comunidade Canção Nova. Trabalho apresentado nas *XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Porto Alegre, UFRGS, 2013.

SOFIATI, Flavio Munhoz. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. Aparecida, Ideias & Letras, 2011.

STEIL, Carlos Alberto. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. In: P. SANCHIS (Org.). *Fiéis & Cidadãos*. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001, p. 117-146.

STEIL, C. A.; MARIZ, C. L; REESINK, M. L. (Org.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre. Ed. UFRGS, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo?. *Religião e Sociedade*, v. 24, n. 1, out. 2004, p. 11-36.

TEIXEIRA, Faustino. As CEBs como criação evangelizadora. In: PAIVA, V. (Org.). *Catolicismo, educação e ciência*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 227-235.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *Catolicismo plural*. Dinâmicas conetm-porâneas. Petrópolis, Ed. Vozes, 2009, p. 17-30.

WYNARCZK, Hilário. Carlos Annacondia: un estudio de caso en neopentecostalismo. In: FRIGERIO, A (Org.). *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, v. 2, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2003, p. 80-97.

\_\_\_\_\_. *Ciudadanos de dos mundos*. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires, UNSAM 2009.

Recebido em: 03/08/2016

Aceito em: 05/09/2016



# RESENHAS



MENDONÇA, JOÊZER. MÚSICA E RELIGIÃO NA ERA DO POP.  
CURITIBA: EDITORA APPRIS, 2014.

*Taylor de Aguiar<sup>1</sup>*

O livro de Joêzer Mendonça traz uma importante contribuição para os escassos estudos existentes sobre a história da música gospel no Brasil. Sob um ângulo que não se restringe apenas a aspectos históricos, mas chega ao cerne de uma análise acurada em termos de reflexões baseadas em categorias sociológicas, *Música e Religião na Era do Pop* fornece ao leitor uma visão panorâmica do que seja o fenômeno gospel brasileiro. O autor, ao utilizar referências que lhe permitem obter uma visão abrangente do fenômeno, entende-o como uma manifestação cujas raízes são, de fato e essencialmente, musicais; mas, cuja esfera de influência consiste em algo muito mais amplo e extensivo e que alcança domínios distintos. Mais do que música, o gospel consiste em uma cultura: um conjunto de valores, manifestações performáticas e configurações religiosas que gravitam em torno da música e que permeiam o universo evangélico brasileiro, produzindo determinadas similaridades e aproximações entre os diversos grupos evangélicos que coexistem no país.

Ao estruturar o livro em seis capítulos, o autor explora de forma competente diversos aspectos que compõem o cenário do gospel brasileiro. Do consumo individual dos religiosos à popularização do gênero musical pelos meios de comunicação de massa, é construído um pano de fundo que caracteriza os principais consumidores do gospel brasileiro: os fiéis evangélicos. Discussões são levantadas relacionando religião e pós-modernidade, explicitando os novos modos de “ser evangélico” na contemporaneidade e suscitando a hipótese da ocorrência de um processo de “pentecostalização do pop”, em que os modelos da indústria musical pop secular estariam sendo apropriados e sacralizados pelos produtores do gospel pentecostal (p. 89).

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.  
Contato: taylordeaguiar@yahoo.com

Uma outra discussão importante é aquela que menciona os impactos da forte inserção da música gospel no mercado fonográfico e nos meios de comunicação de massa do país nos últimos anos, bem como as implicações desse fenômeno mais geral sobre o cenário religioso evangélico.

O primeiro capítulo, *Cultura pós-moderna e religião*, é dedicado a considerar a influência das relações sociais, culturais e econômicas do período da pós-modernidade sobre a esfera da religião. Ao reunir um bom número de referências sobre o tema, extraídas da leitura de sociólogos e teólogos, Mendonça elenca as seguintes características como sendo as mais visíveis dos tempos pós-modernos: a) relativização das grandes ideologias universalizantes, que tenderiam a dar um sentido unido ao mundo; b) diluição de hierarquias de juízo de valor, que promoveriam dicotomias entre categorias culturais (cultura superior/inferior, cultura erudita/popular, etc.); c) exaltação de uma cultura do entretenimento e das mídias; e d) convivência simultânea de diferentes tradições, aliada a uma forte valorização da liberdade individual (p. 21). Nesse novo cenário, marcado pelo relativismo na ciência e na filosofia, pelo pragmatismo na política e pela crise de credibilidade institucional das religiões, prevaleceria uma “sociedade pós-tudo”: pós-industrial, pós-patriarcal, pós-ideológica, pós-euroamericana e, também, pós-confessional (p. 22).

Neste contexto, estaria o cristianismo, enquanto ideologia universalizante, deixando de ser um provedor de explicações para o sentido de existência do sujeito pós-moderno? A hipótese aceita por Mendonça é a de que a razão de existência da religião não estaria sendo afetada pela pós-modernidade. O que ocorreria, de outro modo, seria um processo de “desmoronamento da religiosidade institucionalizada” (p. 25), uma vez que a autoridade das instituições religiosas oficiais não seria mais total, e sim parcial, de acordo com as demandas dos indivíduos por identidades religiosas. Isto, por sua vez, proporcionaria um ambiente favorável ao surgimento de novos e renovados modelos de comunhão do indivíduo com o sagrado. É o que podemos perceber, como bem assinala o autor, no caso da entrada de uma lógica de mercado e de espetáculo no protestantismo brasileiro a partir da adesão a uma “cultura de consumo” e a uma “cultura das mídias” (p. 27-32)

– a saber, a cultura gospel. Uma religião pós-moderna seria, então, aquela em que os leigos são cada vez mais autônomos e preponderantes e em que há uma valorização da experiência sensorial dos indivíduos. Haveria nela uma constante reorganização de códigos e tradições, o que levaria, por exemplo, a uma significativa alteração dos padrões de costumes, da liturgia do culto e da música religiosa. No campo musical, diferentes gêneros seriam assimilados por produtores gospel e, sacralizados os conteúdos das letras, passariam a ser abrigados sob o rótulo gospel.

O segundo capítulo, *Os novos evangélicos: modos, mídias e músicas*, traz alguns aspectos desse cenário evangélico gospel no contexto da pós-modernidade e da contemporaneidade no Brasil. Do ponto de vista histórico, é analisada a expansão evangélica no Brasil, desde a chegada do pentecostalismo no início do século XX até a explosão do fenômeno neopentecostal na década de 1970. O crescimento neopentecostal é amparado, sobretudo, por um processo de renovação litúrgica e musical, por uma ética do consumo e por um intenso uso das mídias (p. 44). Nesse ínterim, o gospel detém um papel preponderante, pois é ele um marcador que permite identificar o momento histórico em que um novo modo de “ser evangélico” se consolida no Brasil a partir da experiência neopentecostal. Modelo este que, com o passar dos anos e das décadas, se espalha por outras vertentes do cristianismo – chegando mesmo ao movimento carismático católico.

A emergência do gospel nacional também acompanha visíveis alterações nos modos pelos quais os evangélicos brasileiros passam a se relacionar com a sociedade. Todo um código puritano de conduta e comportamento dá lugar a uma relativização do conceito religioso de santidade, onde apelos de ascetismo na aparência pessoal, na restrição dos costumes e na abstinência de participação dos fiéis em festas populares perdem seu fôlego. Todavia, isto “não anula totalmente a tradição protestante de busca pela santidade” (p. 46), uma vez que se conservam dogmas fundamentais e elementos como a separação entre os domínios morais da “igreja” e do “mundo”. O gospel está ainda intimamente atrelado à “sacralização do consumo” e à “mediatização da religião”, processos pelos quais se consolida como uma cultura de

massa no Brasil. Por conta desses aspectos e por uma potencial relação com a Teologia da Prosperidade neopentecostal, o gospel tornar-se-ia frequente alvo de críticas fervorosas, mesmo dentro do universo evangélico nacional.

A “sacralização do consumo” e a “midiatização da religião” são caracterizadas, sobretudo, por uma ênfase mercadológica e midiática acionada não somente pelos músicos e produtores gospel, mas pelas igrejas evangélicas brasileiras em seus mais diversos campos de atuação e tangenciamento social. O mercado não serve apenas à música: abriga também a comercialização de artigos como roupas, acessórios, calçados, telefones celulares, etc., todos abrigando símbolos ou mensagens portadoras de discursos religiosos e comercializados sob o rótulo gospel. Em cifras, o mercado de artigos e produtos gospel movimentava milhões de reais anualmente. De modo semelhante, a inserção do gospel na mídia interage com essa lógica de mercado, mas aqui há um fator importante a se mencionar: nos meios de comunicação, a presença evangélica é marcada por um forte apelo proselitista nas pregações e por uma valorização da celebridade gospel nas apresentações musicais. Busca-se granjear espaço nas mídias através de redes de rádio e televisão próprias, utilizadas integralmente ou não para programações religiosas, ou por espaços de tempo comprados ou alugados em emissoras seculares. Há um grande número de publicações impressas, por meio de revistas ou jornais, além de gráficas e editoras de propriedade das igrejas. Destacam-se também a preponderância das gravadoras que atuam no ramo e os prêmios de música gospel existentes nos moldes da música secular (p. 46-61). A música evangélica se renova paralelamente à renovação de outros aspectos da vida religiosa, como a prática litúrgica, que passa a se tornar mais emotiva e festiva. Há uma proliferação de estilos musicais assimilados pelo gospel, que se afasta gradativamente da hinologia protestante tradicional e se volta a ritmos populares, como forma de se adaptar ao contexto pós-moderno, onde surge uma nova forma de viver a religiosidade, centrada nos indivíduos e em suas identidades (p. 62-68).

No capítulo terceiro, encabeçado pela pergunta *O gospel é pop?*, Mendonça discute em que medida a música pop secular estaria sendo assimilada pela

música gospel brasileira e questiona se essa sacralização de estilos profanos não estaria, de algum modo, dessacralizando o conteúdo musical cristão. Para empreender tal tentativa de compreensão, o autor faz um apanhado histórico da constituição da música gospel em seu país de berço, os Estados Unidos da América. Naquele país, o gospel passaria a ser uma conjugação de evangelismo e cultura pop na passagem dos anos 1980 para os anos 1990 (p. 86). Nesse momento, a mais popular linha do gospel americano passaria a ser a chamada Contemporary Christian Music (CCM), que detém grande sucesso entre as faixas etárias mais jovens até os dias de hoje. No Brasil, o “Gospop” se consolidou com o surgimento de cantores de “pop congregacional” e de ministérios de Louvor & Adoração (p. 86-87).

Ao mesmo tempo, o pop passaria por um processo de “pentecostalização”, uma vez que os produtores pentecostais de música gospel sacralizariam e se apropriariam deste estilo musical a serviço da missão religiosa, passando a dar à música um papel de protagonismo na conversão de novos fiéis (p. 88-91). O gospel não serviria, então, apenas aos evangélicos denominacionais, mas também aos potenciais futuros conversos, em toda a sua diversidade de gostos musicais e estilos de vida. Outra inovação seria a “invenção da celebridade gospel”, ou seja, todo um esforço empenhado pelo mercado fonográfico gospel brasileiro para promover midiaticamente a imagem de cantores, bandas e grupos gospel de renome, que passariam a ser espécies de “ídolos pop gospel”. Em torno deles, ocorreriam programações musicais na mídia e em eventos religiosos como os shows gospel espalhados pelo país. Além disso, seriam produzidos e reproduzidos padrões de comportamento e vestimenta a partir das celebridades gospel, contribuindo para com o mercado em torno desse segmento (p. 94-100).

Em *O Evangelho segundo o gospel*, o quarto capítulo, temos um perfil da celebridade gospel brasileira traçado a partir da trajetória de sucesso nacional e internacional da cantora Aline Barros. O autor escolhe a cantora por ser ela o exemplo mais bem sucedido de inserção na mídia e no mercado que o gospel brasileiro já produziu. O repertório de Aline Barros é marcado por músicas de letras melodramáticas cujos ritmos, em sua maioria,

constituem-se de baladas de andamento lento. Em sua produção musical, há destaque para três vertentes: a atuação na área da música evangélica infantil, no ministério de Louvor & Adoração e na internacionalização da carreira (p. 104-105). Em seu ministério dedicado às crianças, Aline produz uma música que alia, ao mesmo tempo, linguagem infantil e exploração de aspectos do pentecostalismo e da renovação musical gospel. No cenário secular, encontra paralelo com a figura da cantora e apresentadora de televisão Xuxa Meneghel, de quem recebeu influência e com quem produziu o clipe da música *Crer pra Ver*.

Tanto no ministério infantil quanto no ministério de Louvor & Adoração, em suas apresentações Aline Barros se utiliza frequentemente de expressões coreográficas, apesar da existência de históricas resistências no meio evangélico a esse tipo de manifestação corporal. Outros aspectos marcantes e característicos do repertório e da *performance* de Aline Barros são: a) a presença de um romantismo exarcebado nas letras de suas músicas, que por vezes se referem a Jesus como a um noivo ou a um esposo, utilizando-se da metáfora bíblica da igreja enquanto mulher e de Cristo enquanto seu esposo; b) a emotividade presente no tom de voz e nas expressões melódicas e corporais da cantora; e c) uma trilha sonora que privilegia e determina um papel importante às narrativas e promessas de milagres e curas divinas na vida dos cristãos (p. 105-124).

É notória a presença de Aline Barros na mídia secular, sobretudo em programas de auditório como o Programa Raul Gil, e mesmo através de propagandas nos intervalos da grade secular. A cantora considera como positiva essa ampliação da presença do artista gospel na imprensa secular, pois que representa uma “abertura de portas” e uma oportunidade de fazer avançar a Palavra de Deus (p. 126). O trânsito de Aline Barros na mídia secular é similar à experiência de outra figura famosa do cenário religioso brasileiro: a do Padre Marcelo Rossi. Ambos são carismáticos, possuem grande capacidade comunicativa e apresentam números exorbitantes na venda de CD’s e DVD’s pelo Brasil e mesmo internacionalmente. Neste ponto, a cultura musical do carismatismo apresenta uma integração signi-

ficativa entre evangélicos (neo) pentecostais e católicos carismáticos, que, apesar das diferenças, partilham de semelhantes códigos de experimentação da religiosidade através da música.

No quinto capítulo, *Música para diversão e salvação*, Joêzer Mendonça apresenta a “indústria do entretenimento santificado” gospel (p. 134) e o contraste entre, de um lado, as novas formas de música evangélica surgidas nas últimas décadas e, de outro, a clássica hinologia protestante, até então considerada o único padrão aceitável para o repertório evangélico brasileiro. Ritmos musicais outrora considerado “mundanos” e impuros, como o rap, o funk, o forró e o axé, conquistam espaços cada vez maiores dentro do cenário gospel a partir do final do século XX. Apesar de o ritmo das músicas se manter o mesmo dos gêneros seculares, as letras são cristianizadas e não contêm apelos a qualquer imoralidade ou discurso que contrarie os preceitos bíblicos. Surgem, então, artistas e grupos como Adriano Gospel Funk, Os Cabras de Cristo e Ao Cubo, com grande aceitação entre os jovens. Simultaneamente, ganham destaque os shows, megaeventos, festas e baladas gospel, cujo objetivo primordial é atrair especialmente um público jovem para a religião através de um ambiente de entretenimento gospel, e não de uma religiosidade institucionalizada.

Para o autor, é preciso considerar a música cristã como sendo permeável pelas configurações culturais de seu tempo. Para se compreender a transferência e a adaptação de um produto musical de um contexto histórico a outro, torna-se necessário reconhecer os variados graus de interação entre sacro e secular na trajetória dessa música, admitindo um processo de ressignificação ou refuncionalização (p. 144). Em outras palavras, trata-se de considerar a relatividade da música de acordo com o tempo histórico em que ela está inserida. Tomando como exemplo os primeiros compositores da música religiosa protestante, como o reformador Martinho Lutero, em suas relações com a música considerada não-religiosa de seu tempo, Mendonça admite que as configurações entre sacro e secular, naquele tempo, não eram as mesmas que hoje existem. Isto porque, se a modernidade se encarregou de separar as categorias secular e sagrado em domínios distintos, na época

da composição daquelas canções pelos reformadores esta separação simplesmente não existia enquanto a modernidade a entende. Se hoje há toda uma preocupação em torno do caráter sagrado ou secular da música chamada gospel, na época dos reformadores, muitas vezes, as canções religiosas eram compostas a partir de melodias populares (p. 139-144).

Existem argumentos polarizados no âmbito da música cristã quanto à sua dinâmica de modernização. Por um lado, há o pensamento que idealiza um passado de pureza formal da música e que não considera os processos de hibridismo pelos quais ela é condicionada historicamente. É, portanto, uma ideia que subestima o poder de inovação do gospel, sendo essencialmente conservadora. Por outro lado, o argumento contrário é o de que a sacralização de gêneros e *performances* seculares é positiva nos mais diversos contextos, gerando uma superestima, mesmo acrítica, de todas as inovações que o gospel venha a trazer. Apesar dos argumentos contrapostos, é ponto de concordância o fato de que o gospel tem propiciado uma nova experiência religiosa às igrejas evangélicas, e que tem modificado padrões litúrgico-rituais através da música (p. 164-166).

*O futuro da música gospel* é o sexto e último capítulo da obra de Mendonça e elenca os principais pontos discutidos ao longo do livro. Nele, busca-se entender o sentido do gospel para outras vertentes da música evangélica que não sejam, simplesmente, aquela que encontra maior eco na indústria fonográfica e nas mídias seculares ou religiosas. Aqui, destaca-se a menção a um processo que vem ocorrendo no seio das igrejas evangélicas tradicionais, que é a assimilação do gospel por meio da adoção de canções de Louvor & Adoração nos serviços litúrgicos, acompanhada da perda de espaço por parte dos hinos protestantes tradicionais, que dão lugar às músicas contemporâneas produzidas e interpretadas por grupos e cantores de orientação pentecostal (p. 168).

Ao comentar os números do mercado fonográfico gospel no Brasil (um movimento de pelo menos 1,5 bilhão de reais no ano de 2010), o autor propõe algumas perguntas: teria o gospel conquistado o Brasil ou apenas os evangélicos brasileiros? Afinal, são os evangélicos os principais consumidores

da música gospel. Qual seria, então, a amplitude real do fenômeno e do mercado gospel? A distinção do que seja e do que não seja gospel para os evangélicos também é um potencial problema, uma vez que o rótulo gospel pode ser adicionado a qualquer produto ou artefato que se pretenda possuir teor religioso evangélico. E ainda: o gospel “é” pop, ou “está” pop? Admitir que ele “está” pop “significa entender que esse estilo musical nem sempre esteve alinhado às práticas musicais do pop, além de prognosticar que, no futuro, o gospel pode não mais operar segundo a linguagem pop”. De outro modo, “se o gospel ‘é’ pop, então o processo de inserção e consolidação do gospel no Brasil não escapou à lógica da cultura das mídias pop” (p. 182).

Na totalidade de sua análise, Joêzer Mendonça oferece ao leitor diversas oportunidades de familiarização com importantes chaves de interpretação do gospel brasileiro que podem, sobretudo, servir como guias para uma tentativa de compreensão desse fenômeno religioso que é difuso nas mídias, popular entre os evangélicos e de expressão marcadamente contemporânea e jovem. Diversos assuntos podem ser desmembrados do tema mais amplo do gospel e estudados à parte, como, por exemplo: a relação entre as igrejas evangélicas e a pós-modernidade ou, ainda, os impactos da indústria fonográfica sobre a música gospel, e vice-versa. O tema da “pentecostalização do pop” é uma discussão cujo desenvolvimento dependerá de uma inserção maior nas referências e nos estudos existentes sobre a música pop secular, bem como de um diálogo com esse campo. Por sua vez, a análise das trajetórias individuais de cantores gospel, desde que fundamentada em adequados métodos antropológicos, pode ser um excelente caminho para uma compreensão mais adequada do fenômeno da “celebridade gospel”, que levará ao tema mais geral da difusão do gospel no mercado e na mídia.

Recebido em: 08/09/2016

Aprovado em: 03/10/2016



CHIESA, GUSTAVO RUIZ. ALÉM DO QUE SE VÊ:  
MAGNETISMOS, ECTOPLASMAS E PARACIRURGIAS.  
PORTO ALEGRE: MULTIFOCO, 2016. 273 P.

*Gabrielle B. Cabral<sup>1</sup>*

*Além do que se vê*, livro publicado em abril de 2016, é resultado do cuidadoso trabalho de Gustavo Chiesa que acompanha trajetórias de formas diferentes de perceber o mundo e as consequências desses saberes para a ciência e a medicina. Tais abordagens, colocadas às margens da ciência hegemônica, têm em comum a presença de substâncias, fluidos ou forças que colocam em questão as divisões do modelo cartesiano de ciência. Dessa forma, o autor se empenhou em construir uma “etnohistoriografia multissituada (no tempo e no espaço)” (p. 17) em que acompanha três momentos e suas consequências terapêuticas e epistemológicas: o magnetismo animal de Franz Mesmer (1734-1815), a metapsíquica de Charles Richet (1850-1935) e a conscienciologia de Waldo Vieira (1932-2015).

Os caminhos do “ectoplasma” que acompanharemos iniciam-se pelo fluido magnético: o médico Franz Mesmer, inspirado pela física newtoniana, postula que os corpos celestes influenciariam os corpos animais, sendo uma substância invisível, ou “fluido universal”, o responsável por conectar os astros e seres. Por meio de propriedades magnéticas presentes nos seres vivos, o corpo animal teria a capacidade de ser afetado (e afetar outros seres) pelas forças dos corpos celestes. Tal capacidade, denominada magnetismo animal, podia ser manipulada para fins terapêuticos. Visando reestabelecer o equilíbrio dos fluidos, o magnetismo animal promovia a circulação dos fluidos, indispensável para o movimento da vida.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: gabriellecabral@gmail.com

Chiesa destaca como diferencial da proposta de Mesmer o fato de o fluido magnético – substância que não se pode ver – possuir em si o princípio de cura e ser capaz de integrar e conectar todos os seres. Essa última característica estaria ligada a medicina romântica, a qual se propõe ver o indivíduo como uma totalidade, isto é, o ser humano como um organismo composto de corpo e alma (físico-psíquico). Com uma visão mais holística, a medicina romântica enxerga a doença como um “desequilíbrio orgânico global”, ou seja, “é o homem *inteiro* que está doente” (p. 36) e portanto, corpo e alma precisam ter seu equilíbrio reestabelecido. Apesar da similaridade dos temas abordados, Mesmer tentou abordá-los através de uma visão mecanicista e racionalista, sem atentar para as especificidades epistemológicas colocadas.

Essa “incompatibilidade epistemológica” (p. 41) veio a tona com o sucesso do magnetismo animal em terras francesas: sem obter reconhecimento em Viena, Mesmer migrou para a capital da França, onde encontrou entusiastas e defensores de suas práticas terapêuticas entre a alta nobreza e a burguesia. É lá também que aperfeiçoou suas técnicas, desenvolveu o *baquet* (espécie de cuba para magnetização) e seu espaço terapêutico, onde os tratamentos podiam ser presenciados pelo público. As magnetizações, que muitas vezes culminavam em estados de “crise”, logo tornam-se moda em Paris, e a despeito de não ter conseguido reconhecimento acadêmico, Mesmer fundou a *Société de l'Harmonie Universelle*, onde podia divulgar sua tese. A comoção pública em torno do magnetismo animal também chamou atenção do rei Luís XVI, que nomeia comissões para a avaliação das práticas magnéticas.

Foram então recrutados membros da *Faculté de Médecine (da Académie des Sciences)* e da *Société Royale de Médecine* para compor duas comissões. Procurando estabelecer se o magnetismo animal podia ter sua existência provada e se tinha utilidade terapêutica, ambas comissões, ao levarem o magnetismo animal para o ambiente controlado de laboratório, chegam a conclusões semelhantes: além de acusá-la de ferir a moral e os “bons costumes”, os efeitos atribuídos ao magnetismo eram produtos da imaginação.

Pois se não podemos ver, tocar, sentir, pesar, medir, provar ou mesmo examinar tal substância em um microscópio é porque a ação do magnetismo não passa de “truque e imaginação”, ou seja, de pura “ilusão”. (p. 51)

A imaginação, dessa forma, aparece como algo que não pode ser apreendido pela ciência, devendo o “bom cientista” ficar longe dela e de tudo aquilo que foge “ao controle e regularidade, à objetividade e neutralidade, à certeza, pureza e precisão” (p. 53). Assim, distanciando-se da imaginação, surge o que seria uma das primeiras demarcações do que pode ser ou não considerado científico (p. 52, apud CHERTOK; STENGERS, 1990).

Com a invalidação de seus métodos pela ciência “convencional” da época e a proibição pelo rei, Mesmer deixa a França. O magnetismo animal, entretanto, não é esquecido por seus pacientes e seguidores, que saem em sua defesa e desenvolvem variações das técnicas. As ideias em torno do fluido magnético, agora diversificadas, passam a exprimir ideias não só terapêuticas, mas políticas, morais e sociais.

Da descoberta dos estados sonambúlicos à aproximação com ideias espíritas, o magnetismo animal foi convertido em “hipnotismo”. Curioso a respeito do magnetismo, o médico britânico James Braid resolveu investigar o fenômeno, chegando a conclusão de que a verdadeira causa era subjetiva e não podia ser atribuída ao suposto fluido magnético, mas às alterações fisiológicas induzidas pelos magnetizadores. Ao ter seus sentidos fatigados, o paciente entra em estado hipnótico, podendo ter ideias e emoções sugeridas pelo hipnotizador. Tais processos hipnóticos poderiam ser utilizados para fins terapêuticos. Braid procurou afastar-se do magnetismo animal ao reivindicar o caráter estritamente científico de sua descoberta, isolando e “purificando”

a hipnose de qualquer explicação “misteriosa”, “maravilhosa”, “sobrenatural” e, também, “fluidista”. Trata-se de um fenômeno neurológico, fisiológico, passível, portanto, de uma séria investigação científica. (p. 87)

O autor continua a nos guiar pelos fluxos do “fluido universal”, chegando até Charles Richet: médico fisiologista francês que destacava-se no campo

científico, sendo agraciado pelo Prêmio Nobel de Medicina em 1913 pela descoberta da “anafilaxia”. Richet também se interessou pelos “fenômenos inabituais” que, ao mesmo tempo, chamaram atenção de Hippolyte Léon Denizard Rivail, responsável pela codificação do Espiritismo.

A teoria espírita não descarta a realidade e influência do que está *além do que se vê*, ao contrário, é responsável por naturalizar a existência do mundo espiritual, afirmando que tal dimensão – com suas “forças”, “fluidos” e “seres” (p. 105) – é material (embora divergente da concepção habitual de materialidade) e por isso, passível de investigação empírica. Rivail, sob o nome Allan Kardec, organizou informações a respeito do fenômeno, publicando “O Livro dos Espíritos” em 1857, no qual estão os princípios da “doutrina espírita”.

Charles Richet não aderiu ou concordou completamente com o espiritismo, pois duvidava que a explicação espírita – isto é, a atuação de “espíritos desencarnados” – pudesse explicar a totalidade dos “fenômenos inabituais”, uma vez que seria uma explicação muito simplista. Richet também questionava “a excessiva confiança dada aos espíritos”, visto que considerava “um erro fundamentar um saber científico ou uma doutrina filosófica nas palavras de tais espíritos” (p. 109). Ao questionar a hipótese espírita, Richet também apontou que os fatos espíritas, ainda que muitas vezes incontestáveis, não eram capazes de afirmar *cientificamente* a sobrevivência da alma após a morte. Era necessária uma nova ciência para compreender os “fenômenos inabituais” – situados além do físico e do psíquico.

Richet voltou-se então para a investigação da “materialização”, na qual observou que uma certa substância é exalada do corpo do médium para formar uma figura materializada. Tal substância, semelhante a uma teia de aranha, é denominada “ectoplasma”: “*ectos ou ektos* – de fora ou que sai de dentro; e *plasma* – molde ou substância que molda” (p. 124). No “material” dos espíritos, o ectoplasma, Richet identificou um fato passível de ser estudado através de experiências científicas. Submetido a exames laboratoriais, logo se constatou que a ciência convencional da época não possuía parâmetros para apresentar a composição química ou fórmula molecular do ectoplasma.

Mais interessado em comprovar a realidade do fenômeno – por meio da metodologia científica – do que compreender seus efeitos (terapêuticos ou não), Charles Richet se empenhou na formação e na divulgação de uma nova ciência: a metapsíquica, cujo objetivo é compreender o que está *além do que se vê* e também “os fatos produzidos por ‘forças inteligentes’ desconhecidas (...) que ultrapassam os limites ‘normais’ ou ‘habituais’ definidos pela psicologia” (p. 134). Tais fatos são descritos e catalogados por Richet no *Traité de Métapsychique*, publicado em 1922.

Atento aos fatos e à experiência, Richet não descartou possibilidades, porém considerava que certas hipóteses não se sustentavam em todas as situações ou eram indemonstráveis no âmbito científico, como é o caso da hipótese espírita. Para tanto, criou sua própria hipótese – condizente com as explicações científicas da época: “Há em torno de nós vibrações do éter que não percebemos. (...) Essas vibrações, não as percebemos, porque não somos sensitivos nem médiuns” (p. 137, RICHET apud MAGALHÃES, 2007, p. 256).

Com o mesmo rigor das demais ciências, a nova “ciência” – a metapsíquica – se concentrou no estudo de três fenômenos fundamentais: *criptestesia* (conhecimento extrassensorial), *telecinesia* (movimentação a distância) e *ectoplasmia* (formação de coisas materiais). Para a realização das experiências dos metapsiquistas a presença de médiuns é necessária. E para não “cometerem o grave erro de ‘misturar’ (*méler*) ciência e religião” (p.139), os metapsiquistas rejeitaram qualquer viés místico ou religioso.

Os metapsiquistas observaram que o ambiente e as pessoas eram variáveis que podiam afetar o médium, alterando os resultados das experiências. Além disso, apesar de pretenderem uma ciência distanciada de qualquer viés místico, a metapsíquica chamou atenção de um público interessado em provar suas crenças através da ciência. Tal público, formado por espíritas e espiritualistas, foi muitas vezes responsável por subsidiar as atividades do *Institut Métapsychique International* (IMI) – fundado em 1919 e principal divulgador da metapsíquica.

Assim, de maneira paradoxal, o desejo de tornar a metapsíquica em uma ciência “oficial” dependia em grande medida das motivações religiosas daqueles que ajudavam financeiramente aquela instituição, o que, por sua vez, era logicamente mal compreendido pelas ciências “estabelecidas”, que rejeitaram e condenaram essas “outras ciências” à eterna “marginalidade” em relação ao “mundo científico”. (p. 146)

Gustavo Chiesa aponta ainda outro paradoxo em que a metapsíquica se encontrava: ainda que tivessem apreço pelo método científico e pela racionalidade, ao serem desacreditados pela comunidade científica, questionaram a falta de interesse dessa pelos fenômenos observados nas experiências metapsíquicas, considerando-se “mártires da ciência” (p. 146) por dedicarem-se a um conhecimento tão importante (mais ignorado) para a humanidade. Ao mesmo tempo, não desejavam somente a aprovação da comunidade científica, mas também o reconhecimento de suas próprias abordagens, de seu modo próprio de *fazer ciência*. Mais uma vez nos deparamos com uma incompatibilidade ou mal entendido epistemológico.

Prosseguindo na trajetória que Chiesa nos convida a traçar, chegamos a passagem do século XX para o XXI, e a conscienciologia, a “ciência da consciência”. Do mesmo modo que o magnetismo animal e a metapsíquica, a conscienciologia “pretende fornecer uma ‘abordagem científica’ a assuntos e práticas ligadas a dimensões religiosas ou espirituais” (p. 154). No entanto, pretende corrigir os excessos místicos e performáticos de Mesmer e a ausência de “autopesquisa” e de “atenção à subjetividade” de Richet (p. 154). Inspirado pelos estudos sobre “experiências fora do corpo” (ou projeção astral), Waldo Vieira criou – após seu afastamento do espiritismo – a projeciologia, buscando uma abordagem mais científica aos fenômenos que experimentava.

Entendendo a projeção astral como uma fonte de esclarecimento, através do (re)conhecimento de nossa realidade multidimensional, a projeciologia é vista como uma ferramenta para o entendimento da consciência. O foco de Vieira logo se voltou para a investigação da consciência, dando origem

a conscienciologia. Reunindo-se com outros pesquisadores interessados, surge o Centro de Altos Estudos da Conscienciologia (CEAC), em 1995 na cidade de Foz do Iguaçu.

Entre as “instituições conscienciocêntricas” está a Organização Internacional de Consciencioterapia (OIC), cuja especialidade é oferecer “uma abordagem terapêutica que faz uso da visão de mundo e das técnicas desenvolvidas pela conscienciologia para realizar o tratamento, o alívio e a remissão dos distúrbios físicos psíquicos e energéticos da consciência ‘inteira’” (p. 168).

Para os conscienciólogos, a energia que nos envolve pode afetar positiva ou negativamente a saúde. Entendem, portanto, que o processo de (auto)cura depende de estar consciente dessas “trocas energéticas” e saber dominá-las. As energias circulam pelo corpo através de pontos denominados chacras. Enquanto as enfermidades podem levar ao bloqueio dos chacras, certos bloqueios podem levar à doenças – o que o autor chama de “via de mão dupla” (p. 171). Nesse sentido, o papel do consciencioterapeuta é auxiliar o paciente na autopercepção de seus bloqueios, através de técnicas que o façam atingir o “estado vibracional”, como a mobilização básica de energias – que consiste em circulação, exteriorização e absorção de energias.

Os consciencioterapeutas são facilitadores da (auto)cura dos pacientes, pois os indivíduos são vistos como responsáveis pela construção de sua saúde, assim como de suas doenças. A consciencioterapeuta expande as terapias convencionais ao considerar a multidimensionalidade dos indivíduos, assim como os “responsabiliza” pelos seus estados de saúde, os encarregando de reestabelecê-la. Segundo eles, algumas patologias não apresentam melhora com a medicina convencional, nem com a terapia consciencial. Nesses casos, será recomendada a paracirurgia.

A paracirurgia é um procedimento puramente energético ou espiritual em que uma consciência intrafísica (“vivo” saudável) doa energia para uma consciência extrafísica (um “desencarnado” enfermo) ou para a assistência

de uma “conscin” (consciência intrafísica) enferma que será assistido à distância. A dinâmica, que consiste na doação e mobilização de energia pelos voluntários, exige do participante uma postura de “passividade alerta” que lhe permita perceber impressões ou visualizações. Ao final, os participantes debatem suas experiências, onde pode vir a tona percepções coincidentes. Tais anotações e os dados coletados no site são posteriormente analisadas por pesquisadores, visando a qualificação assistencial.

Outra instituição voltada para a saúde é a ECTOLAB (Associação Internacional de Pesquisa Laboratorial em Ectoplasma e Paracirurgia), cujo objetivo é a investigação do ectoplasma, seus doadores e da paracirurgia por meio de uma “abordagem técnica” (p. 169). Através da investigação científica, pretende-se criar uma

instrumentação e uma metodologia que auxiliem na análise e na compreensão da (para)fisiologia do doador de ectoplasma (ou ectoplasta) e principalmente, que favoreçam na otimização do trabalho de assistência terapêutica às consciências (intrafísicas e extrafísicas) mais necessitadas. (p. 169)

O ectoplasma, através da conscienciologia, passa por um processo de reinvenção, tornando-se “uma substância energética de propriedades terapêuticas e finalidade assistencial” (p. 188). O ectoplasma não é mais visível, sua presença é sentida pelas sensações que causa. A ECTOLAB, cujos laboratórios foram projetados de acordo com critérios da ciência convencional, tenta entender a ectoplasma para finalidades terapêuticas, no entanto, encontra dificuldades de produzir e registrar o fenômeno em laboratório.

A conscienciologia – assim como as abordagens de Franz Mesmer e Charles Richet – valoriza o conhecimento científico, mas, ao mesmo tempo, critica a abordagem convencional cujos limites (físicos) procura transcender através da proposição de um novo paradigma, no caso, o consciencial: não é um mero conhecimento que se pretende científico, mas algo que acarreta consequências morais, filosóficas, éticas e terapêuticas. Nesse processo, também busca diferenciar-se dos discursos de “caráter místico-religioso” ainda que “sacralize” o discurso científico (p. 164).

No quarto e último capítulo, o autor nos apresenta uma discussão teórica baseada nos argumentos de Tim Ingold e Gregory Bateson. Ambos autores, interessados no movimento da vida, são contrários as separações propostas pelo dualismo cartesiano, que divide corpo/mente, natureza/cultura, ciência/religião etc. Para eles, tais divisões não só não estão no mundo, mas também são contrárias aos fluxos e movimentos. Assim, Ingold propõe que as divisões retiram a vida das coisas, pois as desconectam de seu ambiente e de suas relações (ou teias). Já para Bateson, as divisões acarretam em um “engano epistemológico” que impede um entendimento acertado do nosso mundo (p. 244).

O autor entende a percepção (con)sagrada do ambiente como um outro modo de conhecer em que educamos nossa atenção, desenvolvendo uma percepção das relações, dos fluxos e do movimento da vida. Nesse sentido aponta a similaridade entre pensamento sistêmico (cibernética), magnetismo animal, metapsíquica e conscienciologia, outras maneiras de conhecer, perceber e agir no mundo que se contrapõe à divisão pesquisador/objeto, proposta pela ciência convencional. Os metapsiquistas nos lembram que o pesquisador é parte do ambiente de pesquisa, e os conscienciólogos colocam o pesquisador enquanto objeto de pesquisa, construindo um conhecimento embasado “na ideia de *intersubjetividade compartilhada* e no *engajamento criativo* do pesquisador na realidade investigada” (p. 248, grifo do autor). O magnetismo animal, por outro lado, compartilha com a cibernética a ideia de ser e ambiente serem inseparáveis, estando todos os seres interconectados pelo ambiente. Dirá o autor que

a *complexidade* dos sistemas vivos (sempre interligados e contextualizados), a *instabilidade* do mundo orgânico (nos termos de um processo ou de um *dever* permanente), a *intersubjetividade* na constituição da realidade e na possibilidade de sua compreensão (onde “sujeito” e “objeto” só existem relacionamente) são características centrais da epistemologia cibernética que combinam perfeitamente bem com o magnetismo animal, a metapsíquica e a conscienciologia e que, acredito, permitem situar tal conjunto de saberes dentro das chamadas “epistemologias ecológicas” (STEIL; CARVALHO, 2014, p. 249, grifo do autor).

Somos convidados a pensar *com* o ectoplasma, entendendo que interagimos com aquilo que nos cerca, pois as coisas “nos conectam a dimensões e realidades tidas como inexistentes (...), mas em função dessa *agência* e dessa *mediação*, tornam-se reais ou se ‘atualizam’”(p. 254, grifo do autor). Somos convidados a um modo de conhecer que leve em conta aquilo que *vaza*, que está *à margem, ao lado, além* ou *fora*, atentando para os caminhos das coisas e seus efeitos em nós mesmos – afinal somos “um emaranhado de consciências”. Assim como é o ectoplasma – uma extensão do corpo que o gera que interage com o ambiente. O ectoplasma corresponde, dessa forma, ao próprio movimento da vida, uma materialização da percepção sagrada do ambiente.

O texto é construído de uma forma que provoca o leitor a seguir as trajetórias do conceito de ectoplasma, deixando a discussão teórica estrategicamente ao final do texto. Ao utilizar essa estrutura, o autor não interrompe o movimento do seu objeto, dando voz às personagens e deixando o debate para ser amarrado ao final por uma cuidadosa análise teórica. Gustavo Chiesa não só apresenta um olhar atento aos discursos que tantas vezes foram ignorados pela ciência e pela medicina hegemônica, como também exprime um outro modelo de ciência preocupado com os fluxos, com a totalidade. Não só diz ser possível um diferente modelo de ciência, como a coloca em prática através de uma antropologia preocupada em pensar *com* as coisas.

Recebido em: 05/09/2016

Aprovado em: 03/10/2016

## DIRETRIZES PARA AUTORES

1) A Revista *Debates do NER* é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.

2) O manuscrito que for submetido a publicação nesta Revista, deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido a publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.

3) A *Debates do NER* publica trabalhos em português e espanhol. Desse modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.

4) Os originais deverão ser submetidos pela internet, mediante cadastro de todos os autores no site da Revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>).

5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na *Debates do NER*. Essa avaliação é feita por pelo menos dois desses consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os originais aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.

6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem – em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo – dados que possam identifica-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: Qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: Será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: Serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: Endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: [debatesdoner@gmail.com](mailto:debatesdoner@gmail.com), ou com o departamento do Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308 6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. itálico: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. negrito e sublinhado: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. Boletín de SIDA: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "In:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

## CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".

2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.

4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

## DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à Revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta Revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta Revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

## POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta Revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.



**Editoração:**

Gráfica da UFRGS  
Rua Ramiro Barcelos, 2500  
Porto Alegre/RS  
(51) 3308 5083  
grafica@ufrgs.br  
[www.ufrgs.br/graficaufrgs](http://www.ufrgs.br/graficaufrgs)