
DEBATES
DO NER

ano 17
número 29
jan./jun. 2016

CORPOREIDADE,
DIREITOS SEXUAIS
E REPRODUTIVOS,
AMÉRICA LATINA

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: Thiago Machado

Revisão: Ana Santos e Bianca Segatt Ractz

Capa: Thiago Machado

Imagem de Capa: Edilson Pereira

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)

Maria 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 (Uruguai) (*in memoriam*)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Universidad 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)

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)

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

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
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

Ano 17, n. 29 (jan./jun. 2016).

1. Antropologia da Religião

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: CORPOREIDADE, ALTERIDADE E TEORIA DA RELIGIÃO	15
<i>Thomas J. Csordas</i>	
COMENTÁRIOS	
<i>Roberta Bivar C. Campos</i>	63
<i>José Carlos Gomes dos Anjos</i>	69
<i>Rodolfo Puglisi</i>	75
<i>Carlos Alberto Steil</i>	93
<i>Thomas J. Csordas</i>	99
COMMENTS	
<i>Roberta Bivar C. Campos</i>	107
<i>José Carlos Gomes dos Anjos</i>	113
<i>Rodolfo Puglisi</i>	119
<i>Carlos Alberto Steil</i>	135
<i>Thomas J. Csordas</i>	141

ARTIGOS

- A *BILDUNG* COMO CURA: A TERAPIA BIOGRÁFICA
NA ANTROPOSOFIA DO BRASIL 151

Raquel Littério de Bastos

Pedro Paulo Gomes Pereira

- O *SELF-SERVICE* DO PROIBIDO: A FESTA DE EXU
EM UM TERREIRO DE UMBANDA
NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO 179

Ana Paula de Souza Campos

Cleiton Machado Maia

- LA REACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA COLOMBIANA
FRENTE A LA SECULARIZACIÓN DE LA VIDA SEXUAL
Y REPRODUCTIVA (1960-1980) 203

Luis Bernardo Bastidas

William Mauricio Beltrán

- IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO
EN MÉXICO Y BRASIL: SUS PROGRAMAS DE MODERNIDAD
Y EL PROCESO DE TRANSNACIONALIZACIÓN RELIGIOSA 239

Karina Bárcenas Barajas

- EMERGÊNCIA E ASCENSÃO DOS PROTESTANTISMOS
NO HAITI: UM PANORAMA HISTÓRICO 289

Nadège Mézié

MISIONEROS DE FRANCISCO EN CAACUPÉ:
EL VIAJE Y LOS OBJETOS DE CULTO A TRAVÉS DE LA ETNOGRAFÍA
DE UNA PEREGRINACIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA 329

Marcos Carbonelli

Verónica Giménez Béliveau

RESENHAS

PAGANELLI, PÍA. *P(R)O(F)ETAS DEL REINO:*
LITERATURA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN BRASIL.
BUENOS AIRES: EDITORIAL IMAGO MUNDI, 2015. 361

Hugo Lavazza

FRANÇA, DILAINE SAMPAIO DE. *ÀRÒYÉ: UM ESTUDO HISTÓRICO-*
-ANTROPOLÓGICO DO DEBATE ENTRE DISCURSOS CATÓLICOS
E DO CANDOMBLÉ NO PÓS-VATICANO II. JOÃO PESSOA: ED.
UNIVERSITÁRIA UFPB, 2012. 2 V. 373

Jorge Scola

SUMMARY

PRESENTATION	9
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
ASYMPTOTE OF THE INEFFABLE: EMBODIMENT, ALTERITY, AND THE THEORY OF RELIGION	15
<i>Thomas J. Csordas</i>	
COMMENTS	
<i>Roberta Bivar C. Campos</i>	63
<i>José Carlos Gomes dos Anjos</i>	69
<i>Rodolfo Puglisi</i>	75
<i>Carlos Alberto Steil</i>	93
<i>Thomas J. Csordas</i>	99
COMMENTS (ENGLISH VERSION)	
<i>Roberta Bivar C. Campos</i>	107
<i>José Carlos Gomes dos Anjos</i>	113
<i>Rodolfo Puglisi</i>	119
<i>Carlos Alberto Steil</i>	135
<i>Thomas J. Csordas</i>	141

ARTICLES

- BILDUNG* AS A CURE: THE BIOGRAPHICAL THERAPY
IN ANTHROPOSOPHY IN BRAZIL 151

Raquel Littério de Bastos

Pedro Paulo Gomes Pereira

- THE SELF-SERVICE OF THE FORBIDDEN:
THE EXU PARTY IN AN UMBANDA *TERREIRO*
ON THE WEST SIDE OF RIO DE JANEIRO 179

Ana Paula de Souza Campos

Cleiton Machado Maia

- THE COLOMBIAN CATHOLIC CHURCH'S REACTION
TO THE SECULARIZATION OF SEXUAL
AND REPRODUCTIVE LIFE (1960-1980) 203

Luis Bernardo Bastidas

William Mauricio Beltrán

- CHURCHES FOR SEXUAL AND GENDER DIVERSITY
IN MEXICO AND BRAZIL: MODERNITY PROGRAMS
AND THE RELIGIOUS TRANSNATIONALIZATION PROCESS 239

Karina Bárcenas Barajas

- EMERGENCE AND GROWTH OF HAITIAN PROTESTANTISMS:
A HISTORICAL OVERVIEW 289

Nadège Mézié

MISIONEROS DE FRANCISCO IN CAACUPÉ: THE JOURNEY
AND THE SACRED OBJECTS THROUGH THE ETHNOGRAPHY
OF A POLITICAL RELIGIOUS PILGRIMAGE 329

Marcos Carbonelli

Verónica Giménez Béliveau

BOOK REVIEWS

PAGANELLI, PÍA. *P(R)O(F)ETAS DEL REINO:*
LITERATURA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN BRASIL.
BUENOS AIRES: EDITORIAL IMAGO MUNDI, 2015. 361

Hugo Lavazza

FRANÇA, DILAINÉ SAMPAIO DE. *ÀRÒYÉ: UM ESTUDO HISTÓRICO-*
-ANTROPOLÓGICO DO DEBATE ENTRE DISCURSOS CATÓLICOS
E DO CANDOMBLÉ NO PÓS-VATICANO II. JOÃO PESSOA: ED.
UNIVERSITÁRIA UFPB, 2012. 2 V. 373

Jorge Scola

APRESENTAÇÃO

Este número de *Debates do NER* tem um sentido comemorativo pelos vinte anos de existência do Núcleo de Estudos da Religião. Sua publicação soma-se a um conjunto de eventos realizados em 2016 com o intuito de rememorar a trajetória de pesquisa e as ações no campo acadêmico ensejadas pelos membros e parceiros do Núcleo que, juntos, têm procurado dar uma contribuição qualificada aos estudos da religião na área das ciências sociais. Em sintonia com os objetivos do Núcleo, há dezesseis anos *Debates do NER* tem se empenhado em promover a divulgação de pesquisas dedicadas ao tema da religião na América Latina por meio da publicação de artigos, debates, resenhas e entrevistas. Acreditamos que, ao longo deste período, tenhamos cumprido a missão do periódico de contribuir para o intercâmbio de ideias e de discussões que mobilizam os pesquisadores das ciências sociais da religião no continente.

Em 2007, disponibilizamos todos os números da revista em seu portal eletrônico. Em 2012, retomamos a política editorial que deu origem ao periódico e voltamos a publicar debates em torno de um artigo. Este número, o primeiro de 2016, é o primeiro fascículo de *Debates do NER* cuja publicação ocorre somente em formato digital. Acompanhando uma tendência global dos periódicos científicos, a comissão editorial da revista optou por encerrar a impressão de seus números em 2015. Essa decisão não altera nossa política de publicação e tampouco as características da revista. Pelo contrário: a manutenção apenas do formato digital permitirá o aprimoramento das ferramentas disponíveis, oferecerá mais flexibilidade para o tamanho das edições e facilitará a publicação bilíngue de uma parte da revista. Desde 2014, com a publicação da seção *Debate* em duas línguas, temos buscado ampliar o escopo de leitores da revista, divulgando o debate latino-americano

sobre religião para além das nossas fronteiras continentais. Essa missão será permanente para nós e, sempre que possível, realizada. Como neste número, que tem a seção *Debate* tanto na versão em português quanto na versão em inglês.

“A alteridade é o cerne fenomenológico da religião”. Essa é uma das teses centrais do artigo de Thomas J. Csordas, *Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião*, publicado originalmente em 2004 e traduzido nesta edição de *Debates do NER*. O texto, considerado pelo próprio autor como sua principal contribuição para a área, é uma peça importante para o entendimento da dimensão fenomênica da religião. A afirmação dessa perspectiva também passa pela problematização das perspectivas representacionais e simbólicas da religião, apontando para um amplo horizonte analítico ainda a ser explorado pelos cientistas sociais. Por suas proposições, desde que foi publicado, o artigo em questão tem sido amplamente debatido. Ao trazer esse texto aos leitores de língua portuguesa, os editores de *Debates do NER* procuraram também apresentar parte de suas repercussões, favoráveis ou não. Por isso, a primeira seção deste número traz, na sequência da tradução do artigo, quatro comentários críticos, de autoria de Roberta Bivar C. Campos, Rodolfo Puglisi, José Carlos Gomes dos Anjos e Carlos Alberto Steil. Ao final dos comentários, a resposta de Thomas J. Csordas.

Após a seção *Debate*, o primeiro artigo apresentado é de autoria de Raquel Littério de Bastos e Pedro Paulo Gomes Pereira. Intitulado *A Bildung como cura: a terapia biográfica na antroposofia do Brasil*, o texto apresenta os resultados de uma pesquisa sobre os “trabalhos terapêuticos do espírito” realizados na Clínica Tobias, em São Paulo, tributários da ciência espiritual fundada na Suíça por Rudolf Steiner no início do século XX. O artigo destaca o conceito de *Bildung*, traçando sua centralidade terapêutica para a antroposofia.

O segundo artigo da seção, intitulado *O self-service do proibido: a festa de Exu em um terreiro de umbanda na cidade do Rio de Janeiro*, é de autoria de Ana Paula de Souza Campos e Cleiton Machado Maia. O texto apresenta

reflexões sobre a figura do Exu a partir de um jogo analítico que mobiliza a oposição entre sagrado e profano. Se esse é um modelo já clássico no campo das religiões afro-brasileiras, o universo empírico privilegiado pelos autores insere um conjunto de problematizações menos explorado, a saber: as festas são as mais procuradas pelo público, sendo conhecidas como as festas do self-service, eventos em que são servidas bebidas e comidas à vontade aos visitantes.

La reacción de la iglesia católica colombiana frente a la secularización de la vida sexual y reproductiva (1960-1980) é o título do artigo de autoria de Luís Bernardo Bastidas e William Mauricio Beltrán. Nesse texto, os autores analisam a perda da hegemonia da Igreja Católica no campo discursivo da moral sobre os direitos sexuais e reprodutivos a partir da segunda metade do século XX na Colômbia. O texto seguinte, de Karina Bárcenas Barajas, segue tratando de um tema próximo, propondo analisar as chamadas “igrejas para a diversidade sexual e de gênero” no Brasil e no México. O artigo, intitulado *Iglesias para la diversidad sexual y de género en México y Brasil*, compara os “programas de modernidade e o processo de transnacionalização” em três casos que considera paradigmáticos: os grupos de leigos católicos LGBT, a Igreja da Comunidade Metropolitana e a Igreja Cristã Contemporânea.

Também no campo pentecostal, Nadège Mézié, no texto *Emergência e ascensão dos protestantismos no Haiti*, apresenta um panorama histórico da emergência desse universo religioso no país, contrastando com a maior parte dos estudos sobre práticas religiosas haitianas, que desprivilegiam a presença protestante e focam o catolicismo e o vodu. A autora apresenta uma breve descrição dos caminhos atuais dos protestantismos no Haiti a partir de três pontos centrais: a presença dos protestantismos no espaço público das cidades haitianas, a participação de pastores protestantes na vida política do país e o papel da diáspora haitiana nas dinâmicas protestantes locais. Por fim, são também abordadas as reconfigurações da paisagem religiosa após o terremoto de 2010.

O último artigo da seção, *Misioneros de Francisco en Caacupé: el viaje y los objetos de culto a través de la etnografía de una peregrinación político-religiosa*, é de autoria de Marcos Carbonelli e Verónica Giménez Béliveau. O texto apresenta o processo de surgimento e de construção identitária do Movimiento Misioneros de Francisco, surgido a partir da eleição do Papa Francisco. O artigo aborda as relações entre religião e política que mobilizam esse grupo e apresenta um relato da peregrinação de membros do movimento até Caacupé, no Paraguai, para encontrar o Papa.

Na seção *Resenhas*, são apresentados os livros *Profetas del reino: literatura y Teología de la Liberación en Brasil*, de Pía Paganelli, e *Àròyé: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no pós-vaticano II*, de Dilaine França.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

DEBATE

ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: CORPOREIDADE, ALTERIDADE E TEORIA DA RELIGIÃO¹

*Thomas J. Csordas*²

Resumo: A alteridade é o cerne fenomenológico da religião e, na medida em que a alteridade é parte da estrutura do “estar-no-mundo”, a religião é uma característica inevitável da existência humana. Este ensaio elabora essas ideias pela comparação entre a fenomenologia tradicional da religião e a teorização contemporânea sobre alteridade. O argumento parte de uma reflexão aberta sobre a “origem” da religião e da presumida interioridade da experiência religiosa para uma crítica que modifica o entendimento dos fenomenólogos sobre o objeto da religião como um Outro majestoso e radical, por meio da noção de uma alteridade íntima fundamentada na corporeidade. A alteridade íntima do sujeito definido por seu gênero como alteridade incorporada é ilustrada em uma série de momentos etnográficos que identificam a estrutura elementar da alteridade descrita pelo termo *écart*. Aplicando essas informações a acontecimentos contemporâneos, sugere-se que há um sentido em que a alteridade política também é uma estrutura religiosa.

Palavras-chave: Corpo; Teoria Social; Alteridade; Experiência.

Abstract: Alterity is the phenomenological kernel of religion, and insofar as alterity is part of the structure of being-in-the-world, religion is an inevitable feature of human existence. This essay elaborates these ideas by juxtaposing traditional phenomenology of religion with contemporary theorizing about alterity. The argument moves from an opening reflection about the “origin” of religion and the presumed interiority of religious experience to a critique that modifies the phenomenologists’ understanding of religion’s object as a majestic and wholly “Other” with the notion of an intimate alterity grounded in embodiment. The intimate alterity of the gendered self as

¹ Uma versão deste ensaio foi apresentada como discurso presidencial à Sociedade para a Antropologia da Religião, em 2002. Sou grato a Janis Jenkins, Michael Lambek, Veena Das e aos pareceristas anônimos da *Current Anthropology*.

² Professor do Departamento de Antropologia da University of California San Diego. Contato: tcsordas@ucsd.edu

embodied otherness is illustrated in a series of ethnographic moments that pinpoint the elementary structure of alterity described by the term “*écart*.” Applying these insights to contemporary events suggests that there is a sense in which political alterity is also a religious structure.

Keywords: Body; Social Theory; Alterity; Experience.

ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: UMA DÉCADA DEPOIS

Este artigo tem um papel fundamental no desenvolvimento do meu pensamento sobre corporeidade e religião, e constitui um marco em uma série de cinco contribuições teóricas que publiquei sobre o tema. Mesmo tendo sido publicados com três anos de diferença, *Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia* (*Embodiment as a Paradigm for Anthropology*) e *Modos Somáticos de Atenção* (*Somatic Modes of Attention*) foram originalmente parte de um longo texto que Janis Jenkins me ajudou a editar em dois artigos independentes. Uma linha de continuidade conecta esses textos às reflexões presentes em *Assímtota do Inefável* (*Asymptote of the Ineffable*), que, no entanto, com relação aos trabalhos anteriores, inverte a estratégia argumentativa, de modo que, ao invés de usar a religião para dizer sobre a corporeidade, parte da corporeidade para dizer algo sobre a religião. Essa linha de conexão dos textos continua até *Intersubjetividade e Intercorporeidade* (*Intersubjectivity and Intercorporeality*), em que enfatizei que a corporeidade não está apenas relacionada à experiência individual e, em seguida, chega até *Fenomenologia Cultural da Corporeidade: Agência, Diferença Sexual e Doença* (*Cultural Phenomenology of Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness*), artigo em que elaborei e esclareci a minha definição, um tanto enigmática, de corporeidade como um “campo metodológico indeterminado”. É gratificante que *Assímtota do Inefável* tenha sido incluído no discurso da antropologia da religião nesses dez anos desde sua publicação. Um motivo para minha decepção foram as críticas ocasionais e imprecisas que me acusavam de ter reduzido a religião ao corpo, uma vez que sugeri

que a alteridade da corporeidade é o cerne fenomenológico da religião. Pelo contrário, meu argumento é que essa alteridade é gerativa e que a religião é um fenômeno emergente, imaginativo e *sui generis*. Finalmente, estou impressionado que minha análise de Osama bin Laden pareça tão pertinente hoje quanto naquela época, embora lamente que tais modulações perigosas e destrutivas do sagrado estejam ainda mais opressivamente presentes no mundo de hoje do que há dez anos.

INTRODUÇÃO

Pensando em uma metáfora matemática para o título deste ensaio, me surpreendi. Não sou normalmente alguém que pensa em termos matemáticos. Mas é precisamente para a capacidade de surpreender a si mesmo que quero chamar a atenção, como uma indicação inicial da direção de meu argumento. Podemos nos surpreender e, na verdade, estamos sempre um pouco fora de nós mesmos, ultrapassando ou ficando um pouco para trás e raramente em perfeito acordo com nós mesmos. Ao fazer esta observação, não estou nem apelando para o inconsciente, nem apresentando uma descrição da consciência. Meu ponto é sobre o “estar-no-mundo”, sobre a nossa condição humana de existência não só como seres com experiências próprias, mas como seres em relação aos outros. E aqui também somos inevitavelmente surpreendidos por outros, dada a impossibilidade da perfeita coincidência com eles em pensamento ou sentimento, humor ou motivação. Nesse sentido, o problema da subjetividade é que nunca somos completamente nós mesmos e o problema da intersubjetividade é que nunca estamos completamente de acordo com os outros.

Em um momento futuro, formularei uma tese sobre a religião que é prenunciada nessa observação sobre a “surpresa”. Antes, porém, devemos chegar a um consenso a respeito do que exatamente está incluso na “religião” como uma categoria de atividade humana e de experiência. Em 2002, em sua magnífica palestra para a Sociedade para a Antropologia da Religião, Edith

Turner confrontou diretamente este problema no seu título, que inclui a pergunta “O que a palavra ‘religião’ significa?”. Com isso, ela faz alusão à origem da palavra “religião” no latim *religare* (de *ligare*, “amarrar ou ligar”). Essa etimologia tem sido muitas vezes contestada. Recentemente, Jacques Derrida (1998), em uma reflexão sobre a fé e o conhecimento como fontes de religião, discute se a palavra deriva de *religare* ou *relegere* (a partir de *legere*, “colher ou recolher”). Mas o que ou quem está sendo ligado ou recolhido? Por quem? Para quê? E como proteção contra o quê? Quando usamos o adjetivo “religioso” para qualificar instituições, ideias, rituais, experiências ou imaginações, o que há de singular na adição da palavra? Qual é a diferença entre “a imaginação religiosa” e a imaginação *toutcourt*? Nessa perspectiva, para usar as palavras de Derrida, “Toda sacralidade e toda santidade não são necessariamente, no sentido estrito do termo, se é que há um, religiosas” (1998, p. 8-9).

Além disso, como Derrida insiste, assim que adotamos a palavra “religião” para designar o nosso interesse, “já estamos falando latim” (1998, p. 29). Isso significa que já estamos carregados de uma grande quantidade de bagagem cultural e histórica, sedimentada através da profunda mudança personificada na sucessão do Império Romano pelo Sacro Império Romano, pela Igreja Romana e pela Pax Americana. Na verdade, é simples o suficiente para relativizar a palavra com alguns exemplos. Em japonês, a palavra que se traduz como “religião” se aplica apenas às chamadas novas religiões, e não aos cultos estabelecidos do budismo ou do xintoísmo. Em navajo, não há nenhuma palavra genérica para “religião”, embora existam palavras para “santo” e para “cerimônia sagrada”.

Se a palavra “religião” carrega muita bagagem, também não podemos depender do neologismo, como em “numinoso”, termo cunhado por Rudolf Otto (1923) a partir do latim *numen*, de modo um tanto artificial, com base no modelo de derivação de “ominoso”, de *omen*. Também não parece seguro simplesmente somar todo o vocabulário relevante de palavras – religião, numinoso, sagrado, santo, sobrenatural, divino, transcendente, oculto, mistério, sacrifício, salvação, fé – e declarar que a sua soma constitui o nosso interesse. As relações entre esses termos são infinitamente sutis e temos de ser

cuidadosos no que se refere aos perigos existentes na tentativa de construir uma definição universalista de religião, como fez Talal Asad (1993) em sua crítica à conhecida definição dada por Clifford Geertz (1966). No entanto, sou a favor de manter a “religião” como parte do nosso repertório conceitual: a crítica à categoria feita por Asad era necessária, mas não elimina a religião como categoria antropológica, se comparada à crítica da “história” feita por Wolf (1982) ou à crítica da “cultura” de Abu-Lughod (1991), que forçaram os estudiosos a parar de usar esses termos. Tais críticas não nos forçam a abandonar nossos conceitos; ao contrário, elas nos levam a usar os conceitos de forma mais sensata.

Nesse sentido, temos menos sucesso tentando delinear os limites da religião como uma categoria do que (seguindo um palpite dos cognitivistas) procurando um protótipo em torno disso que chamaremos provisoriamente de “religião”. Esse protótipo seria, em um sentido particular, a origem da religião – sua fonte experiencial, seu núcleo fenomenológico. Minha tese acerca desse problema é que a religião está baseada e elaborada a partir de um sentido primordial de “outridade” ou alteridade. Além de tudo, por causa disso, a sensibilidade religiosa existe *sui generis*, isto é, não é redutível a qualquer outra categoria. Mas deixe-me dizer isso mais precisamente:

Tese: A alteridade é o cerne fenomenológico da religião.

Corolário: Na medida em que a alteridade é parte da estrutura do estar-no-mundo – uma estrutura elementar da existência –, a religião é inevitável, talvez até necessária.

No restante deste ensaio, elaborarei, qualificarei e ilustrarei essa tese e sua consequência direta. Para começar, a alteridade não é objetiva e tampouco absoluta. No sentido em que a estou usando, a alteridade é um componente fundamental da subjetividade e da intersubjetividade e é assim que faz parte da estrutura do estar-no-mundo. Ela pode não só ser elaborada para o monstruoso, bem como para o divino, mas pode ainda ser transformada em identidade, intimidade ou familiaridade. Certamente, os místicos têm descoberto que o totalmente outro pode ser modulado no totalmente um e que, de qualquer maneira, é igualmente impressionante.

ALTERIDADE ORIGINÁRIA

Vamos começar com William Blake, mestre poético da alteridade e da imaginação, a partir de *O Casamento do Céu e do Inferno* (1988, p. 38):

Os Poetas antigos animaram todos os objetos sensíveis com Deuses ou Gênios, chamando-os pelos nomes e adornando-os com as propriedades de florestas, rios, montanhas, lagos, cidades, nações e qualquer coisa que seus sentidos ampliados e numerosos pudessem perceber. E, particularmente, eles estudaram o gênio de cada cidade e país, colocando-o sob a sua deidade mental. Até que se formou um sistema, do qual alguns tiraram proveito, e escravizou o vulgo pela tentativa de tornar reais ou abstratas as deidades mentais de seus objetos. O Sacerdócio começa assim: escolhendo as formas de culto a partir de contos poéticos. E, finalmente, eles disseram que os Deuses haviam ordenado tais coisas. Assim, os homens esqueceram que Todas as divindades residem no peito Humano.

A teoria de Blake é, evidentemente, uma teoria do animismo primitivo, mas está ainda mais ligada a uma teoria que traz à tona as capacidades poética e corporal possíveis pelos “sentidos ampliados e numerosos” do momento pré-queda. Para Blake, a queda é um voo da concretude à abstração e à escravidão da mistificação. Esquecer que todas as deidades residem no peito humano é, para Blake, equivalente a dizer que a “conexão” alcançada pela religião é a ligação, ou ruptura, da imaginação humana. O manifesto de Blake é repleto de significados, tendo ligação com a origem histórico-existencial já traçada da religião e, por outro lado, tendo a ver com a “interiorização” implícita da residência de deidades no peito humano e, ainda, com o humanismo na postura cética dos poetas – e dos intelectuais – acerca da religião. Nesta seção vou discutir a origem e a interioridade, retornando ao problema do ceticismo mais tarde.

A noção de uma “origem” da religião pode ser entendida tanto em um sentido histórico quanto fenomenológico ou, em outras palavras, em um sentido temporal e existencial – exatamente como a palavra “momento”

pode significar tanto uma porção minúscula do tempo quanto a importância em termos de influência ou de efeito. Quero esclarecer o sentido em que entendo alteridade como sendo a “origem” fenomenológica da religião. Ao buscar ajuda sobre esse tema de uma perspectiva antropológica, não será suficiente seguir o caminho mais óbvio em direção aos mestres contemporâneos Victor Turner, Clifford Geertz e Mary Douglas, pois, por mais penetrantes que sejam suas análises, seus estudos de religião muitas vezes são meios para um fim, em vez de tentativas de compreender a religião em seu próprio direito. A religião oferece claras e convincentes performances e imperativos simbólicos para o comportamento e isso, por sua vez, pode nos dizer muito sobre culturas e vida social. Para o nosso propósito presente, entretanto, falaremos brevemente sobre dois estudiosos que efetivamente fazem da religião o seu próprio problema: Weston La Barre e Roy Rappaport.

A primeira coisa que se nota sobre esses dois pensadores tão diferentes é que suas obras-primas sobre religião compartilham uma preocupação com as origens. O subtítulo de *Ghost Dance*, de La Barre (1970), é *As Origens da Religião (The Origins of Religion)*, e o do póstumo *magnum opus* de Rappaport (1999) é *Ritual e Religião na Formação da Humanidade (Ritual and Religion in the Making of Humanity)*. Ambos estão interessados, cada um à sua maneira, na adaptação e na evolução, e estão menos preocupados com a natureza da cultura e da sociedade do que com a natureza da humanidade, tal como é através da religião. Ambos fazem referência explícita às noções do numinoso e do *mysterium tremendum* de Rudolf Otto, sendo Rappaport mais favorável a elas do que La Barre. Mais pertinente para o meu argumento é o fato de que ambos buscam as origens da religião e do sagrado na biologia. Quero chamar a atenção para uma correspondência entre o que aparece no trabalho deles como um apelo à origem evolutiva por meio da biologia e o que estou tentando delinear como uma origem existencial através da corporeidade, com o ponto de correspondência entre os trabalhos sendo o senso de alteridade.

Na formulação de La Barre, a resposta religiosa é exclusivamente humana e estranha para animais, porque “o contexto é o núcleo familiar

universalmente humano, a condição é a neotenia humana individual” (1970, p. 12). Neotenia é a condição humana de ter nascido imaturo. Em comparação com outros animais, temos um grande cérebro que continua crescendo depois do nascimento, além de uma aprendizagem geralmente não baseada no instinto e uma adolescência prolongada. No contexto da “dependência do organismo inacabado extremamente intensificada por parte dos mamíferos” (p. 94), “a neotenia humana não só fornece condições para a aprendizagem tanto da cultura de grupo quanto do caráter individual, mas também forma a matriz experimental para magia e religião e se aprofunda para a visão científica de mundo” (p. 87). Em termos biológicos, o ambiente eficaz para o bebê não é o ambiente material, mas sim aquele criado por outras pessoas. “O ser humano biologicamente infantilizado aprende sua humanidade da infância em diante. Essa humanidade surge nas experiências psicológicas de seu próprio ambiente animal. A realidade emocional da magia e da religião reside precisamente nessas experiências” (p. 357). Para La Barre, os sentimentos de dependência e poder são originários de experiências de onipotência infantil e de onipotência subsequente dos pais, principalmente do pai. Seu argumento psicanalítico de neotenia é uma maneira de basear a alteridade no corpo e assimilar o que é totalmente outro da religião ao que é intimamente outro do pai.

Rappaport aborda esse tema da dependência infantil, embora, começando a partir de Erik Erikson, ele o faça em referência à experiência da criança com a mãe, ao invés de com o pai. Ele também chama a atenção para a “pseudoinfância” evocada em alguns rituais, o que sugere que ela pode ter “sua origem ontogenética na relação das crianças em fase pré-verbal com suas mães” (1999, p. 390). Várias páginas antes, ele traz Bateson citando Aldous Huxley sobre compreender um estado de graça ou santidade, sendo que, para Rappaport, “o santo” é a união dos aspectos discursivos e não discursivos da experiência humana ou, em seus termos, a união do sagrado e do numinoso: “a comunicação e o comportamento dos animais têm uma ingenuidade, uma simplicidade, que o homem perdeu. O comportamento do homem é corrompido pelo engano – até mesmo pelo autoengano –, pelo

propósito e pela autoconsciência. Como Huxley viu a questão, o homem perdeu a ‘graça’ que os animais ainda têm” (p. 384). Agora, a pseudoinfância e a graça do animal são incomensuráveis, tanto porque uma é pré-verbal quanto porque a outra é não verbal e porque, para a criança, já há um poderoso outro, enquanto que para o animal, não.

Rappaport sugere fortemente que, se houve tal queda da graça na evolução humana, ela surgiu através da evolução da linguagem e da alienação de partes da psique de uma a outra que ela provoca. O surgimento da linguagem criou uma ruptura originária, uma profunda alteridade. Ele frequentemente chama a atenção para o argumento de Martin Buber de que a raiz do mal é a dupla capacidade dos seres humanos de mentir e apresentar alternativas, e também enfatiza que essas possibilidades foram constituídas pelo surgimento da linguagem. Ao mesmo tempo, ele sugere que “o sagrado é inconcebível na ausência da linguagem”, que é exclusiva para os seres humanos, mas, por outro lado, também afirma que “a linguagem não poderia ter surgido na ausência de religião” – elas são coevas (1995, p. 602; 1979, p. 210). De fato, a linguagem e o sagrado “surgiram juntos em um processo de causa mútua formalmente semelhante, e provavelmente concomitantemente, ao que se diz ter organizado a evolução interdependente da inteligência humana e da tecnologia humana” (1999, p. 418).

Na verdade, a semelhança formal destes dois pares evolutivos é apenas aparente, pois enquanto a inteligência e a tecnologia se desenvolveram de forma complementar, na opinião de Rappaport, a linguagem e o sagrado se desenvolveram em oposição ou reversibilidade. Em outras palavras, se o aparecimento da linguagem introduziu alteridade na estrutura da existência, houve um segundo nível de alteridade simultaneamente introduzido no interior da estrutura da linguagem, em que um termo incessantemente corrige o outro. Em termos de adaptação, que Rappaport entende como sendo os processos pelos quais os sistemas vivos se mantêm apesar de perturbações (1999, p. 408), “a santidade tornou possível para as associações de organismos persistirem apesar das crescentes ameaças às suas ordenadas vidas sociais devido ao aumento da habilidade de seus membros de mentir”

(p. 416). “As inúmeras possibilidades inerentes às palavras e suas combinações são limitadas, reduzidas e ordenadas pela Palavra inquestionável enunciada em rituais de cânone aparentemente invariável. A santidade exige uma versatilidade que de outra forma poderia gerar caos” (p. 418).

Para colocar isso de forma ligeiramente diferente (como Rappaport faz de uma forma que interpretaremos como consistente), para Rappaport, existe tanto uma ruptura perigosa e potencial de caos na linguagem quanto uma conexão direta que conduz da linguagem ao logos. Ele entende que logos é uma concepção praticamente pancultural de um princípio cósmico da ordem que sustenta o sagrado e a santidade, o ritual e as fundações religiosas da humanidade. Ele se refere à “importância histórica da linguagem para o mundo além da espécie em que ela apareceu. [...] A linguagem tem se estendido para além da espécie em que surgiu de maneira cada vez mais forte, de forma a reordenar e subordinar os sistemas naturais de que as populações dessa espécie participam” (1995, p. 606-607). Essa formulação de Rappaport aparece para dar quase uma intencionalidade própria à linguagem, uma alteridade que prenuncia a sua interpretação na experiência humana como logos. Essa formulação revela a alteridade dentro da linguagem, a divisão que opõe santidade e logos contra as mentiras e alternativas. E, finalmente, essa análise apresenta um terceiro nível de alteridade, mostrando que tanto na forma positiva quanto na negativa, como logos e mentira, ela aparece de maneira convincente em ambos os lados do sagrado – o sagrado discursivo e o numinoso não discursivo.

Devemos nos voltar agora para a segunda questão evocada pelo argumento de Blake, a aparente “interioridade” sugerida pela sua referência à residência de deidades no peito humano. William James (1961) baseou seu conhecido estudo da religião no interior mais agudo e extremo, nos momentos espirituais, pessoais e solitários de gênios religiosos, buscando a essência das experiências religiosas naquelas “que são as mais unilaterais, exageradas e intensas”. A estratégia inversa de buscar o critério mínimo da experiência religiosa – o cerne fenomenológico que é a origem do símbolo, do sentimento e da instituição religiosos – pode ser igualmente produtiva. Em vez de analisar os momentos

mais religiosos do homem mais religioso, queremos saber sobre os momentos mais marginalmente religiosos da pessoa menos religiosa.

As ideias de James foram abordadas por dois antropólogos eminentes na William James Lecture sobre Variedades da Experiência Religiosa em sua instituição de origem, Harvard. A palestra de 1998 foi ministrada por Clifford Geertz que, como se poderia supor, muda o fundamento da discussão do plano solitário para o plano coletivo. Ele sugere que os nossos tempos exigem termos “mais firmes, mais determinados, mais transpessoais, extrovertidos”, tais como “significado”, “identidade” e “poder” (todos escritos com letras maiúsculas e colocados dentro de aspas assustadoras) (2000, p. 175), em detrimento de “experiência”. No entanto, no final, ele reconhece que a sensibilidade de James continua sendo relevante para a nossa época de mudança religiosa sísmica na medida em que fornece “relatos circunstanciais das inflexões pessoais do engajamento religioso que vão muito além do pessoal” e reflete uma “abertura ao estrangeiro e ao desconhecido, ao particular e ao incidental, sim, até mesmo ao extremo e ao insano” (p. 185). Para prenunciar as implicações de meu argumento, essa abertura à alteridade e ao desconhecido é precisamente a via pela qual podemos e devemos traçar a ligação entre experiência pessoal e, nas palavras de Geertz, os “conflitos e dilemas do nosso tempo” (p. 185).

Na William James Lecture de 1997, Arthur Kleinman toma o rumo oposto ao abraçar explicitamente uma antropologia de experiência. Para Kleinman, o ponto de convergência entre uma antropologia de experiência e o estudo da religião está se desestabilizando, não tanto no sentido da teodiceia, mas no sentido em que constitui “o material da experiência que convoca indagação” (1997, p. 316). Falando do paradigma weberiano representado em algum grau por Geertz, ele é levado “a falar quase de uma tirania do sentido” (p. 317) que suprime os “fragmentários, contraditórios, mutáveis, não expressos e inexprimíveis” aspectos das condições sensoriais, da sensibilidade moral e estética, da agência muscular e da ação, das relações sociais e das memórias. Citando Primo Levi e Veena Das, ele observa que atribuir sentidos pode ser inadequado, distorcido e desumano, “uma ferramenta

política que retrabalha a experiência para que ela esteja em conformidade com as exigências do poder” (p. 318). Novamente para prenunciar o meu argumento, Kleinman sugere que a alteridade profunda do sofrimento só pode ser compreendida na medida em que se entende que “a experiência está ao mesmo tempo dentro e fora dos limites do *body-self*, entrando e saindo como se aquele corpo fosse permeável” (p. 326) e que a criação de significado tem mais consequências na medida em que é uma ponte entre as representações culturais e os processos transpessoais, por um lado, e entre os processos corporais e a subjetividade corporificada, por outro.

O tema da alteridade, compartilhado nas reflexões acima, fala diretamente à minha tese sobre o cerne fenomenológico da religião. A pista mais explícita sobre o que constitui esse cerne, no entanto, vem do trabalho de fenomenólogos da religião. Aqui estou pensando não tanto no amplamente lido Elíade, mas sim nos menos conhecidos Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw. Entre os antropólogos, van der Leeuw é praticamente desconhecido, e Otto muitas vezes é emblemático das teorias anacrônicas da religião. Como um estudante nos anos 70, aprendi sobre o estudo da religião de um ponto de vista antropológico que reconheceu precursores cujas ideias eram seminais, mas que foram agora entendidas como estranhas e fora de moda – entre eles Sir James George Frazer, Max Muller, Edward Tylor, Numa-Denis Fustel de Coulanges e Rudolf Otto. Lembro-me de ter ficado surpreso em algum momento por descobrir que Otto era relativamente contemporâneo e continuava a ser lido seriamente em determinados setores dos estudos da religião.

Para Otto, o objeto para o qual a consciência numinosa é dirigida é um *mysterium tremendum et fascinans*, e ele descreveu sua característica central da seguinte forma (1923, p. 26-27):

Considerado no sentido religioso, aquilo que é “misterioso” é – para dar talvez a mais marcante definição – o “totalmente outro”, que vai bem além da esfera usual, inteligível e familiar, o que, portanto, está completamente fora dos limites do “comum” e é contrastado com ele, enchendo a mente de

admiração e espanto vazios. [...] a característica essencial [...] se encontra em um “momento” peculiar da consciência, a saber, o *estupor* diante de algo “totalmente outro” [...].

A invocação de total admiração, espanto e estupor é impressionante, mas gostaria de chamar a atenção para o fenômeno do “totalmente outro”, apontando também para a maneira como Otto cita os limites do “comum” (um problema ao qual voltaremos). Van der Leeuw (1986 [1938], p. 23) fez uma observação correspondente sobre o objeto da religião:

A primeira afirmação que podemos fazer sobre o Objeto da Religião é um “Outro” altamente excepcional e extremamente impressionante. Subjetivamente, mais uma vez, o estado inicial da mente do homem é espanto e, como Soderblom observou, isso é verdade não só para a filosofia, mas também para a religião. Até agora, deve-se observar, não estamos de forma alguma preocupados com o sobrenatural ou o transcendente: podemos falar de “Deus” num sentido meramente figurativo, mas surge e persiste uma experiência que se conecta ou se une ao “Outro” que assim se impõe [...]. Esse Objeto parte de tudo o que é habitual e familiar e isso novamente é a consequência do *Poder* que gera.

Essa formulação é um pouco mais sóbria que a de Otto, até mesmo no modo como ela identifica espanto como o estado inicial da mente do homem. Também, pelo menos momentaneamente, fala de Deus em sentido figurativo e do sobrenatural e do transcendente como secundários para o encontro com a alteridade. Depois, há o poder, que van der Leeuw inicialmente elabora como uma potência sublime usando exemplos etnográficos familiares de *mana* e *orenda*. Otto também evoca a noção de poder, mas, à sua maneira caracteristicamente mais dramática, inicialmente elabora-o como uma avassaladora “majestade terrível” (1923, p. 20).

Buscando compreender a alteridade sob esse prisma, vale a pena notar que a oposição veemente aos fenomenólogos da religião persiste. Por exemplo, como se William James tivesse iniciado algum tipo de processo degenerativo, o filósofo Giorgio Agamben identifica Otto como o ápice da “psicologização”

da experiência religiosa. Agamben afirma que com o “conceito do sagrado que coincide completamente com o conceito do obscuro e do impenetrável” de Otto, “uma teologia que tinha perdido toda a experiência da palavra revelada celebrou sua união com uma filosofia que havia abandonado toda sobriedade diante do sentimento. O fato de o religioso pertencer inteiramente à esfera da emoção psicológica e ter essencialmente a ver com calafrios e arrepios – esta é a trivialidade que o neologismo ‘numinoso’ teve que vestir como ciência” (1995, p. 78). Essa crítica, de fato, captura um pouco do sabor do texto de Otto, mas no seu duro desdém desperdiça a joia embutida na ideia. Tomando um rumo crítico diferente, Donald Wiebe (1999) identificou o trabalho de van der Leeuw como uma busca religioso-cultural cujo efeito é depreciar e prejudicar o estudo científico da religião. Wiebe cita o interesse de van der Leeuw na compreensão de fenômenos de acordo com o seu conteúdo espiritual e sua afirmação de que todo entendimento é, em última instância, religioso na medida em que “todo significado mais cedo ou mais tarde leva ao significado final” (p. 180). Mas sejamos conscientes de que, nos estudos religiosos, as apostas na batalha entre explicação e compreensão são ainda mais elevadas do que para a mesma batalha em antropologia. Nos estudos religiosos, a importância científica é confrontada com o compromisso teológico, e admitir que a religião tem qualquer existência *sui generis* implica a conclusão teológica (ver Allen, 1996). Na antropologia, a consideração causal é confrontada com a interpretativa, com o problema sendo o mérito relativo de métodos difíceis (prefiro dizer “frágeis”) e suaves (ou “flexíveis”), e o debate sobre a religião ter ou não um estado *sui generis* é frequentemente deixado de lado ou reconhecido como uma questão mais ligada à teoria do que à teologia.

O problema com essas formulações não é apenas que os fenomenólogos eram excessivamente psicológicos em suas abordagens, nem é o simples fato de os teólogos serem cristãos e, portanto, serem tanto espiritualmente comprometidos quanto etnocêntricos. O problema é teórico ou, talvez mais precisamente, metodológico e deriva da reificação da alteridade como um objeto, tornando-a “distante”, de tal forma que podemos estar “em sua

presença”. Se alguém puder suspender essa reificação descobrirá, como Charles Long observou, que “Otto está nos dizendo que é possível experienciar para além do esquema categórico”, isto é, ter “experiência da realidade como *a priori*, como um dado que ainda não se tornou uma estrutura do projeto humano” (1976, p. 402), em suma, como simplesmente outro. Acho que podemos dar à ideia básica uma fundamentação que não é teológica, mas que explica a possibilidade e, talvez, a inevitabilidade da religião. Meu argumento é que a alteridade é um aspecto fundamental do ser humano – digamos uma estrutura elementar da existência – e que o não reconhecimento desta resultou tanto em miséria incalculável quanto em criatividade sem limites na vida humana. Isso não é nada mais nada menos do que aquilo que Blake disse em *O Casamento do Céu e do Inferno*.

Em suma, o erro dos fenomenólogos foi fazer uma distinção entre o objeto e o sujeito da religião, quando o objeto real da religião é a própria objetificação, a separação do sujeito e do objeto que nos faz humanos e, no mesmo movimento, nos concede – ou nos sobrecarrega com – a inevitabilidade da religião. O “objeto” da religião não é o outro, é a aporia existencial da própria alteridade. A dificuldade de reconhecer isso é precisamente a dificuldade de distinguir uma linguagem psicológica de uma existencial e mover-se de uma linguagem de interioridade para uma linguagem de intersubjetividade. Dito isso, a nossa tarefa é reabilitar a ideia básica desses escritores à luz da interpretação antropológica e atualizá-la à luz das teorias contemporâneas sobre alteridade.

ALTERIDADE ÍNTIMA

Para Otto, o numinoso só pode ser compreendido “por meio da maneira especial como se reflete na mente em termos de sentimento”. Seguindo Schleiermacher, ele identifica esse sentimento como um certo tipo de dependência (mas é realmente um sentimento de contingência?) cujo objeto é o numinoso. Curiosamente, ele chama isso de “sensação-da-criatura [...] a emoção de uma criatura, submersa e sobrecarregada no seu próprio nada

em contraste com aquela que é suprema acima de todas as criaturas” (1923, p. 10). Essa criatura é a criança, o animal ou o adulto em oração? Foi dito que os macacos não sabem nadar e muitas vezes entram em pânico e se afogam, porque, ao contrário de outros mamíferos, incluindo cães e cavalos, que nadam instintivamente, eles são seres racionais e a razão lhes diz que eles vão se afogar se respirarem na água. Os seres humanos também não podem nadar instintivamente, mas temos a capacidade de imaginar além da razão e isso nos permite transcender a nós mesmos – surpreender a nós mesmos – e descobrir como se movimentar na água.

A imagem da água, de estar submerso, a invocação da criatura, da dependência e, acima de tudo, da nossa tentativa de compreender a alteridade sugerem a relevância da teoria da religião de Georges Bataille, em que a animalidade e a água figuram fortemente. O trabalho de Bataille invoca uma profunda alteridade por meio da inversão da relação esperada entre imanência e transcendência. Na visão dele, o objetivo da religião é recuperar a intimidade de uma imanência anterior a toda alteridade, e ele mostra como isso é estranho. A imagem principal é a de um animal comendo outro. “Quando um animal come outro, o que está em jogo é sempre uma criatura semelhante àquela que come” (1989, p. 17), no imediatismo completo e sem haver qualquer relação de subordinação, diferença, dependência, transcendência, objetificação, descontinuidade, consciência ou duração entre os dois. Uma vez que para o animal nada é dado ao longo do tempo, a destruição daquele que é comido é “apenas um desaparecimento em um mundo onde nada é posto para além do presente” (p. 18). Bataille pode responder a Otto que esse é o sentimento original do indivíduo ao contrário do sentimento de ter sido criado que Otto sugere. E muito além da sensação de estar submerso, muito além até da sensação “oceânica”, essa imanência íntima final da animalidade é um modo de estar “no mundo como a água na água.”

Para Bataille, o momento que nos torna humanos é o momento em que postulamos um objeto. O objeto inicial é a ferramenta, a “forma nascente do não-eu” (1989, p. 27) e o momento de alteridade e descontinuidade constituído por postular um objeto é o que Bataille chama de “transcendência”.

A partir desse momento, ele demonstra um inexorável desdobramento de uma consciência que reduz a imanência original do mundo à “coisalidade” e inventa um ser supremo que também é um tipo de coisa consideravelmente empobrecida do sentido animal de continuidade. A descontinuidade se multiplica à medida que os seres humanos consecutivamente desenvolvem sacrifício, festivais, estado de guerra, ordem militar, império universal e a ordem industrial por meio de processos incluindo o dualismo, a razão, a transcendência, a mediação, a moral, a consciência clara e a autoconsciência soberana (p. 56-57):

O homem é o ser que perdeu, e até mesmo rejeitou, aquilo que ele obscuramente é, uma intimidade vaga. A consciência não poderia ter se tornado clara no decorrer do tempo se não tivesse sido afastada de seus conteúdos complicados, mas a consciência clara está ela mesma procurando o que ela mesma perdeu e o que deve perder novamente, uma vez que se aproxima disso. É claro que o que ela perdeu não está fora dela; a consciência se afasta de sua própria intimidade obscura. A religião, cuja essência é a busca por intimidade perdida, se resume ao esforço de consciência clara que quer ser uma autoconsciência completa: mas esse esforço é inútil, já que a consciência da intimidade só é possível em um nível em que ela deixa de ser uma operação cujo resultado implica duração, isto é, no nível em que a clareza, que é o efeito da operação, não é dada.

Como somos humanos, já estamos no mundo a partir da postura da alteridade, de modo que, paradoxalmente, a identidade e a continuidade são estranhas para nós e, portanto, assustadoras e “vertiginosamente perigosas” (p. 36). É a imanência e não a transcendência que constitui a verdadeira alteridade do esquecimento animal ao qual aspira a nossa consciência, mas que, assintoticamente, “ela deve perder novamente, uma vez que se aproxima disso” (p. 57).

Em outras palavras, “a intimidade é o limite da consciência clara” (Bataille, 1989, p. 99); a consciência, como tal, não pode captar a intimidade porque a intimidade não pode ser reduzida a uma coisa. Mas a consciência pode

desfazer-se, reverter suas operações redutoras para reduzir-se à intimidade por meio da dissolução e destruição dos utilitários “objetos como aqueles no campo da consciência”, assim retornando “para a situação do animal que come outro animal” (p. 103). O ato soberano de destruir objetos é, simultaneamente, a destruição do sujeito como um indivíduo, “mas é na medida em que a consciência clara prevalece que os objetos realmente destruídos não destruirão a própria humanidade” (p. 103). Essa é uma forma de violência, mas é necessária – e aqui estou eu novamente lembrando-me de Blake – “para qualquer um a quem a vida humana é uma experiência a ser levada tão longe quanto possível” (p. 110) e ela leva diretamente ao limite, ao impossível. Quando buscamos a estrutura existencial dessa alteridade final, devemos nos guiar pela observação de Bataille de que o primeiro objeto da humanidade é a ferramenta e combiná-la com a intuição de Marcel Mauss (1950) de que a primeira ferramenta da humanidade é o corpo. Mas o corpo é também o local em que esta “violência internamente arrebatadora que anima o todo [...] revela o impossível em riso, êxtase ou lágrimas” e esse impossível é nada mais do que “a autoconsciência soberana que, precisamente, não se afasta mais de si mesma” (p. 111).

Temos mais a fazer em especificar essa alteridade corporificada, mas vamos persegui-la por meio da intimidade. Os fenomenólogos da religião não só tinham uma compreensão muito objetificada do “totalmente outro”, mas uma definição muito grandiosa. Em vez do “totalmente outro” projetado na majestade cósmica, quero voltar a nossa atenção para o outro na sua qualidade íntima. A alteridade íntima que vou justapor ao “totalmente outro” não é a intimidade da animalidade, mas a que só pode ser um indício daquela intimidade, na medida em que começa necessariamente da nossa consciência humana. Como vimos, uma das maneiras como Otto caracterizou o totalmente outro foi dizendo que estava fora da esfera do comum, e, de fato, ele igualou o estranho ao numinoso (1923, p. 40). Aqui, devemos levar Freud em conta pela maneira como ele captura uma alteridade muito mais íntima nesse sentimento. Em seu estudo das representações religiosas do monstruoso, Tim Beal compara as abordagens dos

dois escritores do estranho ou *unheimlich* da seguinte forma: “O que Otto chama de ‘totalmente outro’, Freud chamaria de ‘outro’ apenas na medida em que foi reprimido. Para Freud, o *unheimlich* é apenas ‘fora de casa’ (a casa do eu, da cultura, do cosmos), na medida em que ele está escondido dentro da casa” (2002, p. 8). No entanto, a progressão do eu para o cosmos dentro da colocação de Beal é, por si só, um indício de que não precisamos escolher entre os dois, pois o totalmente outro e o intimamente outro são dois lados da mesma moeda.

A imagem da alteridade em Freud, no que se refere ao nosso tema, encontra-se mais na noção do estranho do que na noção do Id principal ou do inconsciente escondido. Minha ênfase não é no estranho como algo assustador, mas no estranho como algo perto de nós, algo que é intimamente outro. Em primeiro lugar, há algo estranho em relação à própria palavra: não só *unheimlich* pode referir-se tanto ao totalmente outro quanto ao intimamente outro, mas também a raiz da palavra *heimlich* pode, em certos contextos, significar o seu oposto. *Heimlich* pode significar algo que é familiar ou agradável, mas também algo escondido e mantido fora de vista. Embora Freud não seja claro sobre a relação precisa entre os dois significados, parece haver um desenvolvimento no sentido de que o que é familiar torna-se privado, o que é privado torna-se oculto e que está oculto torna-se assustador. Em todo caso, existe uma alteridade semântica nessa palavra de tal modo que “*heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve no sentido da ambivalência, até que, finalmente, coincide com o seu oposto, *unheimlich*” (1955, p. 226).

A famosa conclusão de Freud é que o estranho acontece na recorrência de algo que tem sido reprimido, algo originalmente familiar que, por meio dessa repressão, tornou-se alienado e ameaçador no sentido de que, embora possamos ansiar por retornar ao útero, ficaríamos aterrorizados de estar lá de novo, ou no sentido de que a experiência de ter um duplo, tranquilizadora em uma idade muito jovem, torna-se um prenúncio de morte muito mais tarde. Para Freud, os fatores que transformam algo simplesmente assustador em algo estranho incluem o apagamento da distinção entre a imaginação

e a realidade – encontrado no animismo, na magia e na feitiçaria –, a onipotência infantil de pensamentos, a ambivalência humana em relação à morte, a repetição involuntária e o complexo de castração (1955, p. 243). Freud qualifica sua justificativa como talvez satisfatória para o interesse psicanalítico, mas não para o interesse estético pelo estranho. Ele diferencia o estranho que realmente experimentamos daquele que é retratado na arte e na literatura. Embora não diga nada explicitamente sobre a religião, ele aborda o tema ao resumir os dois fenômenos estritamente relacionados que são as fontes do estranho: “Uma experiência de estranhamento ocorre tanto quando os complexos infantis que foram reprimidos são uma vez mais revividos por alguma impressão, quanto no momento em que crenças primitivas [animismo] que foram superadas [pela razão] parecem mais uma vez ser confirmadas” (p. 249).

Freud descarta muito facilmente, penso eu, a importância de uma teoria rival que destaca a incerteza sobre algo estar vivo ou não – um corpo ambigualmente vivo ou morto, um robô ambigualmente animado ou inanimado – porque ela não se encaixa na justificativa psicanalítica. Também é curioso que, entre os seus exemplos, ele não mencione a sensação de uma presença que não está realmente lá. Essa seria uma sensação que poderíamos contrastar tanto com o sentimento de presença divina invisível na experiência religiosa quanto com a sensação de intimidade concreta no carinho de outra pessoa. Mas juntando essa noção a outra um pouco mais ampla da alteridade, baseada na intuição de Freud, podemos ver uma das razões pelas quais a religião nunca poderá acabar – ela sempre vai retornar, e vai retornar em uma série de formas. Na linguagem que venho desenvolvendo aqui, o retorno do reprimido é a traição inevitável da identidade pela alteridade, o reencantamento do mundo que se impõe assim que esse mundo desencantado finalmente se torna tão familiar que começa a parecer estranho – essa estranha intercambiabilidade ou transponibilidade de *heimlich* e *unheimlich* da qual Freud fala. Ao menos, tal análise pode tornar mais fácil entender a noção de hierofania de Eliade (1958) não como uma manifestação da divindade, mas como um ressurgimento da alteridade, um momento espontâneo ou uma

redução do véu de presunção cultural que cobre a ilusão de autoidentidade. O ponto novamente é que o outro está muito mais perto do que seríamos levados a crer pelos fenomenólogos da religião ou, ao menos, que não há compreensão do totalmente outro sem o outro íntimo.

Deixe-me especificar esse senso de alteridade íntima com um exemplo etnográfico concreto de meus estudos de cura Carismática Católica. Naquilo que chamei de “performances imagéticas”, Jesus ou a Virgem Maria muitas vezes apareciam ou eram evocados em oração curativa que tomava a forma de visualização, na qual uma dessas presenças divinas falava e envolvia a pessoa aflita em um abraço curativo. Embora essas presenças possam ser entendidas como objetos transicionais internos em um sentido psicanalítico e, até mesmo, objetos ideais ou Outros – com os quais se pode ter uma relação íntima e madura que serve como um protótipo para a intimidade como um aspecto de um eu sagrado –, eu queria levar a interpretação mais longe. Sugerir que essa experiência é uma verdadeira intimidade com um aspecto primordial do eu que é a base existencial tanto para a sua indeterminação fundamental quanto para a possibilidade de uma relação intersubjetiva – sua própria alteridade inerente. Em outras palavras, o Jesus imagético é a alteridade do eu. Nesse sentido, falar de intimidade consigo mesmo não é falar metaforicamente. É, em vez disso, dizer que a capacidade para a intimidade começa com uma aceitação existencial da alteridade do eu e que a presença de Jesus é uma metáfora corporificada para essa condição de indivíduo. Esse é o Jesus que fala com uma “voz mansa e delicada” e cuja presença é um ato de imaginação (Csordas, 1994, p. 57-58).

Essa alteridade íntima aparece novamente na prática carismática de “descansar no Espírito”, em que uma pessoa é dominada por poder e presença divinos e cai, normalmente a partir de uma posição em pé, em um desfalecimento sagrado. Embora, mais uma vez, não possamos deixar de fazer referência à psicanálise ao notar a passividade “oceânica” diante de uma deidade paterna onipotente que caracteriza essa experiência, também sugeri que a experiência é constituída na síntese corporal de processos individuais pré-objetivos. Isso quer dizer que a vinda à existência da “presença divina”

como um fenômeno cultural é uma objetificação da própria corporeidade. Considere o peso dos membros relatado por pessoas descansando no Espírito. Citando Plugge, R. M. Zaner aponta que “dentro da experiência reflexiva de um membro saudável, não importa o quão silencioso e sem peso ele possa ser em ação, há, contudo, escondido de modo indetectável, um certo ‘peso’” (1981, p. 56). Esse peso reificado de nossos corpos em conjunto com a *elevação* espontânea de performances corporais habituais define nossos corpos como simultaneamente pertencentes a nós e distantes de nós e, portanto, a alteridade do eu é uma alteridade corporificada. Enquanto descansa no Espírito, o peso que está sempre lá para nós indeterminadamente e pré-objetivamente torna-se determinado e objetificado. Sua alteridade essencial torna-se um objeto de atenção somática dentro do gestaltismo experiencial definido como presença divina. A presença divina é uma presença íntima de uma forma que, abrangendo várias modalidades do *body-self*, supera a companhia humana. Assim como a presença divina na performance imagética, descansar no Espírito, portanto, oferece tanto uma fonte substituta de intimidade para o solitário quanto um protótipo para a intimidade humana (Csordas, 1994, p. 246).

Essa alteridade do eu pode ser interpretada em, pelo menos, dois sentidos. De acordo com Zaner, a autopresença e a presença para o outro são os dois momentos fundamentais do eu. Zaner entende autopresença como “autorreflexividade situada” e presença para o outro como uma “urgência [...] para revelar-se a outros eus internamente realizados” (1981, p. 53). Isso é, de modo significativo, remissivo da urgência ou da energia que Otto diz ser um elemento do *mysterium tremendum* da religião. No entanto, no nível do intimamente outro, em vez do totalmente outro, acredito que aparece mais claramente como imaginação e desejo. A presença vívida de Jesus ou Maria na performance imagética carismática é uma maneira culturalmente específica de completar o segundo momento principal, proporcionando um Outro ideal para corresponder ao momento de autopresença.

Um segundo sentido da alteridade do eu se baseia em nossa própria corporificação. Zaner mostra que a inevitabilidade da nossa natureza

corporificada e as limitações que ela impõe contribuem para a sensação de que nossos corpos são, de certa forma, “outro” que não nós mesmos. Nossa intimidade com nossos próprios corpos também nos liga a tudo o que acontece com eles, e a percepção de que somos, assim, “suscetíveis ao que pode acontecer com as coisas materiais em geral” corresponde a experimentar o “calafrio” da mortalidade. Além disso, nossos corpos são sempre “presenças ocultas” para nós, tanto na medida em que os processos autonômicos normalmente ocorrem sem percepção (ver também Leder, 1990) quanto na medida em que persiste a possibilidade de nos vermos como objetos a partir da perspectiva do outro. Nossos corpos são assim presenças escondidas para nós, ao mesmo tempo em que são irresistivelmente nossos, e, a propósito, Zaner argumenta (1981, p. 54-55):

Meu corpo é ao mesmo tempo familiar e estranho, íntimo e estrangeiro: *acima de tudo “meu” e, no entanto, acima de tudo “outro”*, a base tanto para a interioridade subjetiva quanto para a exterioridade objetiva. Não importa o que eu queira, deseje ou planeje, irrevogavelmente “envelheço”, “fico cansado”, “sinto-me doente”, “sou enérgico”. [...] A base para *a alteridade do organismo corporificado* (e, assim, para a alteridade de todo o resto) *é a sua posse de uma vida própria*, mesmo quando a pessoa se sente mais “em casa” ou “em comunhão” com ele. [...] A alteridade do meu próprio corpo permeia assim a sua sensação de intimidade.

A necessidade dessa alteridade corporificada do eu, mesmo quando o indivíduo se sente mais “em casa”, evoca a noção de *heimlich* (comum) e de *unheimlich* (estranho). A discussão de Zaner mostra que o estranho está baseado não necessariamente em um reconhecimento abstrato da mortalidade, mas na concretude da existência cotidiana corporificada, em que o “calafrio” está presente mesmo “em casa”.

Elizabeth Grosz leva essa linha de pensamento um pouco adiante, não só baseando a alteridade na corporificação, mas tornando-a a exata pré-condição da corporificação (1994, p. 209):

Os próprios corpos, em suas materialidades, nunca são autopresentes, coisas certas, imediatas, autoevidências definidas, porque corporeidade e corporalidade insistem na alteridade, tanto a alteridade que carregam dentro de si (o coração da psique reside no corpo; os princípios do funcionamento do corpo são de natureza psicológica e cultural) quanto aquela alteridade que lhes dá sua própria concretude e especificidade (as alteridades constituintes de raça, sexo, sexualidades, especificidades étnicas e culturais). A alteridade é a própria possibilidade e o próprio processo da corporeidade: ela condiciona, mas é também um produto da flexibilidade ou plasticidade dos corpos que os torna diferentes de si mesmos, diferentes de sua “natureza”, de suas funções e identidades.

Grosz faz esses comentários sobre alteridade no contexto da diferença sexual e seremos obrigados a voltar a essa questão também. Em geral, a insistência na alteridade da qual ela fala é uma consequência direta da flexibilidade e da plasticidade indeterminadas que são enfatizadas por grande parte do conhecimento contemporâneo sobre corporeidade e, para o nosso objetivo, pode ser identificada com a espontaneidade do corpo em contraste com suas funções e ciclos “naturais” (regulares e governadas por leis).

ALTERIDADE CORPORIFICADA

Devo tornar mais precisa essa noção de alteridade do eu como alteridade corporificada, porque quando Blake diz que todas as divindades residem dentro do peito humano, quero interpretá-lo literalmente e dizer, sim, do peito e dos membros e dos órgãos genitais e da cabeça e da maneira como tudo isso é sintetizado na mesma existência corpórea. Merleau-Ponty vai ao cerne da questão quando discute o entrelaçamento ou cruzamento entre o sensível e o senciante dentro de nossos próprios corpos: “Minha mão, enquanto é sentida de dentro, é também acessível de fora, em si tangível, para minha outra mão” (1968, p. 33). Além disso, ele observa que alguém pode passar pela situação curiosa de ter sua mão

tocando um objeto e, ao mesmo tempo, ser tocada pela outra mão, de tal modo que há um entrecruzamento e uma reversibilidade do sensitivo e do senciante (p. 143):

Há um círculo do tocado e daquele que toca, em que o tocado pega “aquele que toca”; há um círculo do visível e da visão, em que a visão não está sem existência visível; há até mesmo uma marca do tocante no visível, da visão no tangível – e o inverso; há finalmente uma propagação dessas mudanças para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que eu vejo e toco – e isso em virtude da cisão ou segregação fundamental do senciante e do sensitivo que, lateralmente, fazem com que os órgãos do meu corpo se comuniquem e criem transitividade de um corpo para o outro.

Merleau-Ponty busca metáforas para descrever essa alteridade íntima da corporificação, tentando duas folhas ou camadas, duas metades de uma laranja que se encaixam perfeitamente, mas estão ainda separadas, dois lábios da mesma boca que tocam um ao outro em repouso, “dois círculos ou dois vórtices ou duas esferas, concêntricos quando vivo ingenuamente e, assim que me questiono, uma se descentra ligeiramente em relação à outra” (p. 138).

Ligeiramente e, devo acrescentar, inevitavelmente descentrada, essa “cisão ou segregação fundamental” é também sobredeterminada. Podemos vê-la em nossa imagem no espelho – Lacan (1977) defende que nosso encontro com ela é formativo do eu em um estágio inicial do desenvolvimento. Podemos vê-la na simetria bilateral de nossos corpos, que é, aliás, uma simetria imperfeita, como pode perceber qualquer um que tentou deixar crescer costeletas bem equilibradas em um rosto com uma orelha inevitavelmente um pouco maior que a outra. Num outro sentido, o falo é o outro do masculino, assim como o feto é o outro do feminino. Certamente, tanto o falo quanto a mulher grávida são imagens que podem ser encontradas na religião humana como símbolos do divino. Mas o outro na parte externa do corpo, que é o falo, é diferente do outro fetal na parte interna, precisamente em relação a essa profunda dependência que Otto rotulou de sensação-da-criatura, e pode ser uma de suas fontes (a outra sendo a neotenia infantil, como identificada

por La Barre). Em outras palavras, quando o pênis torna-se o falo, ele é soberano, e o homem que retira sua fidelidade em um momento de dúvida pode ser punido pelo desaparecimento desse outro, pela reversão do falo a um mero pênis, levando-o a afogar-se no espelho do abandono. No caso do feto, a valência da dependência é invertida; é o feto que é profundamente dependente e não pode existir sozinho. Assim, existem dois modos de gênero de alteridade corporificada íntima com diferentes valências de dependência e, portanto, potenciais diferentes para tornarem-se veículos do divino. Desse ponto de vista, a recorrência do falo e da mulher grávida no simbolismo religioso faz muito mais do que assinalar a veneração da potência ou da fertilidade.

Para descrever o cerne da alteridade corporificada, Merleau-Ponty usa a palavra francesa *écart*, que pode ser traduzida como “lacuna”, “intervalo”, “distância”, “diferença” ou “lapso”. Gail Weiss chama a atenção para esse termo em um capítulo breve, mas importante, chamando-o de um “espaço de não coincidência que resiste à articulação [...] o espaço irrepresentável da diferenciação [...] a ‘dobradiça’ invisível que torna possível a reversibilidade [entre o sensível e o senciente] e, ao mesmo tempo, impede que ela seja plenamente alcançada” (1999, p. 120-121). Merleau-Ponty (1968, p. 148) de fato se esforça para enfatizar que

[...] é uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre prestes a tocar minha mão direita tocando as coisas, mas nunca chego à coincidência; a coincidência é eclipsada no momento da realização e um dos dois sempre acontece: ou minha mão direita realmente passa para a posição de tocada, mas, em seguida, seu domínio sobre o mundo é interrompido; ou mantém o seu domínio sobre o mundo, mas então não *a* toco de verdade – enquanto a mão direita toca, apalpo com a mão esquerda apenas a sua cobertura externa.

Weiss observa que “o *écart*, como o momento da descorporeidade que torna possíveis todas as formas de diferenciação corporal, também é exatamente o que nos permite estabelecer limites entre os corpos, limites que

devem ser respeitados a fim de respeitar as atividades que emanam deles” (1999, p. 128). No entanto, é a base não só para os limites, mas para a intersubjetividade e para a intercorporeidade. Para reiterar, o *écart* “funda transitividade de um corpo para outro”. Merleau-Ponty diz: “Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, pode tocar aquela que toca, pode trazer o seu tato de volta a ela, por que, ao tocar a mão de outro, eu não tocaria nela o mesmo poder de envolver as coisas que eu toquei na minha própria mão?” (1968, p. 141). Aqui, minha ênfase é em relação a esse momento inevitável de alteridade corporificada como o cerne da alteridade do eu (uma reversibilidade interior que corresponde à reversibilidade entre o eu e o outro) e, portanto, da alteridade que é, em última análise, elaborada para o sentimento religioso em todas as suas múltiplas formas.

Luce Irigaray, em sua crítica sensualmente íntima de Merleau-Ponty (ela o chama de um solipsista masculino que, em última análise, privilegia o visual em detrimento do tátil, e faz o diagnóstico de que sua versão de visão “permanece em uma situação incestuosa pré-natal com o todo” [1993, p. 173]), acrescenta algo ao estoque de imagens da alteridade corporificada. Ela pergunta como a relação sensível de mão tocando mão difere, sem sujeito ou objeto e sem ser passiva nem ativa, se as duas mãos são unidas “palma com palma, dedos estendidos, constitu[indo] um toque muito particular. Um gesto muitas vezes reservado às mulheres (pelo menos no Ocidente) e que evoca, duplica, o *toque dos lábios* silenciosamente pressionados um no outro. Um toque mais íntimo do que aquele de uma mão segurando a outra” (p. 161). E, quanto aos lábios, nas mulheres há dois pares de lábios, os de cima e os de baixo, tocando-se de maneiras diferentes e existindo em relação ao outro. “E essa seria uma das diferenças entre homens e mulheres, que esses lábios não se juntam uns aos outros de acordo com a mesma economia” (p. 167).

Há uma tensão para-teológica na interação entre Merleau-Ponty e Irigaray e ela não é acidental, uma vez que eles estão tão perto de descobrir a origem da religião na alteridade corporificada. Separando as valências

atribuídas à interpenetração da visão e do toque, Irigaray abre a questão de como “Deus está sempre ligado ao olhar e nunca suficientemente imaginado como êxtase tátil” (1993, p. 162). Em outro trecho, ela repreende Merleau-Ponty por defender uma forma de animismo. De fato, ele fala de uma carne do mundo que interpenetra e é reversível com a carne corporal como a descrição geral das instâncias mais específicas do “serpentear do visível sobre o corpo que vê, do ‘tocante’ sobre o corpo tangível” (p. 146) e a “dupla e cruzada situação do visível no tangível e do tangível no visível” (p. 134). Essa carne que preenche, ou melhor, que envolve o *écart* é, para Merleau-Ponty, um elemento do ser no sentido em que a água, o ar, a terra e o fogo são elementos. Quando ele fala da linguagem como carne em sua existência sonora, há um sentido do postulado sagrado fundamental da Bíblia como sendo invertido para ler “e a carne se fez verbo” e, quando ele termina seu ensaio com uma elipse, as palavras anteriores são que a reversibilidade “é a verdade suprema...”. Além disso, não é por acaso que, quando ele escreve: “O mundo visto não está ‘no’ meu corpo, e meu corpo não está ‘no’ mundo visível, em última análise: como carne aplicada a carne, o mundo não o rodeia nem é rodeado por ele” (1968, p. 138), sua articulação do mundo como “carne aplicada a carne” remete à maneira como, para Bataille, a vida de um animal é semelhante à “água na água”. Será que ambos estão se referindo à mesma intimidade de imanência, que não estamos mais conscientes da carne do que o peixe está da água em que ele nada e que a diferença entre o estado de graça do animal e o nosso estado é a existência do *écart*, ou da própria alteridade, que inclui a possibilidade de tornar-se consciente do elemento em que nos movemos?

Recorrerei a uma instância etnográfica para capturar mais precisamente esse elemento da corporeidade. Um cantor navajo que conheço fala longamente contra a farsa contemporânea de gravar canções sagradas em fita como um meio de aprender a conduzir cerimônias. Os perpetradores vão de cerimônia em cerimônia, conduzidos por diferentes curandeiros, ao invés de aprender apropriadamente com um mentor durante um período prolongado de tempo. Eles começam a realizar a cerimônia sem se dar ao

trabalho de compreender como as músicas devem ser usadas. E o que é pior, usam o material sem autorização do respectivo cantor e sem dar crédito à fonte. Ele diz ter flagrado pessoas em suas cerimônias com um gravador escondido em um casaco ou em um manto e expulsá-las do procedimento. Ele diz que, às vezes, uma pessoa com um gravador fica sentada do outro lado da cabana do curandeiro ou de pé no lado de fora da cabana e, se o cantor tiver uma voz poderosa, a pessoa pode até estar a cerca de cem metros de distância e ainda ser capaz de gravar a canção.

Meu entendimento inicial do motivo pelo qual a gravação em fita é inaceitável e inautêntica foi em termos da textualidade das canções e do seu tratamento adequado. Era um desvio violento do contexto, um *arrachement*, tanto como um arrancar de sua configuração em um momento de performance quanto como um arrebatamento do seu dono legítimo. Era também a imposição de um meio não tradicional, inscrevendo e preservando material sagrado que nunca deveria ser tão fixo e estático. Então o cantor me disse algo que mudou a minha compreensão de sua objeção. Ele disse que costumava ser assim: a pessoa aprendendo as canções sentava-se perto o suficiente do cantor para ver seus lábios se movendo enquanto ele cantava. Com a invocação de lábios se movendo, a canção emanando do portal corporal, a força passando por meio do impulso da respiração através da abertura dos lábios e o aprendiz concentrando-se na ação necessária para trazer o canto para a existência intersubjetiva, o meu entendimento mudou da textualidade para a corporeidade. Mudou de contexto e meio tecnológico para espacialidade vivida e proximidade física.

Um pouco mais tarde, me deparei com a seguinte passagem em um livro de Gladys Reichard sobre a religião Navajo: “Já que o poder é para os navajos como uma onda em uma piscina – sempre eficaz, embora cada vez mais fraco quanto mais longe se irradia do cantor e do paciente –, cada pessoa presente se beneficia do que é feito proporcionalmente à sua proximidade do ritual” (1950, p. xxxvii). Anteriormente, eu não teria interpretado a imagem de uma onda em uma piscina tão literalmente, mas li essa passagem à luz da invocação do cantor de assistir a lábios se movendo em proximidade imediata,

de gravar através da cabana, de gravar de fora, de gravar a cem metros de distância. Embora talvez atenuado, o poder ainda é poder à distância de cem metros. Mas a forma ideal de alteridade como poder é dificilmente grandiosa, tomando forma no *écart* – o espaço estreito entre os lábios do cantor e o espaço estreito entre o curandeiro e o aprendiz. Essa é a origem da religião, do sagrado, do santo: a alteridade íntima do poder como uma secreção corporal, e não o totalmente outro da majestade abstrata.

ALTERIDADE CONTESTADA

Deixe-me antecipar várias objeções que possam surgir para a minha tese de que a alteridade é o cerne fenomenológico da religião. A primeira é que esse é um movimento essencializante, mas isso depende de como for interpretado. A dicotomia relevante é entre o essencial e o contingente e o viés teórico atual é a favor do contingente. A objeção a postular uma essência é válida quando essa essência tem um conteúdo específico que é abstrato e invariável. Aquilo para que tenho chamado a atenção, pelo contrário, é uma alteridade que é experimentalmente concreta, mas que não tem nenhum conteúdo anterior a sua elaboração em uma instância etnográfica ou histórica. A alteridade não é uma coisa essencial, mas um deslocamento essencial, não é um centro de significado, mas uma duplicidade (dobro/engano), do tipo que é reconhecida na *epoché* fenomenológica. Essa *epoché*, muitas vezes referida como uma redução fenomenológica ou escalonamento, não é um mistério, mas um método. Para dar um exemplo rudimentar, é o efeito produzido por pronunciar uma palavra (tente com “ovo”) 20 ou 30 vezes sem parar. Esse efeito é a separação do ser sonoro da palavra de seu ser semântico. O objetivo não é arrancar a palavra do seu contexto, mas permitir que ela se reduza a um “fenômeno” que pode então ser sujeito à descrição existencial precisa. A *epoché* é, então, uma elaboração metodológica da alteridade que é uma estrutura fundamental da existência. Quando a alteridade é elaborada em si e para si, o que resulta é o que chamamos de religião. A partir dessa duplicidade, dessa lacuna, dessa

écart se desenvolve uma série estranha de formas religiosas, precisamente por causa da contingência e indeterminação inevitáveis da existência. Se há uma essência envolvida, é uma essência do particular – isto é, deve ser descrita empiricamente onde é encontrada entre os “mínimos detalhes” da existência (mais uma vez pegando emprestada uma frase de Blake).

Uma segunda objeção é que a alteridade que descrevi está em toda parte e, portanto, não está em lugar algum e não pode ser responsável por nada em particular. Aqui é necessária uma avaliação, porque, se a alteridade está em toda parte e em lugar nenhum, minha tese pode, nesse sentido, ser julgada como trivial ou como postulando algo equivalente, no domínio da existência, à “matéria escura” recentemente descoberta pela astrofísica no domínio cósmico. A alteridade pode ser constitutiva de uma “atmosfera geral” que permeia a existência de uma forma semelhante à sexualidade, como Merleau-Ponty (1962) a descreveu, um traço ou dimensão dela estando presente em todas as nossas relações com o mundo e com os outros, independentemente de terem ou não qualquer referência sexual explícita. No entanto, se esse for o caso, a alteridade é dificilmente específica à religião. Freud enquadrou seu ensaio sobre o estranho como uma discussão de estética, dizendo que o estranho é uma província da estética que está relacionada ao assustador. Se o estranho é essencial à religião e à estética, como podemos distinguir os dois? Eu poderia dizer, mais uma vez seguindo a teoria da imaginação de Blake, que não quero distinguir os dois – mas é mais exato dizer que eles são diferentes no sentido de que, apesar de a alteridade ser importante para ambos, a própria alteridade é o objeto da religião. Para fazer essa afirmação em termos mais gerais, quando a alteridade é elaborada como opressão do outro, estamos no domínio da política; quando é elaborada como beleza impressionante, estamos no domínio da arte e da estética; quando é elaborada como competição, estamos (talvez) no domínio do atletismo; mas quando é elaborada como alteridade em si e por si, estamos no domínio da religião. O que pode ser ganho por essa intimação da religião como difundida em toda a realidade social? Ela pode sugerir uma necessidade de traduzir ou atualizar a noção de van der Leeuw

e de Otto de poder como majestade divina para a noção de Foucault de poder como habitando os próprios interstícios e nervos da vida social. Pode sugerir também uma reinterpretação da tese de desencantamento do mundo apresentada por Marcel Gauchet (1985), o último grande teórico do declínio inevitável da religião. Para Gauchet, apesar da persistência da crença, o mundo social humano estava sendo reconstituído não só fora da religião, mas independentemente da lógica religiosa dentro da qual se originou. Mas talvez seja possível interpretar o desencanto de Gauchet como uma fuga da alteridade do domínio do estritamente religioso, de tal modo que o sagrado não desaparece, mas se difunde através da realidade, tornando o mundo humano um fenômeno religioso ainda maior, ao invés de menor.

Essas considerações levantam outra questão, se não uma objeção: se a religião é inevitável, então como a questão do ceticismo, o problema de crença e descrença, entram nesse argumento? Vamos abordar essa questão recorrendo novamente a William James e a outro de seus comentadores recentes, Charles Taylor. Taylor mostra que, para James, a escolha entre agnosticismo e crença era uma “opção forçada” e afirma que a formulação pungente de James dessa escolha por vezes angustiante o qualifica como “nosso grande filósofo do cume” (2002, p. 59). James desafiou o “veto agnóstico” da fé que requer o ceticismo “como um dever até que ‘evidências suficientes’ para a religião possam ser encontradas” (James apud Taylor, 2002, p. 48), com o fundamento de que não é necessariamente mais irracional arriscar uma crença errônea do que arriscar a esperança de que aquilo em que desejamos acreditar possa ser verdade. O cume é precisamente a escolha de qual tipo de risco correr, e, como diz Taylor, a escolha deve ser feita pelo “instinto” (p. 58). No entanto, embora esse instinto possa ser derivado da alteridade corporificada originária, o seu conteúdo – incluindo não só os princípios teístas, mas também o sentido de que uma escolha deve ser feita e essa escolha deve ser na forma de um compromisso – consiste em muitas camadas de contexto histórico e significado cultural sedimentadas sobre o cerne fenomenológico. Mais precisamente, Taylor observa que a noção de experiência religiosa de James baseia-se no desenvolvimento de um tipo de

religião pessoal possibilitada pelo protestantismo e que hoje evoluiu para um individualismo expressivo pós-Durkheimiano em que “um bando de mônadas urbanas pairam na fronteira entre o solipsismo e a comunicação” (p. 86) e em que a ênfase da religião tem “se deslocado cada vez mais para a força e a autenticidade dos sentimentos, em vez de em direção à natureza do seu objeto” (p. 99). O cerne fenomenológico que identifiquei fica no extremo oposto desse *continuum* de elaboração da noção de “experiência” religiosa de James. Ele não tem a ver exclusivamente com uma religião pessoal experimentada na solidão, pois a alteridade do eu que tenho discutido é também o terreno para a intersubjetividade e, por extensão, para a coletividade. Ele não tem a ver com uma religião pessoal que é um encontro com uma divindade personalizada, pois o senso de alteridade pode ser eminentemente impessoal. Se o meu argumento for aceito, não se pode duvidar de que existe um impulso religioso que inevitavelmente se torna culturalmente elaborado em uma miríade de formas simbólicas, institucionais e experienciais, mas deve ser cético em relação a qualquer elaboração particular como produto de suas condições históricas e sociais. Nesse sentido, a tese que desenvolvi aqui pode contribuir para a teoria antropológica da religião, mas não oferece nenhuma ajuda para resolver questões teológicas ou dilemas da fé.

Uma objeção final é que minha compreensão de alteridade é muito diferente da forma como é habitualmente utilizada na antropologia, referindo-se à alteridade política, racial, étnica, de gênero, de classe, religiosa – a alteridade que é a ocasião para a política de identidade, a guerra, o conflito, a violência (Corbey; Leerson, 1991; Taussig, 1993). Mas a implicação do meu argumento é que essas formas de alteridade também estão fundamentadas na corporeidade e têm uma estrutura religiosa, e concordo com Derrida que “nestes tempos, língua e nação formam o corpo histórico de toda a paixão religiosa” (1998, p. 4). Ocasionalmente, a dimensão religiosa da alteridade política e étnica vem à tona em discussões de antropólogos. Aqui estou pensando na intuição de Michael Taussig da “atração e repulsão acentuada da selvageria como uma potência genuinamente sagrada para a brancura” (1993, p. 150). O contraste colonial entre nobres índios e negros

degenerados não é apenas uma história da disciplina do trabalho, mas “uma História Sagrada também, em que a fantasia de raça toma o lugar da fantasia celestial”, porque na medida em que o falo preto torna-se uma figura demoníaca do que Durkheim chamou de sagrado impuro, a raça “assume o fardo de carregar o ônus emocional de homens trocando mulheres através da linha incolor da proletarização colonial” (p. 150). Cito esses exemplos a fim de sugerir que, se há algo válido em minha tese de que a alteridade é o cerne fenomenológico da religião, então há um sentido em que seremos capazes de dizer que a alteridade política é uma estrutura religiosa.

Deixe-me continuar essa linha de argumentação à luz das ideias de Derrida (1998) sobre religião no mundo contemporâneo, que estão permeadas de reverberações de alteridade em quase todos os níveis. No nível do metadiscurso, ele observa a aparente inevitabilidade de encontrar não uma, mas duas fontes de religião, uma alteridade sob a forma de “divisão e iteratividade da fonte” (p. 65). Em sua obra, ele identifica essas duas fontes como fé e conhecimento, mas elas reaparecem como messianismo e *khôra*, experiência da crença e experiência do incólume (este último é chamado, em outro lugar, de “experiência do sagrado” [p. 62]), *relegere* e *religare*, atestado e desencanto (p. 64-65), imunidade e autoimunidade (p. 47), respeito absoluto pela vida e sacrifício humano (p. 50), confiança e incolumidade (p. 58) e as obras de Kant e Bergson (p. 33). Esses pares dificilmente correspondem uns aos outros em diferentes níveis de análise, e eu acrescentaria a eles a alteridade íntima do eu e a alteridade imponente do totalmente outro, mas o que é de meu maior interesse no momento é a imagem de imunidade e autoimunidade.

Derrida pergunta: “Não é o incólume (*l'indemne*) a própria matéria – a coisa em si – da religião?” (1998, p. 23). Se “a coisa em si” é o mesmo objeto da religião identificado por Otto, então o totalmente outro é precisamente o incólume. Mas o mais radicalmente outro, para Derrida, vai além do Outro positivo representado no messianismo; é *khôra*, nada (nenhum ser, nada presente), “o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma persistência infinitamente impassível (*resistance*): um outro completamente sem rosto”

(p. 21). De fato, para Derrida, o sagrado está associado com o incólume, a reparação, a compensação, e ele os liga com imune, imunidade, imunização “e, acima de tudo, com a ‘autoimunidade’” (p. 70). Na resposta autoimune, o sistema imunológico não está apenas reagindo a si mesmo, mas também “protegendo-se contra sua autoproteção, destruindo seu próprio sistema imunológico” (essa é uma interpretação única de imunologia, acredito). Ele diz que, na medida em que isso se torna mais prevalente, “sentimo-nos autorizados a falar de um tipo de lógica geral de autoimunização. Ela parece indispensável hoje para pensarmos nas relações entre fé e conhecimento, religião e ciência, bem como na duplicidade de fontes em geral” (p. 73, n. 27). Mas esta é realmente uma lógica geral da alteridade na forma de uma alteridade do eu fundamentada na corporeidade, isto é, imediatismo corporal, o que eu chamaria de “existência crua”, em contraste ou confronto com o que Agamben (1995) chama de “vida nua”. Reação à máquina (e, eu acrescentaria, ao seu lado misterioso, aquele do eu como autômato) é, ao mesmo tempo, imunitário e autoimune. É um medo do eu no contexto de deslocamento (alienação?) produzido pelo que Derrida chama de tele-tecnociência, à qual a religião contemporânea se alia (tornando-se esta) e contra a qual reage fortemente (reagindo assim contra si mesma) (p. 46).

“Globolatinização” (*mondialatinization*) é o termo que ele usa para descrever esta “aliança estranha do Cristianismo, como a experiência da morte de Deus, e do capitalismo tele-tecnocientífico” (1998, p. 13) ou, ainda, “o estranho fenômeno da latinidade e sua globalização” (p. 29), em que o anglo-americano é herdeiro direto do próprio latino. Nesse regime cultural,

A religião circula no mundo, por assim dizer, como uma palavra inglesa (comme un mot anglais) que esteve em Roma e tomou um desvio para os Estados Unidos. Bem além de suas figuras estritamente capitalistas ou político-militares, uma apropriação hiperimperialista está em curso há séculos. Impõe-se de uma forma particularmente palpável dentro do aparato conceitual do direito internacional e da retórica política global. Onde quer que esse aparelho domine, ele se articula através de um discurso sobre a religião. Daqui em

diante, a palavra “religião” é calmamente (e violentamente) aplicada a coisas que sempre foram e continuam sendo estranhas ao que essa palavra nomeia e denota na história.

Globolatinização, a dimensão cultural da *Pax Americana*, é a linguagem da “religião” pronunciada com o sotaque de John Wayne. Trago essas considerações não tanto para endossar o argumento de Derrida *per se*, mas para reconhecer nele uma maneira em que a religião possa ser discutida como uma elaboração cultural da alteridade no nível da sociedade global como um todo, e não apenas como um elemento de experiência individual, interior. Isso vai além de dizer que formas específicas de religião estão se espalhando globalmente ou mesmo que a religião tem assumido importância global, e sugere, em vez disso, que a própria fronteira entre alteridade em seu sentido político e alteridade em seu sentido religioso é cada vez mais tênue.

Nesse contexto, o retorno contemporâneo da religião (do reprimido?) pode ser entendido como um aumento global de alteridade que ganha, cada vez mais, a forma de autoimunidade. Não há necessidade de uma metáfora para sociedade-como-um-organismo aqui – sigo Rappaport (1999) na identificação do local da resposta autoimune como um sistema adaptativo, em vez de um organismo. No entanto, quero dizer que essa resposta autoimune se espalha para lugares como a terra navajo, onde cria a aporia religiosa encontrada pelo cantor discutido acima. Devo, pergunta o cantor, arriscar a profanação perigosa de confiar material sagrado a esse meio tecnológico de fita de áudio, que é um braço da cultura global, ou devo arriscar o desaparecimento desse conhecimento todo enquanto a viabilidade das minhas práticas é devorada pela invasão da cultura global? Essa resposta autoimune é ainda mais virulenta nos lugares menos isolados da globolatinização, mais abertos à presença bruta da tecnociência e do império. Aqui, o coeficiente de ódio, o coeficiente de alteridade como autodestruição, a própria linguagem como totalmente outra ergueram-se numa lógica demoníaca desde 11 de setembro de 2001. Agora é possível, por exemplo, no caso do governo americano, raciocinar autoimunemente da seguinte forma: “Estamos numa

guerra (no Afeganistão) na qual capturamos prisioneiros, mas eles não são prisioneiros de guerra”. Ou ainda: “Acreditamos no livre comércio (por exemplo, o Acordo de Livre Comércio da América do Norte): somos livres para exportar livremente pelo preço que escolhermos, assim como importar livremente pelo preço que escolhermos”. E também, “Queremos que o povo iraquiano (na sequência da sua derrota militar) assuma o controle de seu país o mais rápido possível, mas essas autoridades municipais que têm surgido sem ser escolhidas por nós precisam ficar de fora”.

Para mover-se mais uma vez para uma ilustração concreta da vida social, estamos de fato vivendo um momento profundamente religioso. A transformação da consciência e da história que se deu em 11 de setembro de 2001 foi uma manifestação do sagrado de forma sem precedentes e profundamente inquietante. O que a torna religiosa? É o rasgar do véu da realidade, o choque de saber que o mundo não é como pensávamos e que não somos como pensávamos. Nossa experiência (uso esse pronome com a ressalva de que o imediatismo e a relevância dessa experiência variam muito) do colapso do World Trade Center é a experiência religiosa crua, anterior à moralidade, anterior a Deus na forma da Trindade ou Alá ou Yahweh, anterior mesmo ao significado. A parte religiosa não reside em saber por que isso aconteceu e certamente não reside no fato de ter sido feito em nome de Deus, mas em nossa resposta no momento em que ouvimos pela primeira vez o que tinha acontecido e nos momentos em que, com fascinação aterrorizada, assistimos à filmagem dos acidentes. Apenas um momento após o segundo avião desaparecer no *interior do edifício*, pouco antes de a fumaça e as chamas começarem a ondular, seu contorno apareceu como uma silhueta perfeita na fachada de vidro brilhante. Esse foi o ponto sem volta para a consciência moderna, porque foi o momento da alteridade absoluta. Além disso, para reprisar nossa discussão anterior, essa imagem captura uma alteridade que era, ao mesmo tempo, intimista e impressionante. O impossível e o possível colidiram um com o outro e isso nos tocou no ponto de origem da própria religião, aquele ponto de nossas almas em que nunca estamos em comunhão com nós mesmos e tudo é estranho.

A alteridade na sua modalidade religiosa pública também é evidente na figura de Osama bin Laden. É menos instrutivo dizer que bin Laden foi demonizado do que dizer que ele se tornou um ímã para imagens da alteridade. Isso não significa que a demonização foi contornada: quando George W. Bush referiu-se a bin Laden como O Demônio, a força em seu tom de voz tornou isso muito literal. No entanto, houve também, particularmente entre os comentaristas europeus, um impulso para lançá-lo como um monstro de Frankenstein criado pelos excessos da diplomacia militar dos Estados Unidos. Como observou um comentarista, ele também parece habitar a consciência nacional americana na forma do vilão em um filme de James Bond. Outro comentarista, autor de um livro sobre a Al-Qaeda, disse que o desejo midiático do grupo de fazer o maior show possível tinha transformado o seu líder carismático em uma espécie de Mick Jagger do excesso religioso. Quando a indeterminação mutável dessa alteridade multiforme tornou-se muito enervante, o alvo mudou para um estado mais estável, um rosto mais estável, o de Saddam Hussein. Porém, a alteridade enervante se tornou rapidamente manifesta lá também, e ninguém conseguia dizer se as imagens da mídia de Hussein ou sua voz gravada eram “realmente” suas ou de imitadores sombrios.

A gravação de vídeo amplamente divulgada dos comentários de bin Laden sobre os ataques ao World Trade Center exibe essa alteridade misteriosa de uma maneira diferente. Enquanto a maioria dos relatos ocidentais enfatizou sua hilaridade revoltante e a flagrante autoincriminação, muito pouca atenção foi voltada à admiração e espanto expressos. Há um elemento do inimaginável acontecendo que contrasta dissonantemente com o sentido em que os eventos eram inimagináveis para os americanos. Esse inimaginável reside na afirmação de bin Laden de que o resultado foi milagrosamente além de sua expectativa – que, de acordo com sua experiência na indústria da construção, estava otimista de que os pisos superiores seriam destruídos, mas nunca pensou que ambos os edifícios iriam entrar em colapso completo. Depois, há a incrível invocação de sonhos e visões que antecederam

os ataques, sonhos de aviões e/ou edifícios altos contados por várias pessoas dentro da rede. A interpretação desses sonhos era que, de alguma forma, o plano estava permeando o imaginário coletivo e borbulhando para a superfície da consciência. Já que tantos estavam sonhando com isso, bin Laden conta que, em algum momento, ele pediu a alguém que não falasse sobre seu sonho, com medo de que o segredo fosse revelado.

Assim, um edifício imponente do capitalismo global implode e entra em colapso, e vários milhares de vidas são destruídas. Mas agora nosso assunto é Enron, seguido por WorldCom, Tyco e Global Crossing. A verdadeira vergonha para os autores de tais escândalos corporativos é ter criado a ocasião para trazer um sorriso ao rosto de bin Laden. Se a nêmesis recente dos Estados Unidos pode gabar-se de qualquer triunfo, é do fato de ter tornado impossível evitar fazer uma conexão entre esses eventos. A sombra das torres desabando lança uma mortalha de religião, em sua forma mais assustadora de alteridade, sobre a corporação em colapso. Talvez isso mostre que, em algum sentido, a globalização é fundamentalmente um processo religioso em vez de econômico, algo que participa de um *mysterium tremendum* que devemos lutar para compreender e controlar. Talvez isso sugira que o potencial destrutivo desencadeado pela globalização tem tanto um interior quanto um exterior, tanto o animal externo quanto o interno. Ou talvez não haja “interior” e “exterior”, o que torna ainda mais difícil a luta para compreender e controlar nossas vidas.

ALTERIDADE INEVITÁVEL

Aqui volto ao meu título, que, confesso, foi destinado a ser um pouco misterioso. A assímtota é a linha que se aproxima de uma parábola, mas nunca é tocada por ela. Continua a existir uma lacuna, um *écart*, não importa o quanto a curva se aproxime. Nós, seres humanos, somos a assímtota do inefável que nunca nos toca, que “deifine” (essa palavra apareceu – surpreendeu-me – como um erro de digitação, mas a conservei como uma

contração de “deificar + definir”) a alteridade que nos torna humanos e que torna o inefável inevitável. Claro, a metáfora matemática tem suas fraquezas. Talvez o inefável seja a assíntota e nós, humanos, sejamos a curva que se aproxima dela; talvez o ponto seja a reversibilidade das duas. Por outro lado, há geômetras não euclidianos que insistem que, em última instância – no final –, a curva e a linha se encontram. E há físicos nucleares que postularam a existência da *asymptopia*, “uma região hipotética em que as interações de partículas de alta energia aproximam-se de valores constantes” ou, como a revista *Time* a chamou, “a remota região na escala de energia onde todo evento complexo no interior do átomo [...] chega ao alcance da compreensão do homem” (*World Book Encyclopedia*).

Também confesso que o movimento teórico que tenho feito para abraçar a alteridade não é ainda tanto a apresentação e defesa de uma tese como o esboço de um programa de pesquisa. Minha intenção original era fazer que o pensamento contemporâneo sobre a alteridade desse suporte à reabilitação da noção de alteridade encontrada em Otto e em van der Leeuw. Minha conclusão preliminar é que são eles que ajudam a compreender a proliferação da teorização sobre a alteridade na medida em que isso coincide com o retorno da religião, o reencantamento do mundo. Será que isso me deixa à beira do meu próprio encontro com a alteridade, à beira de uma posição teológica ou, pelo menos, com o desejo de fazer o que William James chamou de um julgamento espiritual, em vez de um julgamento existencial, sobre a religião? Não posso fazer nada melhor do que citar Karl Jaspers, que disse: “Quando o bárbaro conta ao professor que uma vez não havia nada além de uma grande serpente emplumada, a menos que o homem instruído sinta um entusiasmo e um tipo de tentação de querer que fosse verdade, ele não é absolutamente o juiz de tais coisas” (Smart, 1986, XI). Quanto a mim, não sinto necessidade de declarar religião alguma, já que do meu ponto de vista estamos no reino do religioso sempre que nos deparamos com a alteridade em seu próprio direito, sendo ou não impressionante, e sempre

que a imaginação envia uma faísca através do *écart*, animando a alteridade que é o cerne fenomenológico da nossa existência.

As consequências teóricas dessa abordagem ainda precisam ser elaboradas. Usei as frases “do cerne fenomenológico” e “estrutura elementar” alternadamente nesta discussão para descrever alteridade. Não fiz qualquer esforço para explicar como ou por que diferentes formas e instituições religiosas são elaboradas a partir desse ponto. Não obstante, será que devemos ficar surpresos com o fato de Lévi-Strauss (1969, ver também Geller) considerar o incesto – concebível como problematização primordial da alteridade íntima – como fundamental para a estrutura elementar de parentesco? Deveríamos ficar surpresos que Durkheim (1995) tenha considerado o totemismo – concebível como problematização primordial da alteridade e da identidade coletiva – uma forma elementar da vida religiosa? Talvez por enquanto nosso avanço esteja na capacidade de refinar a crítica de Durkheim para dizer que, na argumentação de que a sociedade é o poderoso outro cuja mistificação conduz à religião, seu erro não foi de reducionismo, a tentativa de explicar a religião em termos de sociedade (cf. Csordas, 1997, p. 265). Em vez disso, foi confundir a instância específica com o caso geral – a alteridade do social com o estado existencial geral da alteridade. Tal refinamento permite que a religião, como uma elaboração cultural da alteridade *sui generis*, mantenha seu *status* como sociedade *sui generis* e *vis-à-vis* sem conceder-lhe o direito de virar as mesas reducionistas e reduzir a sociedade a si própria ou reivindicar qualquer conteúdo ou significado a não ser o que foi elaborado no decorrer da vida humana. Também nos concede a possibilidade de examinar a proposição de que a religião emana do núcleo da existência de uma maneira que vai muito além do que normalmente rotulamos como religioso. E, enquanto restar a possibilidade de ainda surpreendermos a nós mesmos, haverá esperança para nós.

*Traduzido por Érica Spagnolo e Maiara Viégas,
com a colaboração de Ana Santos*

Revisão técnica: Rodrigo Toniol

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: *Recapturing anthropology: Working in the present*. Edited by Richard G. Fox. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. p. 137-162.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- ALLEN, Charlotte. Is nothing sacred? *Lingua Franca*, p. 30-40, Nov. 1996
- ARDENER, Edwin. Social anthropology and the decline of modernism. In: OVERING, Joanna (Ed.). *Reason and morality*. London: Tavistock Publications, 1985. p. 47-70.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BATAILLE, Georges. *Theory of religion*. New York: Zone Books, 1989.
- BEAL, Timothy K. *Religion and its monsters*. New York: Routledge, 2002.
- BLAKE, William. *The complete poetry and prose of William Blake*. Edited by David V. Erdman. New York: Doubleday, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.
- CORBET, Raymond; LEERSSEN, Joep (Ed.). *Alterity, identity, image: Selves and others in society and scholarship*. Atlanta: Rodopi, 1991.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, Mar. 1990.
- _____. *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.

CSORDAS, Thomas. *Language, charisma, and creativity: The ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press, 1997.

_____. *Body/meaning/healing*. New York: Palgrave, 2002.

DE CERTEAU, Michel. *La faiblesse de croire*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

DERRIDA, Jacques. Faith and knowledge: The two sources of “religion” at the limits of reason alone. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Ed.). *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1998. p. 1-78.

DUPRÉ, Marie-Claude (Ed.). *Familiarité avec les dieux: Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, la Réunion)*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires de Blaise-Pascal, 2001.

DURKHEIM, Émile. *The elementary forms of religious life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press, 1995.

ELIADE, Mircea. *Patterns in comparative religion*. Translated by Rosemary Sheed. Cleveland: World Publishing, 1958.

FREUD, Sigmund. The “uncanny”. In: STRACHEY, James et al. (Ed.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1955.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In: BANTON, Michael (Ed.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock, 1966. p. 1-46.

_____. The pinch of destiny: Religion as experience, meaning, identity, power. In: _____. *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GELLER, Jay. *Worked-over-matter-man = chiasm*. MS. n.d.

GROSZ, Elizabeth. *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

INGOLD, Tim. The art of translation in a continuous world. In: PÁLSSON, Gísli (Ed.). *Beyond boundaries: Understanding, translation, and anthropological discourse*. Oxford/Providence: Berg, 1993. p. 210-230.

IRIGARAY, Luce. The invisible of the flesh: A reading of Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, "The Intertwining—The Chiasm". In: _____. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. p. 151-184.

JAMES, William. *The varieties of religious experience*. New York: Mentor, 1958 (1902).

_____. *The varieties of religious experience*. New York: Collier Books, 1961.

KLEINMAN, Arthur. "Everything that really matters": Social suffering, subjectivity, and the remaking of human experience in a disordering world. *Harvard Theological Review*, v. 90, n. 3, p. 315-335, Jul. 1997.

LA BARRE, Weston. *The Ghost Dance: The origins of religion*. New York: Dell, 1970.

LACAN, Jacques. The mirror stage as formative of the function of the I. In: _____. *Écrits*. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1977. p. 1-7.

LATOUR, Bruno. Factures/fractures: De la notion de réseau à celle d'attachement. In: MICOUD, André; PERONI, Michel (Ed.). *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2000. p. 189-207.

LEDER, Drew. *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The elementary structures of kinship*. Revised edition. Translated by J. H. Bell, J. R. v. Sturmer, and R. Needham. Boston: Beacon Press, 1969.

LONG, Charles. The oppressive elements in religion and the religions of the oppressed. *Harvard Theological Review*, v. 69, n. 3-4, p. 397-412, Jul.-Oct. 1976.

MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps*: Sociologie et anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. Techniques of the body. In: _____. *Sociology and psychology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

_____. The intertwining—The chiasm. In: _____. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. p. 130-155.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy*. Oxford: Oxford University Press, 1923.

RAPPAPORT, Roy A. *Ecology, meaning, and religion*. Richmond, Calif.: North Atlantic Books, 1979.

_____. Logos, liturgy, and the evolution of humanity. In: BECK, Astrid; BARTLET, Andrew; RAABE, Paul; FRANKE, Chris (Ed.). *Fortunate the eyes that see*: Essays in honor of David Noel Freedman. Grand Rapids, Mich.: W. D. Eerdmans, 1995. p. 601-632.

_____. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

REICHARD, Gladys A. *Navaho religion*: A study of symbolism. Princeton: Princeton University Press, 1950.

RICOEUR, Paul. *Réflexion faite*: Autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995.

SMART, Winian. Foreword. In: VAN DER LEEUW, G. *Religion in essence and manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986. p. 9-19.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity*. New York: Routledge, 1993.

TAYLOR, Charles. *Varieties of religion today*: William James revisited. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

THOMAS, Nicholas. Against ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 3, p. 306-322, Aug. 1991.

TURNER, Edith. *Religion and connectedness*: What does this binding word “religion” mean? Roy A. Rappaport Distinguished Lecture in the Anthropology of Religion. 2002 Meeting of the Society for the Anthropology of Religion. 2002.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in essence and manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986 (1938).

VAN DER VEER, Peter. *Gods on earth*: The management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre. London: Athlone, 1988.

_____. *Imperial encounters*: Religion and modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press, 2001.

VAN DER VEER, Peter; MUNSHI, Shoma (Ed.). *Media, war, and terrorism*: Responses from the Middle East and Asia. London: RoutledgeCurzon, 2004.

WEISS, Gail. *Body images*: Embodiment as intercorporeality. New York: Routledge, 1999.

WIEBE, Donald. *The politics of religious studies*. New York: Palgrave, 1999.

WOLF, Eric R. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press, 1982.

ZANER, Richard M. *The context of self*: A phenomenological inquiry using medicine as a clue. Athens: Ohio University Press, 1981.

COMENTÁRIOS

ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES¹

Roberta Bivar C. Campos²

Em *Assímpota do Inefável* (*Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion*), artigo publicado há pouco mais de uma década na *Current Anthropology* (volume 45, number 2, April 2004) e comentado por antropólogos de diversos departamentos e de diferentes inclinações teóricas, Thomas Csordas nos leva a revisitar em profundidade questões que já pensávamos superadas ou, ao menos, esgotadas: o que é religião? Qual é a sua origem? Qual é a sua especificidade em relação a outros fenômenos, como arte, política etc.? O conceito ainda nos é útil? As respostas que Csordas procura nesse artigo, ele avisa, devem ir além das críticas conceituais anteriores, como aquelas a Durkheim e Geertz. Csordas nos faz assim retroagir às conceituações primeiras, num empreendimento que, sendo altamente crítico, não se faz demolidor do conceito de religião, como tem sido a tônica das críticas contemporâneas. Ao contrário dessas, convida-nos a refiná-lo mais uma vez, (re)definindo-o tendo em vista o que o fenômeno religioso teria de específico, para, ao final, reabilitá-lo como universal. Faz tudo isso dentro da proposta teórica de uma antropologia fenomenológica da percepção por ele elaborada, sem enclausurar o pressuposto da universalidade da experiência religiosa numa substância, numa essência. Diversamente, faz da incompletude, da impossibilidade de estabelecer fronteiras entre dentro e fora, da indeterminação os elementos constitutivos da religião. Com isso, já percebemos que estamos diante de um ganho analítico que nos permite superar análises que reafirmam a distância e a radicalidade da diferença, que

¹ *Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion* foi lido e debatido no âmbito do OCRE-PPGA da UFPE, com especial participação de Eduardo Henrique Gusmão e Cleonardo Maurício Jr.

² Professora do PPGA da UFPE e do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE. Contato: robertabivar@gmail.com

nos enclausura numa economia política e simbólica produtora do ódio e do medo. Csordas nos permite a compreensão de que o fora e o dentro fazem parte de uma dinâmica relacional que produz diversos modos de existência; essas fronteiras são móveis e não se explicam por oposição, mas por uma economia da ambivalência, de diferenças parciais, em que o estranho pode ser aquilo que é íntimo e não necessariamente distante. A compreensão dessa dinâmica em Csordas nos é importante, posto que estamos vivendo tempos radicais, em que reagimos a modos distintos de viver erguendo verdadeiras trincheiras de horror, intolerância e ódio, onde só há espaço para aquilo que é espelho. A proposta de Csordas nos liberta, assim, dos grilhões da perversidade e da radicalidade da diferença.

A questão fundamental e de partida na reflexão de Csordas que permite esse avanço analítico é a compreensão da alteridade/*otherness* como a esfera criadora da religião, ou seja, a dimensão existencial que a condiciona e a define, a *original alterity*, como ele mesmo a nomeia. Assim, o conceito de religião, para Csordas, continua relevante e necessário, respaldado naquilo que o autor nos convida a buscar: uma espécie de protótipo/*prototype*, um certo fenômeno ou experiência capaz de nos levar à origem da religião, ou de nos fazer alcançar o seu cerne existencial (*phenomenological kernel*). É relevante ressaltar que esse cerne existencial é sensorial e corporificado. Nele destaca-se a experiência sensorial do estranhamento, da surpresa. Csordas resgata, em diálogo com fenomenólogos, algumas vezes contra eles, o que foi veementemente rejeitado por Durkheim como chave para compreensão da religião: o estranhamento. Através de Freud e Bataille, contorna a crítica aos fenomenólogos que teriam erroneamente aprisionado o maravilhoso na radicalidade da diferença, aproximando-o da intimidade. Confronta Otto, van der Leeuw e James com Freud e Bataille, ao chamar atenção para o vínculo originário que o “assustador”/*unheimlich* tem com o íntimo. Assim, o misterioso, o *uncanny*, deixa de ser necessariamente assustador e distante, abrindo-se para o íntimo, como Csordas mesmo diz: “[...] my emphasis is not on the uncanny as frightening, but on the uncanny as close to us, as intimately other.” Para provar o vínculo originário que a dimensão do assustador/*unheimlich* possui

com o íntimo/*heimlich*, ele diz: “[...] what is familiar becomes private, what is private becomes hidden, and what is hidden becomes spooky”. Esse argumento é fundamental, pois é através dele que se pode construir teoricamente uma ponte entre a experiência pessoal/subjetiva e os problemas do nosso tempo.

É também neste diálogo entre Freud e Bataille, de um lado, e com os fenomenólogos Otto, van der Leeuw e James de outro, que Csordas argumenta encontrar nesse momento existencial o cerne da religião, o ponto da constituição do humano. Em outras palavras, a capacidade de produzirmos religião é o que nos torna humanos; a religião torna-se assim, em Csordas, o grande divisor entre humanos e não humanos. Outro ponto que merece destaque é que nos tornamos humanos a partir de uma experiência íntima e corporificada: “[...] instead of the wholly other projected onto cosmic majesty, I want to turn our attention to the intimately other”. Csordas não fundamenta suas ideias apenas em teóricos, mas também ilustra suas teses com exemplos etnográficos (etnografia entre os carismáticos católicos e os navajo). Um outro ponto importante é o sentido que Csordas dá ao uso do termo *alterity*: muito embora se trate de uma relação onipresente na vida em sociedade, em âmbito religioso, ela é elaborada *in and for itself*. Essa seria a diferença entre suas manifestações na política (opressão) e na estética (beleza). O que está em questão é que a alteridade não é o objeto da religião: o objeto da religião é a objetificação da alteridade. Pode-se arriscar dizer que, quando a diferença se elabora em si mesma e para si mesma, estamos em terreno religioso. Aqui, mais uma oposição a Durkheim, que definiu o sagrado como objeto da religião. Para Csordas, o sagrado não é especificidade da religião; sua especificidade tampouco é a alteridade, mas, como dito anteriormente, é a sua objetificação. O autor afirma:

[...] the phenomenologists’ error was to make a distinction between the object and the subject of religion when the actual object of religion is objectification itself, the rending apart of subject and object that makes us human and in the same movement bestows on us – or burdens us with – the inevitability of religion. The ‘object’ of religion is not the other; it is the existential aporia of alterity itself.

Csordas está nos dizendo poeticamente e profundamente que a religião seria, portanto, a busca da intimidade perdida. Se compreendo bem, há assim uma tragicidade na feitura do humano: ao nos tornarmos humanos, passamos a viver no mundo da alteridade, no mundo em que a continuidade foi desfeita, ou ao menos nos foi tornada estranha.

A objetificação da alteridade, entretanto, sobretudo para as implicações teóricas e políticas, é um movimento em que o indivíduo é partícipe e ao mesmo tempo não tem uma direção predefinida, não há ponto de chegada predefinido, sua natureza é a indeterminação. A imagem que temos, portanto, da objetificação da alteridade não é de unidade, mas de multiplicidade. A exemplo da assíntota vertical, cuja curva tende para o infinito, nós, seres humanos, seríamos a assíntota do inefável, que nunca nos alcança, mas que “deifine” (*deifines*) a alteridade que nos torna humanos e que torna o inefável inevitável. Csordas reconhece que a aplicação do raciocínio matemático talvez esteja errada: pode ser que a assíntota seja o inefável e que nós, humanos, sejamos a curva que nunca o alcança. Como ele nos adverte logo no início do texto: “[...] the problem of subjectivity is that we are never completely ourselves, and the problem of intersubjectivity is that we are never completely in accord with others”. O que se destaca é a impossibilidade da estabilização da objetificação da alteridade numa essência, o que nos abre para a multiplicidade de imagens: imagens de medo, de intimidade, de opressão, de cuidado, de horror, de amor, de força, de ternura... do feminino, do masculino, uma criança, talvez... infinitamente inefável.

Ora, estamos diante de um texto difícil; não é um texto para neófitos da teoria social. Trata-se de um texto cuja leitura exige paciência e atenção, dada sua erudição e densidade intelectual. Precisamos dessas habilidades a fim de aceitar o convite para buscar as origens, um empreendimento *per se* antipático ao pensamento antropológico, e ainda navegar por autores de diferentes tradições. Sem saber ao certo se exerci essas habilidades com desenvoltura, exponho aqui minhas provocações:

1. Logo no início do texto, Csordas diz: “My point is about being-in-the-world, our human condition of existence not only as beings with experience but as beings in relation to others”. Sendo a experiência relacional, não estaria errado dizer que ela é fundamentalmente social. Não estaria Csordas apenas trocando sociedade por corporeidade e, afinal, poderíamos dizer que, se em Durkheim a religião é a sociedade mistificada, em Csordas a religião seria a mistificação do corpo?

2. Estabelecer a religião como universal, como constitutiva do que é humano, nos leva a entender a religião como atributo da natureza humana. Separando-nos, obviamente, de outros animais, dividindo novamente natureza e cultura. Csordas não estaria reinstaurando um dualismo que pretende dissolver? Ainda, Csordas parece cair no mesmo problema de Simmel (ver Pierucci, 2010)³, que imaginava a religiosidade como parte constituinte da natureza humana, sendo a religiosidade a capacidade de produzir religião (a dimensão objetificada da religiosidade, o que seria em Csordas, no meu entender, a objetificação da alteridade). Porém, nem Simmel nem Csordas (ao que parece) imaginam ou dão conta daqueles indivíduos “surdos” para a religião, como se dizia Weber, afirmando não ter “ouvido musical” para a religião. Ou mesmo saber e entender, usando mais uma vez Weber, por que uns teriam carisma e vocação e outros não, uns mais e outros menos. Não seria melhor pensar a religião, a prática religiosa, como um *skill* desenvolvido (como em Ingold), cultivado e adquirido nos emaranhados dos ambientes, em que não se perceberiam muito bem as fronteiras e os divisores entre natureza e cultura?

Recebido em: 10/11/2015

Aprovado em: 17/11/2015

³ SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. v. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010. 148 p. Resenha de: PIERUCCI, A. F. *Revista de Estudos da Religião*, p. 103-107, dez. 2010.

COMENTÁRIO AO TEXTO *ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL*

José Carlos Gomes dos Anjos¹

O que aconteceria às teses de Csordas do texto *Assímtota do Inefável* se as submetêssemos a interrogações a partir das experimentações deleuzianas do conceito de altrucídio? Colocarei a questão em detalhes de forma a explicitar como entendi Csordas e como fui impactado pela releitura de Deleuze das experimentações de Michel Tournier sobre um mundo sem Outrem. Na segunda parte do comentário, experimento, com relação à questão da alteridade/altrucídio, os meus próprios “momentos etnográficos” sobre a religião afro-brasileira e, por fim, na terceira, retiro consequências pessoais da confrontação.

A tese de Csordas é a de que, de algum modo, os humanos são sempre inerentemente religiosos. Existe uma estrutura elementar da religiosidade e ela está relacionada à alteridade em “nós”; a alteridade é constitutiva da relação do Eu com a própria corporalidade. Portanto, a estrutura elementar da religiosidade – a alteridade da corporeidade – é antes de tudo íntima e, de certo modo, inescapável, constitutiva da estrutura do “estar-no-mundo”. A partir desse núcleo ontológico residual, Csordas se abre para as múltiplas formas históricas que a religião pode assumir. Csordas descarta qualquer essencialismo que possa ir além do fato de que a alteridade nos é, em primeiro lugar, interna e corporificada.

O conceito de alteridade íntima como a relação do Eu com o próprio corpo é o núcleo da argumentação de Csordas. Gostaria de detalhar um pouco mais o que está em jogo. E o ponto aqui é o modo como Csordas recria uma lógica cartesiana, ainda que jogando no melhor estilo da virada corporalizante em voga. Não disponho aqui de espaço para essa demonstração

¹ Pós-Doutor pela École Normale Supérieure de Paris, ENSP, França, e Professor Adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: jcdosanjos@yahoo.com.br

da forma mais precisa, apenas sugiro que Csordas pode ser lido como alguém que nos convence de que é possível ser cartesiano e materialista e que isso é um pouco mais interessante do que a versão original idealista.

Seguir Zaner, situando a autopresença e a presença para o outro como dois momentos distintos, é a forma como Csordas limita a radicalidade da questão. Poder-se-ia, em contraponto, pensar que toda autopresença já é em si mesma e sempre a apresentação de um outro no mesmo, e não apenas um “revelar-se a outros eus internamente realizados”. Isso seria um pouco mais radical, mas não resolveria a questão de que tanto o Eu como o outro são partições historicamente constituídas e não estruturas elementares da existência.

É claro que há um ponto de deslizamento para fora do cartesianismo nessa virada corporizante de um eu que já é sempre também um outro corporificado para si mesmo. Mas essa linha de argumentação parece não ser central no texto de Csordas. *Assíntota do Inefável* insiste em fixar o Eu e a “sua” corporalidade como duas entidades quando, por exemplo, sugere que “a *elevação* espontânea de performances corporais habituais define nossos corpos como simultaneamente pertencentes a nós e distantes de nós”. A relação pensada como de “pertencimento” (do corpo ao sujeito) empobrece a possibilidade de um relacionismo mais radical em que fluxos de corporalidades são sempre multiplicidades que se estendem e se dissolvem na carne do mundo. Mas isso seria apenas outra possibilidade de pensar a relação entre corpos humanos e mundos.

Obviamente, essas são problemáticas variantes que só têm interesse etnográfico na medida em que experimentadas por algum povo e precariamente traduzidas por algum antropólogo que se deixa abandonar nos problemas elementares dos outros. O argumento aqui é que a busca de um núcleo original para a religião, fórmula genial de equacionar as grandes questões em contextos etnográficos controláveis, é inócua. *Assíntota do Inefável* procura um núcleo original de respostas historicamente variáveis em vez de se abrir para a possibilidade de que a variação de formas de problematizar não suporte nenhum núcleo original. Pode haver variação sem

princípio de variação quando apenas “acontece que” ao infinito. Mas talvez essa linha de fuga não seja interessante à manutenção da estrutura Outrem que se impõe como pensamento ocidental sobre outros povos estudados, Outros inefáveis para um Eu falocêntrico.

O resultado concreto da busca pela estrutura elementar da religião é uma espécie de reducionismo em que “[a] presença vívida de Jesus ou Maria na performance imagética carismática é uma maneira culturalmente específica de completar o segundo momento principal, proporcionando um Outro ideal para corresponder ao momento de autopresença”. Convenhamos, esse retorno às origens apenas empobrece o que é o caso: os carismáticos estão a afirmar a presença vívida de Jesus ou Maria e não de um Outro ideal que “corresponde à autopresença”. A parte suplementar do enunciado não acrescenta nada à primeira, “a presença vívida de Jesus”. O paradoxal aqui é que o Outro ideal é evocado para suprimir (de novo) a vida de Jesus. Em termos aritméticos, em vez de duas ou três vidas, temos agora apenas uma, o sujeito religioso reduzido ao seu corpo como autopresença inefável. Perde-se Jesus e, conforme o ângulo, o Eu ou o corpo tornam-se inefáveis.

O problema da busca da origem é o risco de reter a investigação da potência do pensamento no juízo. Afinal, por que a origem da religião, do sagrado, do santo deveria estar, alternativamente, na “alteridade íntima do poder como uma secreção corporal” ou no “totalmente outro da majestade abstrata”? Para a religiosidade afro-brasileira, por vezes, o que se oferece como potência para o pensamento pode ser uma secreção corporal ou outras coisas mais ínfimas, cósmicas e interessantes; e para o carismático, por vezes, talvez estejam em jogo majestades não necessariamente abstratas. Enfim, de que serve buscar a origem da religião se cada configuração me pode elencar uma série de problemas, e não um mesmo problema com muitas soluções?

Desconfio que perguntar pela “estrutura fundamental da existência” talvez tenha pouca serventia para pensar alguma forma de religiosidade. Talvez sirva apenas para pensar “a estrutura fundamental da existência”. Mas o problema aqui, como o de qualquer variante do cartesianismo, é que todas as respostas já estão contidas na pergunta.

E aqui poderíamos convidar Deleuze (1974, p. 311-330) e convocar outras condições de felicidade para a religião. E se a estrutura fundamental da existência não tiver nem o Outro (íntimo ou não) nem o Eu? Deleuze, cavalcando Tournier, reconstrói uma modelação de pensamento: se Robinson Crusoe fosse parar à ilha deserta, ele não recriaria as condições ideais originárias do capitalismo; estar-se-ia diante de um lento abandono na superfície de um mundo sem outrem, que dissolveria tanto o Eu como a alteridade. Na superfície da ilha:

O bode morrerá. “O bode está morto”. E Sexta-feira anuncia seu projeto misterioso: o bode morto voará e cantará, bode voador e musical... Sexta-feira serve-se da cabeça e das tripas, faz deles um instrumento que coloca em uma árvore morta a fim de produzir uma sinfonia instantânea cujo único executante deve ser o vento: é assim que o rumor da terra é, por sua vez, transportado no céu e se torna um som celeste organizado, pansonoridade, música verdadeiramente elementar (Deleuze, 1974, p. 311).

Se essas páginas do Tournier de Deleuze evocam alguma forma de elementaridade, essa nada tem de íntima. O elementar é cósmico. O Eu, o Outro e suas intimidades são partes de uma mesma estrutura suplementar, a estrutura outrem. E é essa estrutura que a ilha deserta destrói. Há vida além da estrutura outrem e talvez vidas em maior potência. E se viver religiosamente for, por vezes, vida sem outrem? E se algumas religiões estiverem na abertura à experimentação de múltiplas possibilidades de habitar mundos sem outrem? O que aconteceria à noção de alteridade da corporeidade?

Aqui, mais do que Deleuze, gostaria de seguir religiosos afro-brasileiros. O que está em jogo aqui não é substituir Csordas por Deleuze, o que já seria um ganho substantivo, mas abrir as possibilidades etnográficas a partir da fuga a uma questão elementar. Numa sessão de batuque no Rio Grande do Sul, eu não conseguiria dizer que um orixá no mundo é um Outro ideal correspondendo ao momento da autopresença; o que não está em cena no que sociologicamente etiquetamos de transe é um Eu que se relaciona com

um Outro. Um orixá, força divina da religiosidade afro-brasileira, é uma potência corporal, e sua manifestação na incorporação é, na maior parte das vezes, a potência de um duplo sem outrem interior. A incorporação é um acontecimento que erige um duplo num mundo sem outrem. O orixá emana do corpo, assume seu corpo (dos Anjos, 2006).

É claro que isso é apenas um começo de conversa. De todo modo, me parece mais fecundo partir da ideia de que há uma multiplicidade de quadros altamente sofisticados de problemas do que tentar partir de uma problemática original, pelo menos quando se trata da religiosidade afro-brasileira. Para dar conta das sutilezas, diria que talvez existam alguns dispositivos de pensamento na religião afro-brasileira que podem ser proveitosamente relacionados com problemas “de alteridade”. Mas essas problematizações se somariam como um ponto numa dispersão de problemáticas igualmente importantes. Sim, a alteridade seria um problema pertinente quando um egum, o espírito de um morto, “apenas” encosta a pessoa e se “ocupa” parcialmente do seu corpo. A pessoa do religioso (ou não) afro-brasileiro continuaria consciente, com uma potência atuante em seu corpo que é um Outro. Toda a questão aqui é a das imensas diferenças entre um egum e um orixá. Se uma estrutura outrem está em jogo na manifestação de um egum, ela pode já ter deixado de ser uma problemática evocável com alguma pertinência quando se trata da manifestação de um orixá.

Sendo eu um sociólogo cabo-verdiano, as teses finais de Csordas sobre as torres gêmeas me interessam como metáforas. Chamam-me a atenção para a necessidade de também aniquilar em mim os efeitos das duas torres gêmeas do cartesianismo idealista original que perdura e do novo cartesianismo corporificado que insiste. Mas não tenho certeza de que a estrutura outrem que rege minha atividade laboral enquanto sociólogo eurocentrado tenha se mantido intacta no simples fato de continuar discutindo elementaridades.

REFERÊNCIAS

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

Recebido em: 08/01/2016

Aprovado em: 23/01/2016

ALTERIDAD/ES INTIMA/S: ¿DEFINITIVAMENTE
INALCANZABLE/S? APROXIMACIONES ASINTÓTICAS
A ASYMPTOTE OF THE INEFFABLE DE THOMAS CSORDAS

Rodolfo Puglisi¹

INTRODUCCIÓN

Para nosotros los antropólogos, atentos a la diversidad cultural y escépticos ante toda afirmación con pretensión universal, el trabajo de Thomas Csordas (2004) sobre la alteridad encarnada como el núcleo fenomenológico de la religión ciertamente deviene provocador. Más aún cuando abordamos temas como la alteridad, la cual ocupa un lugar decisivo en la construcción y los interrogantes de la disciplina antropológica (Boivin et al., 1995; Krotz, 1994) al tiempo que, como categoría analítica, muchas veces ha generado distancias culturales ficticias (Thomas, 1991), así como también se ha destacado las relaciones de poder que implica y vehiculiza (Segato, 1998). Asimismo, en lo que respecta a los estudios vinculados con la corporalidad, si bien es un área que ha abierto novedosas y fructíferas líneas de investigación, debemos mantenernos alerta contra “the universalizing approach adopted by the new studies on the body, where [...] the human body appears to be (potentially) the same everywhere” (Vilaça, 2005, p. 448).

La vigilancia epistemológica de la antropología sobre estas cuestiones jamás debe claudicar. Sin embargo, ello no clausura la posibilidad de ponderar positivamente el citado trabajo de Csordas, el cual estimula la apertura a nuevos horizontes reflexivos dentro de la disciplina así como también promueve el diálogo interdisciplinar.

¹ Investigador del CONICET/UBA. Docente UNLP. Contacto: rodolfopuglisi@gmail.com

En esta dirección, hay dos cuestiones del texto *Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion* (en adelante, *Asymptote*) sobre las cuales voy ahondar en este trabajo. En primer lugar, para profundizar en la comprensión de nuestra alteridad constitutiva, considero importante detenerme en la dimensión colectiva de ésta, para lo cual recuperaré trabajos previos y posteriores del autor así como el de otros que, al retomarlo, contribuyen también a aquél propósito. En segundo lugar, voy a avanzar sobre algunas posibles articulaciones con conceptos del psicoanálisis lacaniano, que el propio Csordas recupera, en aras de desarrollar en una dirección específica la alteridad íntima que nos habita.

Al tratar estas dos cuestiones secuencialmente no fue nuestra intención reproducir dualismos clásicos (colectivo/individual, exterior/interior, etc.) sino que fue el modo expositivo que nos pareció más didáctico para abordar diferentes dimensiones de nuestra alteridad constitutiva. Ello no evita, sin embargo, que el texto adquiera un carácter heterogéneo entre una sección y otra. Más justamente la ilusión de homogeneidad es una de las ficciones que el trabajo de Csordas derriba, al mostrar como en el núcleo de la mis-midad anida la alteridad.

ALTERIDADES MÚLTIPLES

Csordas expone en este trabajo cómo el “Otro sagrado”, externo y separado del individuo estudiado por los fenomenólogos clásicos de la religión, es un resultado de las operaciones de la conciencia reflexiva que escinde sujeto de objeto, mejor aún, que produce a éstos como tales a partir de seccionar y disecar las ligazones existenciales que se dan entre cuerpo y mundo. Por el contrario, retomando la fenomenología de Merleau-Ponty (1985), Csordas propone situarse en la experiencia del ser-en-el-mundo, donde la distinción sujeto-objeto aun no ha sido fundada y donde podemos ver al otro desde una perspectiva enteramente nueva, ya no “allá afuera” sino como parte constitutiva

del *embodiment*². Por tanto, presenciamos un movimiento desde un otro externo y majestuoso a un otro interno e íntimo.

En esta sección quiero detenerme en la dimensión colectiva de la alteridad. Para ello, voy a poner brevemente en diálogo la *embodied alterity* desarrollada en *Asymptote*, del año 2004, con los trabajos *Somatic modes of attention* (Csordas, 1993) e *Intersubjectivity and Intercorporeality* (Csordas, 2008). Si bien Csordas en la introducción para la presente traducción al portugués de *Asymptote* reconoce que estos trabajos se inscriben en una “línea directa”, vale enfatizar que en los mismos no hallamos referencias explícitas de unos con respecto a otros, por lo cual nos parece que este ejercicio está justificado así como es necesario.

Los modos somáticos de atención fueron definidos por Csordas (1993, p. 138) como “culturally elaborated ways of attending to and with one’s body in surroundings that include the embodied presence of others”. Es destacable que en esta definición la presencia encarnada de otros no es circunscripta al campo de nuestro horizonte perceptivo, sino que en ella los otros constituyen una de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia perceptiva pre-reflexiva del mundo, la cual, por supuesto, puede tener a su vez a los otros como blanco de la percepción. Podríamos decir que si Merleau-Ponty (1985) rechazó la idea de un ego que medita “sobre” el mundo a favor de un cuerpo que lo “habita” antepredicativamente, Csordas colectiviza y culturaliza esta asunción, refiriéndose a cuerpos en interacción que en un medio cultural perciben pre-reflexivamente, pero no por ello pre-culturalmente, de manera conjunta. En este sentido, podríamos decir que se perfila aquí la idea de una otredad encarnada desarrollada en *Asymptote*, donde se da cuenta de cómo la alteridad forma parte del núcleo del *embodiment* mismo.

Pero si *Somatic modes of attention* remite siempre a una presencia encarnada de otros, a mi juicio la dimensión verdaderamente plural y colectiva de la otredad se esfuma un poco en *Asymptote*, trabajo que tiende a referirse al

² Dada la relevancia que el término *embodiment* tiene en la arquitectura conceptual de Thomas Csordas, hemos optado por conservarlo en su idioma original.

“otro” en términos singulares, lo que le imprime cierto color individualista a la obra. En ello, sin lugar a dudas incidió el hecho de que para elaborar la idea de un “otro íntimo”, Csordas toma como punto de partida a Rudolf Otto y Gerardus van der Leeuw, fenomenólogos de la religión influidos por una matriz religiosa occidental, predispuesta a categorizar en términos individuales, lo cual se plasma, por ejemplo, en las referencias a “un” otro sagrado y fastuoso. Enmarcado en estas discusiones, e interesado principalmente en volver a ese otro externo y majestuoso en uno íntimo y cercano, considero que deja de lado la también necesaria problematización de la definición singular de ese otro, desdibujándose un poco la dimensión colectiva de la alteridad, recuperada tardía y tangencialmente cuando se analizan los procesos de globalización.

Podemos decir que esto constituye una de las consecuencias, entre otras, del reduccionismo individualista y el cristocentrismo que muchos autores, incluidos los comentaristas del trabajo original (por ejemplo Marie-Claude Dupré en Csordas, 2004, p. 178), advierten en el texto. Al respecto, años después de su publicación, Birgit Meyer se refiere a este trabajo denunciando que en el mismo hay un “fuerte prejuicio a la interioridad” (2008, p. 971) y, especialmente, “fracasa en incluir la dimensión social” (p. 972).

Anticipando estas posibles críticas, en el mismo texto Csordas (2004, p. 173) expresa que “the alterity of self I have discussed is also the ground for intersubjectivity and, by extension, collectivity. It does not have to do with a personal religion that is an encounter with a personalized divinity, for the sense of alterity can be eminently impersonal”. No obstante, más allá de estas exhortaciones precautorias, los “otros” como colectivo quedan licuados en un “otro”. Si bien afirma que el otro puede ser impersonal y fundamento de la colectividad, permanece sin embargo definido de forma singular, diluyéndose la dimensión plural de los otros y la multiplicidad que nos habita. En este sentido, consideramos que el movimiento que propone Csordas de un otro externo y majestuoso a un otro interno e íntimo podría profundizarse abandonando el término “otro” para referirnos a “otros” internos y cercanos, algo que, por otro lado, *Somatic modes of attention* ya dejaba entrever.

Precisamente, si bien no es explicitado ni desarrollado con esos fines, considero que la dimensión plural de los otros vuelve a aparecer en *Inter-subjectivity and Intercorporeality*. En dicho trabajo, luego de entender a la intersubjetividad como intercorporalidad, Csordas (2008, p. 117) define a esta última como “a mode of collective presence in the world” para, finalmente, señalar que “To describe embodiment as intercorporeality is to emphasize that the experience of being embodied is never a private affair, but is always already mediated by our continual interactions with other human and nonhuman bodies” (Weiss, 1999, p. 5 apud Csordas, 2008, p. 119).

La referencia a otros “cuerpos no humanos”, expresión que Csordas recupera de un trabajo de Gail Weiss (la misma obra que retoma en *Asymptote* para caracterizar la *écart* merleauPontyana), me parece particularmente importante. Es justamente a estas cuestiones a las que se dirigen comentarios como los de Otavio Velho, quien luego de hacer una llamada a pensar la realidad como un “continuous social process”, sin establecer tajantes divisiones entre diferentes entidades, cuerpos, etc³, concluye preguntándose porque “¿cling to the modern obsession for separating humans and nonhumans that is so foreign to the cosmologies of most peoples?” (apud Csordas, 2004, p. 181).

Sobre esta cuestión específica, Csordas contestará escuetamente que

I detect a tantalizing bit of Lévy-Bruhl in Velho's [...] suspicion of the way the moderns separate humans and nonhumans. And where Lévy-Bruhl would stand on the notion of alterity as the phenomenological kernel of religion is certainly a point for further investigation (Csordas, 2004, p. 183).

Podemos pensar que la referencia a otros cuerpos “no humanos” en su trabajo posterior, aunque no lo explicita, constituye una profundización de la reflexión sobre estas cuestiones, también recuperada y enriquecida por otros investigadores. Al respecto, el trabajo de Moura Carvalho y Steil (2008) sobre diversas prácticas ecológicas-religiosas (peregrinaciones, turismo ecológico,

³ Algo similar plantea en su comentario Fiona Bowie (apud Csordas, 2004, p. 177).

etc.) – que articula las propuestas de la antropología ecológica de Ingold (2000) con la perspectiva del *embodiment* de Csordas – para identificar la alteridad estructural reconocida por Csordas como encarnada en el paisaje, me parecen instancias de integración conceptual que fortalecen y contextualizan los desarrollos sobre la alteridad encarnada, especialmente en lo que respecta a su dimensión colectiva y las relaciones con diversos tipos de entidades y seres del mundo (cfr. también Viveiros de Castro, 2010). Asimismo, recuperando los desarrollos de Merleau-Ponty y Csordas sobre la estrecha relación cuerpo-mundo destacada en el concepto de “carne”, Citro (2006) enfatiza las similitudes que existirían entre dicha noción fenomenológica y las concepciones holistas de muchos grupos humanos, donde diversos seres, humanos y no humanos, se hallan fuertemente interrelacionados (cfr. también Tola, 2012). Para una revisión crítica a los modos de pensar en términos exclusivamente dualistas o monistas la relación cuerpo-mundo dentro de la antropología del cuerpo remitimos a Puglisi (2014).

ALTERIDAD ÍNTIMA: UN DIÁLOGO (IM)POSIBLE CON EL PSICOANÁLISIS

La intención de Csordas en este trabajo no es construir un sistema teórico cerrado y acabado sino, antes bien, proponer un programa de investigación en el cual ahondar en el futuro y en múltiples direcciones. De hecho, algo de esto lo hemos ensayado rudimentariamente en los párrafos anteriores. A fin de profundizar en el conocimiento de la alteridad íntima que nos habita, de entre las muchas posibilidades que existen⁴, aquí voy a desarrollar su propuesta en una dirección.

⁴ Sería interesante, por ejemplo, poner en discusión el trabajo de Csordas con reflexiones filosóficas como la distinción que Merleau-Ponty señala en la forma que él tiene de comprender la relación entre ego y *alter* a diferencia de Kant (1985, p. 11), las ideas de Michel de Certeau en torno a que el discurso místico “se organiza en función del otro necesario y faltante” (2007, p. 61), la estructura ontológica “ser-para-otro” analizada por Sartre (2006), etc.

Teniendo en cuenta que el propio Csordas lo emplea para construir su argumentación, por lo cual consideramos que no estaríamos forzando al menos la posibilidad de establecer el diálogo, en esta sección vamos a recuperar algunos conceptos del psicoanálisis de Lacan. Al embarcarnos en esta empresa no estamos proponiendo, ni sugiriendo que Csordas lo haga, una interpretación psicoanalítica de los hechos culturales. Como científicos sociales rechazamos cualquier tipo de reducción que se haga de los fenómenos sociales y colectivos a explicaciones de escala individual o subjetiva. Por supuesto, nuestro objetivo es otro y se dirige a señalar similitudes en la forma de comprender la alteridad íntima en la aproximación fenomenológica propuesta por Csordas y el psicoanálisis⁵. Es decir, a partir de los temas abordados en *Asymptote*, juzgamos que hay dos nociones del esquema conceptual del psicoanálisis de Lacan que señalan, en otro nivel de análisis, algo similar a lo que Csordas describe en el nivel fenomenológico del *embodiment* cómo un núcleo de alteridad que mora en nosotros. Precisemos estas cuestiones.

En *Asymptote*, Csordas recupera el psicoanálisis principalmente con respecto a dos aspectos. En primer lugar, retoma los desarrollos de Freud sobre lo *uncanny* para destacar lo “otro íntimo” que allí habita y, en segundo lugar, alude brevemente en una oración al estadio del espejo en Lacan para reforzar la idea que venía desarrollando acerca de la imposibilidad de una correspondencia total con nosotros mismos. Pero en este último caso no hace alusión a otros conceptos del esquema teórico psicoanalítico que permiten comprender estas cuestiones en toda su densidad y que, al hacerlo, nos permitirían observar mayores paralelismos con su planteo.

⁵ Varios autores han establecido diálogos entre la fenomenología y el psicoanálisis, comenzando por los propios protagonistas. Así, Freud demostró interés en la fenomenología de Brentano, la obra freudiana es ampliamente recuperada por Merleau-Ponty (1985) y, por su parte, Lacan (1987) ha dialogado con este filósofo. Para una puesta en diálogo general entre dichas corrientes de pensamiento remitimos, entre otros, a Ricoeur (1965) y Duportail (2011) y para una específica entre Merleau-Ponty y Lacan a Luteau (2011).

En esta dirección, en primer término se vuelve imperioso referirse a la distinción establecida por Lacan en tres registros: lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. Muy sucintamente, podemos decir que lo Real es lo que no se puede “poner” en el lenguaje, es “el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización” (Lacan, 1985a, p. 373). Lo Imaginario esencialmente se funda en el pensar con imágenes (que no solamente son de naturaleza visual) y se relaciona con las apariencias superficiales que son los fenómenos observables, donde juegan un rol clave los procesos de identificación con los semejantes. Finalmente, lo Simbólico es el registro psíquico fundado en el lenguaje verbal, donde desempeña un papel decisivo los significantes lingüísticos en tanto elementos relacionales que estructuran al sujeto.

Esta distinción conceptual se aplica al estadio del espejo. La percepción deja huellas que conforman un espacio psíquico compuesto de imágenes provenientes de todos los sentidos y de los movimientos del otro y del propio cuerpo. Cuando estas imágenes logran significarse como propias, conforman una imagen integrada del sujeto que pasa a comprenderse como “uno” distinto de “otro”. El psicoanálisis concibe la imagen del cuerpo como una inscripción en el registro de lo imaginario, vía el estadio del espejo, gracias al cual “el niño logra organizar de una manera nueva un momento difícil de desorganización corporal” (Cosimi, 1998, p. 34). Es decir, la imagen del cuerpo constituye una matriz Imaginaria que ficciona como totalidad un Real fragmentario (Napolitano, 2009, p. 11).

Teniendo esto en cuenta, y éste es el primer aspecto teórico del psicoanálisis lacaniano que quiero recuperar, Lacan traza una distinción entre “el pequeño otro” (*autre*) y “el gran Otro” (*Autre*). El pequeño otro se asocia con estas identificaciones que establecemos con los prójimos⁶, por tanto es

⁶ Vale recordar aquí que, desde un enfoque teórico diferente, Berger y Luckmann señalan que durante la llamada socialización primaria, en el curso de la internalización de normas, existe una abstracción progresiva que va de los roles y actitudes de otros específicos a los roles y actitudes en general, lo cual trae como consecuencia la formación en la conciencia del individuo de lo que, siguiendo a Mead (1928), denominan “el otro generalizado” (1968, p. 169).

el otro que no es realmente otro puesto que está esencialmente unido con el yo en una relación siempre refleja, intercambiable “es simultáneamente el semejante y la imagen especular. De modo que el pequeño otro está totalmente inscrito en el orden imaginario” (Dylan, 2007, p. 143).

Por el contrario, “el gran Otro designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación. Lacan equipara esta alteridad radical con el lenguaje y la ley, de modo que el gran Otro está inscrito en el orden de lo simbólico. Por cierto, el gran Otro *es* lo simbólico” (Dylan, 2007, p. 143, cursivas en el original). En este sentido “el Otro debe en primer lugar ser considerado un lugar, el lugar en el cual está constituida la palabra” (p. 143). Y al sostener que la palabra no se origina en el yo, ni siquiera en el sujeto, sino en el Otro, Lacan subraya que la palabra y el lenguaje están más allá del propio control consciente “vienen de otro lugar, desde fuera de la conciencia: el inconsciente es el discurso del Otro” (p. 143).

Volviendo a *Asymptote*, y teniendo en cuenta que Csordas (2004, p. 164) constantemente enfatiza en este texto que “alterity is an elementary constituent of subjectivity and intersubjectivity”, nos parece entonces importante destacar que también para el psicoanálisis la alteridad es estructural en la constitución del sujeto. En este contexto, los desarrollos sobre el “gran Otro” coinciden en otro registro con la comprensión de la alteridad íntima que se propone describir Csordas⁷. Asimismo, si bien es otro paralelismo en el que no vamos a profundizar, vale recordar que también ambas posturas

⁷ En *Intersubjectivity and Intercorporeality*, analizando la relación entre cuerpo y lenguaje, Csordas (2008, p. 114) recupera el trabajo de Horst Ruthrof para decir que “Language is empty, it remains without meaning, if it is not associated with its Other, the nonverbal”. Csordas (2008, p. 114) propone “understanding the nonverbal as ‘the Other of language’ instead of as ‘body language’”. Vale aclarar que este “Other of language” es algo completamente diferente del *Autre* del lenguaje de Lacan, porque el primer caso refiere a algo fuera del lenguaje (donde podríamos preguntarnos por su relación con el registro de lo Real) mientras que en el segundo caso hemos visto que justamente el gran Otro *es* el lenguaje.

atribuyen un rol clave a la alteridad en la constitución de la religión. En efecto, mientras que Csordas sostiene que la alteridad constituye el núcleo fenomenológico de la religión, el psicoanálisis sitúa el origen de la religión en la relación edípica con el Otro (Lenguaje/Padre)⁸.

Pasemos ahora a la segunda noción lacaniana, estrechamente relacionada con la anterior, que consideramos podemos convidar al diálogo en función de las cuestiones tratadas por Csordas. En el primer párrafo de *Asymptote*, Csordas (2004, p. 163) señala que “we are always a bit outside ourselves, outrunning or lagging a bit behind and seldom in perfect accord with ourselves”. Y aunque aclara que “In making this observation I am neither appealing to the unconscious”⁹ (p. 163), este carácter de no coincidencia que Csordas está describiendo al nivel fenomenológico del *embodiment* es lo que en otro plano destaca la noción lacaniana de “sujeto barrado”, a saber: no constituimos un sujeto unitario sino que estamos partidos por la existencia de un inconciente, por lo cual no puede haber, para usar las palabras del propio Csordas, “perfect accord with ourselves”. Precisemos esta noción.

Como explica Dylan (2007, p. 79), para el psicoanálisis “el sujeto nunca puede estar más que dividido, escindido, alienado de sí mismo. [...] puesto que el habla determina una división entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado”. Y esta “escisión denota la imposibilidad del ideal

⁸ En este punto, sólo a título de conjetura, uno puede interrogarse por el trasfondo religioso que anida en la forma de comprender el “Gran Otro” por parte del psicoanálisis, algo que haría del *Autre* lacaniano (interno pero soberano) una instancia a medio camino entre el “Otro” externo y majestuoso que describían los estudiosos clásicos de la religión y el otro íntimo y corporal que busca desentrañar Csordas.

⁹ Páginas después, Csordas dirá que la idea de otredad en Freud le interesa menos en el concepto de un “ello” soberano o de un inconsciente oculto, sino en la noción de *uncanny*, no por cierto como algo aterrador sino como algo íntimamente otro (2004, p. 169). Considero que aquí debe enfatizarse que la otredad de lo *uncanny* se explica por lo inconsciente, en tanto lo fundamental de esta región psíquica no es que sea oculta sino que, como desarrollamos más abajo, está estructuralmente por siempre vedada para el sujeto por la fractura que crea el lenguaje, generando este rasgo de otredad.

de una autoconciencia plenamente presente; el sujeto nunca se conocerá completamente, siempre estará separado de su propio conocimiento. Esto indica la presencia del inconsciente” (p. 79).

Es importante señalar que para Lacan esta alienación fruto de la escisión no es un accidente que le sobreviene al sujeto y que puede ser trascendido sino que “no tiene manera de huir de esta división, no hay ninguna posibilidad de ‘completud’ o síntesis” (Dylan, 2007, p. 34). Para designar la naturaleza de esta alienación, Lacan acuñó el término *extimidad* – aplicando el prefijo *ex* de “exterior” a la palabra “intimidad” –, para dar cuenta de cómo “la alteridad habita el núcleo más íntimo del sujeto” (p. 34), de cómo el Otro es “ajeno a mí estando empero en mi núcleo” (Lacan, 1988, p. 89).

La idea de que jamás puede haber “perfect accord with ourselves” es medular en la argumentación de Csordas y reaparece una y otra vez a lo largo del texto. Por ejemplo, se presenta cuando Csordas observa paralelismos entre la “originary alterity” que él quiere desarrollar y lo señalado por Roy Rappaport, para quien el lenguaje crea una ruptura originaria, una alteridad, y “aliena” partes de la psique unas de otras. En este contexto, Csordas expresa que “if the emergence of language introduced alterity into the structure of existence, there was a second level of alterity simultaneously introduced within the structure of language” (p. 165). Todas estas cuestiones se relacionan directamente con los conceptos de *Autre*, sujeto barrado, *extimidad* y lenguaje. Por lo tanto, a pesar de aquella advertencia inicial de Csordas, quien al expresar que jamás hay “perfect accord with ourselves” aclara que no está “appealing to the unconscious”, los estrechos vínculos entre lenguaje, inconsciente y fisión del sujeto que expusimos nos llevan a pensar que esta afirmación podría ser leída en el sentido de que “no sólo” está apelando a lo inconsciente¹⁰.

¹⁰ Vale señalar aquí que hay varias formas de comprender lo inconsciente. A juicio de Lutereau (2011, p. 289), Merleau-Ponty y Lacan conciben de modo desigual la naturaleza del lenguaje, y por ende, al inconsciente. Por lo tanto, la afirmación de Csordas podría también leerse como señalando que no está apelando al inconsciente tal como lo concibe el psicoanálisis.

Estos paralelismos que estamos señalando son algo que el propio Csordas (2004, p. 171) vuelve a efectuar cuando, al explorar el carácter de no coincidencia del sujeto y su relación con la “embodied alterity”, remite a la fenomenología merleau-pontyana y finalmente menciona, pero no desarrolla conceptualmente, al estadio del espejo:

Merleau-Ponty struggles for metaphors to describe this intimate alterity of embodiment, trying two leaves or layers, two halves of a cut orange that fit together perfectly but are still separate, two lips of the same mouth that touch one another in repose, “two circles, or two vortexes, or two spheres, concentric when I live naively, and as soon as I question myself, the one slightly decentered with respect to the other” (1968, p. 138). Slightly and, I might add, inevitably decentered, this “fundamental fission or segregation” is also overdetermined. We can see it in our mirror image, the encounter with which Lacan (1977) argues is formative of the self at an early stage of development.

El hecho de que nunca puede haber “perfect accord with ourselves” es, en última instancia, la fuente de la que brota la metáfora matemática que da título al trabajo. Será justamente el reconocimiento de esta “fundamental fission” constitutiva de la “embodied otherness” la que en el párrafo siguiente llevará a Csordas a recuperar el concepto merleau-pontyano de *écart*, traducido como “gap” “interval,” “distance”, etc., un “space of non-coincidence that resists articulation . . . the unrepresentable space of differentiation” (Weiss, 1999, p. 120-121 apud Csordas, 2004, p. 171), para dar cuenta de este carácter de “non-coincidence” implicado en la idea de una alteridad “originaria, íntima y encarnada”.

El concepto de *écart* indica la presencia de una distancia insalvable, y es justamente el que emplea Csordas para explicar que “the asymptote is the line that is approached by a parabola but never touched by it. There remains a gap, an *écart*, no matter how close the curve approaches” (p. 176, cursivas en el original). Csordas aplicará las nociones de asíntota y parábola para describir la relación entre los humanos y lo inefable, reconociendo el carácter intercambiable de sus posiciones. Y aquí nuevamente podemos

observar paralelismos con el psicoanálisis. Puesto que lo inefable es lo que no puede ser expresado con palabras, “lo inenarrable”, el modo en que Csordas reflexiona sobre estas cuestiones guarda similitudes con la forma en que el psicoanálisis entiende la forma en la que los humanos, en tanto que sujetos simbólicos, nos posicionamos frente aquel núcleo inaccesible al lenguaje que es el registro de lo Real según Lacan, quien también, al igual que Freud (1986, p. 46), empleó en su obra la metáfora de la asíntota para analizar la relación entre ciertas formaciones psíquicas producto del lenguaje y lo Real (Lacan, 1985b, p. 553).

En los párrafos anteriores no pretendimos subsumir los desarrollos de Csordas al sistema conceptual psicoanalítico. Por el contrario, hemos tratado de mostrar que un concepto como el de sujeto barrado también se dirige a señalar, en otro registro, el carácter de no coincidencia que anida en el hombre según Csordas; que nociones como las de *Autre y extimidad* también destacan cómo “la alteridad habita el núcleo más íntimo del sujeto”. Son todos esfuerzos que nos permiten aproximarnos, aunque sin alcanzarla jamás, asintóticamente podemos decir, a esta alteridad íntima que nos habita.

REFLEXIONES FINALES

Tanto en la primera sección, referente a la dimensión colectiva de la alteridad, como en la segunda, donde avanzamos ciertos paralelismos entre los planteos de Csordas y nociones del psicoanálisis lacaniano, pretendimos aproximarnos a la/s alteridad/es que habita/n en nosotros. El empleo de la metáfora de la asíntota adquiere finalmente un signo negativo, porque implica que a pesar de que nos aproximemos a aquella “tendiendo a cero” (para decirlo en términos matemáticos), siempre existirá un límite insalvable, jamás llegaremos a alcanzarla completamente. No obstante, es posible que este modo de pensar sea prisionero de lógicas occidentales proclives a pensar en términos de fisiones, grietas, etc., donde se sigue manteniendo una diferencia, en este caso sutil pero no por ello menos insalvable, con la alteridad que anida en nosotros.

Sin embargo, es probable que otros grupos humanos no hayan planteado tales rupturas, aun tan refinadas como éstas donde lo otro es encapsulado en el interior. Tal vez los geómetras no-euclidianos están en lo cierto y en última instancia la curva y la línea finalmente se reúnen en algún punto. La antropología consiste en explorar la posibilidad de este espacio. “There is hope for us”.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.

BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria. *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Eudeba, 1995.

CITRO, Silvia. Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía. In: MATOSO, Elina (Comp.). *El Cuerpo Incierto: Arte/Cultura/Sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006. p. 45-106.

COSIMI, Alfredo. Notas acerca de lo imaginario en la obra de Lacan. In: GOLPE, Laura; HERRÁN, Carlos (Comp.). *Mar del Plata: perfiles migratorios e imaginarios urbanos*. Buenos Aires: Adip, 1998. p. 31-46.

CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 135-156, 1993.

_____. Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology*, v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.

_____. Intersubjectivity and Intercorporeality. *Subjectivity*, n. 22, p. 110-121, 2008.

DE CERTEAU, Michel. *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

DUPORTAIL, Guy-Felix. *Lacan y los fenomenólogos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.

DYLAN, Evans. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London; New York: Routledge, 2000.

KROTZ, Esteban. Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, v. 4, n. 8, p. 5-11, 1994.

LACAN, Jacques. The mirror stage as formative of the function of the I. In: _____. *Écrits*. New York: Norton, 1977. p. 1-7.

_____. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985a.

_____. *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985b.

_____. *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.

_____. *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.

LUTEREAU, Luciano. Merleau-ponty y el psicoanálisis (de Freud y Lacan): deseo, inconsciente y lenguaje. *Anuario de investigaciones*, v. 18, p. 283-290, dic. 2011.

MEAD, George Herbert. *Persona, espíritu y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1928.

MERLEAU-PONTY, Maurice. The intertwining—The chiasm. In: _____. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. p. 130-155.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini, 1985.

MEYER, Birgit. Religious sensations: why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion. In: DE VRIES, Hent (Ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 704-723.

MOURA CARVALHO, Isabel Cristina; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & sociedade*, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.

NAPOLITANO, Graciela. *La imagen del cuerpo propio y sus perturbaciones*. Buenos Aires: Editorial de la Campana, 2009.

PUGLISI, Rodolfo. Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 40, p. 73-95, 2014.

RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006.

SEGATO, Rita. Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Serie Antropología*, n. 234, p. 2-28, 1998.

THOMAS, Nicholas. Against ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 3, p. 306-322, 1991.

TOLA, Florencia. El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana*, n. 29, p. 303-328, 2012.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-464, Sept. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

WEISS, Gail. *Body images: embodiment as intercorporeality*. New York: Routledge, 1999.

Recebido em: 19/09/2015

Aprovado em: 01/10/2015

A ALTERIDADE COMO ESTRUTURA DO EXISTIR HUMANO
E FUNDAMENTO DO RELIGIOSO: COMENTÁRIO AO TEXTO
ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL, DE THOMAS CSORDAS

Carlos Alberto Steil¹

Sobre o que podem falar os antropólogos? Qual é o objeto da antropologia? Por algum tempo, parece ter havido um certo acordo de que aos antropólogos cabia fazer etnografias num movimento em dois tempos: o trabalho de campo e a escrita. No primeiro tempo, cabia ao antropólogo sair do ambiente acadêmico para conviver, observar, perguntar e anotar no seu diário de campo informações sobre os seus “nativos”. Esses procedimentos impunham-se como um ritual indispensável para qualquer aspirante ao ofício de antropólogo. O segundo tempo era marcado pela volta ao mundo acadêmico, em que começava o trabalho de sistematização dos dados recolhidos em campo, e pela escrita de sua etnografia, que consistia fundamentalmente na descrição do que fora vivido no primeiro tempo. Esse modelo de pesquisa aproximou de tal forma a antropologia da etnografia que esses termos se tornaram quase sinônimos. É nesse sentido que Clifford Geertz é enfático em afirmar que para saber o que é antropologia basta observar o que fazem os antropólogos. E o que fazem os antropólogos? Segundo Geertz, os antropólogos fazem etnografias (Geertz, 1989).

O texto de Thomas Csordas que nos cabe comentar tem como ponto de partida uma compreensão do ofício do antropólogo que vai além da visão que delimita o escopo da antropologia à escrita etnográfica. Ou seja, o ofício do antropólogo já não se restringiria a contribuir para a tarefa de produzir uma cartografia de grupos e coletivos humanos, mas poderia também discorrer sobre questões fundantes da condição humana e do sentido do mundo. Nesse movimento, a antropologia estaria não somente

¹ Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: steil.carlosalberto@gmail.com

demarcando um certo distanciamento em relação às ciências empíricas, mas também fazendo uma aproximação com a filosofia. No caso de Csordas, essa aproximação se fez especialmente por meio da fenomenologia, com ênfase em Merleau-Ponty. E é a partir desse olhar fenomenológico que ele se autoriza a falar da origem da religião como uma experiência de alteridade radical da corporeidade.

Entre os textos de Csordas, possivelmente esse seja aquele em que ele vai mais longe nesse caminho em direção à filosofia. Trata-se de uma viagem às origens do humano que é feita em sentido vertical e experiencial, e não histórico ou etnográfico. Por isso, seu diálogo se faz com a poesia, com a psicanálise, com as teorias da linguagem, e acaba desembocando numa releitura e apropriação crítica dos discursos dos fenomenólogos da religião. Nesse diálogo interdisciplinar, ele leva a sério a tese da transcendência do sagrado como o “totalmente outro” e o “inefável”, mas o desmistifica, transpondo-o para a experiência radical da alteridade íntima fundamentada na corporeidade. Sua estratégia é mostrar que essa experiência da alteridade radical – percebida e elaborada em linguagem poética, literária, filosófica e teológica – poderia ser expressa na alteridade como questão central da antropologia. Ao incorporar esses outros olhares, no entanto, ele rompe com uma maneira dominante de fazer antropologia que se consolidou ao longo do século XX e que hoje vem sendo questionada por muitos lados.

Ao situar a alteridade na experiência corporal do sujeito, ele desloca a questão do âmbito das práticas sociais – tão caro às etnografias modernas, que se fundam sobre a produção da diferença por meio da descrição do outro – para o da condição humana. Na perspectiva do autor, trata-se de chamar a atenção para a dimensão do pré-objetivo – aquilo que escapa à linguagem e à objetificação, mas que está sempre aí, como “o resto do que é”. Assim, para ele, o ponto de partida da alteridade não estaria no âmbito das relações interpessoais, mas na intimidade do sujeito, que se percebe como um (in)divíduo cindido. Perscrutar essa dimensão íntima da constituição do sujeito aparece como uma tarefa nova e um desafio para a antropologia. Ao adentrar-se no espaço da experiência instituinte do humano,

no entanto, Csordas impõe-se uma ruptura metodológica em relação aos procedimentos convencionais de investigação, assim como a redefinição do estatuto dos dados empíricos na produção antropológica. Estaríamos, então, diante de um outro paradigma antropológico? Um paradigma mais permeado das contribuições da filosofia, da literatura e da psicanálise do que esteve a antropologia moderna, centrada na produção de etnografias que descreviam os costumes e estilos de vida de grupos e coletivos humanos. Ou uma antropologia que se pensa como uma filosofia? Numa conversa pessoal que tive com Thomas Csordas sobre como definir a antropologia que ele vinha praticando, ele afirmou que entendia a antropologia como “uma filosofia com dados”.

Talvez seja essa embocadura filosófica da sua reflexão que torna esse texto ao mesmo tempo estranho a um modelo consagrado de fazer antropologia, marcado pela descrição etnográfica, e a um olhar das ciências sociais sobre a religião que tem privilegiado a sua dimensão de prática social. Ao propor uma antropologia da “condição humana”, ele situa a experiência do outro na intimidade da consciência humana e desloca a tensão que se instaura na cultura entre eu e tu, ou nós e os outros, para a experiência fundante que emerge primordialmente no íntimo do sujeito humano. É na percepção de um mal-estar difuso, que aflora na consciência como uma tensão permanente entre o ser e o devir, entre aquilo que somos e o que nos escapa todo o tempo, que Csordas situa a alteridade. Esse mal-estar teria emergido com o surgimento da linguagem e da religião. Mas, enquanto a linguagem mantém a cisão entre o vivido e o significado, a religião, como uma estupenda máquina imaginativa, realizaria a união entre os aspectos discursivos e não discursivos da experiência humana. Assim, a alteridade, experimentada na intimidade de si como o pré-verbal, seria expressa e reificada pela religião como o sagrado, o santo, o absolutamente outro.

Na perspectiva de Csordas, a religião e a linguagem teriam emergido como um par coevo e inseparável no início do processo evolutivo que deu origem aos seres humanos. A singularidade humana repousaria, portanto, sobre uma experiência de alteridade que transcende as relações intersubjetivas

entre os humanos e entre estes e o mundo. Por outro lado, ele chama a atenção para os limites de qualquer projeto de reificação da alteridade, quer por meio da linguagem, enquanto produtora de sentidos, quer da religião, enquanto produtora de deuses. Nesse sentido, poderíamos entender, nos termos de Csordas, que a condição humana se funda na “aporia existencial da própria alteridade”, que se situa para além da linguagem e da religião. Ou seja, a alteridade “em si e para si” (“in and for itself”) seria anterior à linguagem e à religião.

Na busca de estabelecer um diálogo com Csordas, destaco três aspectos que, ao meu ver, tensionam o argumento central do texto que estamos debatendo. O primeiro diz respeito à concepção de religião que abarca a sua reflexão filosófica. O segundo refere-se ao lugar da produção da alteridade íntima, que parece situar-se fora da cultura. O terceiro remete ao uso dos dados empíricos em seu esquema teórico, o qual parece anteceder a observação e a experiência vivida. De uma forma bastante rápida, passo a comentar cada um desses aspectos com o intuito de avançar no desenvolvimento do argumento de Csordas no horizonte do paradigma da corporeidade, que tem pautado a sua contribuição à antropologia e aos estudos da religião.

Desde seus primórdios, as ciências sociais têm procurado distanciar-se de uma concepção essencialista e romântica que pergunta pela origem da religião. Ainda que o faça de uma forma bastante corajosa e sofisticada, a crítica de Csordas à visão teológica e transcendente dos fenomenólogos da religião e seu diálogo com a literatura e a mística acabam por incorporar aspectos dessas perspectivas, deixando na sombra um elemento que é central ao conceito sociológico de religião: o de prática social. O desenvolvimento de seu argumento deixa transparecer uma certa anterioridade da experiência íntima de si em relação à prática social. Teríamos aqui um retorno a uma visão anterior a Durkheim, a qual buscava um fundamento para o social fora das relações sociais ou da cultura? A pergunta sobre a origem da religião, para além da cultura, talvez não faça sentido numa perspectiva antropológica. Mesmo porque, como o próprio Csordas tem insistido em outros escritos seus, o pré-objetivo não é pré-cultural (Csordas, 2002). A

afirmação de um *locus* universal para a religião pode ser pensada a partir da teologia, da filosofia, da poesia e da literatura, mas dificilmente se justifica no horizonte das ciências sociais.

A minha questão, portanto, é: seria a alteridade íntima uma experiência universal aquém da cultura? Se defendemos a alteridade como uma experiência fora da cultura, eliminamos a possibilidade de existirem sociedades cujo princípio fundante da imaginação social não seja a alteridade. E, como sabemos, no amplo espectro imaginativo das culturas humanas, a possibilidade de os humanos pensarem e habitarem o mundo a partir da continuidade e não da ruptura está dada como um fato empírico, descrito em diversas etnografias. Ou seja, na ideia de um princípio de alteridade objetiva, para além da cultura, pode estar disfarçada, mais uma vez, a afirmação da cultura ocidental como o *locus* do pensamento universal e das demais culturas como o *locus* do particular. Nesse sentido, parece-me mais defensável restringir o princípio da alteridade íntima à experiência cultural e histórica fundante da sociedade ocidental moderna.

Ao retirar a alteridade do campo das relações sociais e da práxis e situá-la no da intimidade do sujeito, Csordas acaba por tomá-la como um *opus operatum* com implicações atemporais que silencia a intersubjetividade e impossibilita o exercício antropológico. O modelo dicotômico da alteridade, que produz o mal-estar difuso de desencaixe entre a experiência de viver e de estar no mundo, é ele mesmo produto da cultura e não seu fundamento. É esse ponto de partida, que toma a alteridade como o cerne fenomenológico da religião e como parte da estrutura elementar da existência, que torna estranha ao leitor a inserção que Csordas faz, no final de seu texto, de dados empíricos da conjuntura política global do terrorismo, identificado na figura de Osama bin Laden. Ao meu ver, a perspectiva filosófica que conduz sua reflexão ao longo do texto acaba atribuindo uma função ilustrativa aos dados empíricos e aos eventos políticos evocados. A relação entre a teoria e o vivido se inverte, de modo que já não nos encontramos mais no campo da antropologia.

REFERÊNCIAS

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CSORDAS, Thomas J. *Body/meaning/healing*. 1. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2002. (Contemporary Anthropology of Religion).

Recebido em: 18/04/2016

Aprovado em: 27/04/2016

RESPOSTA

Thomas J. Csordas

É sempre gratificante ter o nosso trabalho reconsiderado, e agradeço aos colegas, tradutores e comentadores pela oportunidade de abordar novamente a questão da corporeidade e da alteridade com relação à religião. Começarei com Rodolfo Puglisi, cujos comentários foram os mais extensos, e que levanta três questões de fundo importantes sobre corporeidade que devem ser consideradas antes de compreendermos a alteridade incorporada e como ela contribui para a constituição da religião como fenômeno humano. Em primeiro lugar, como reconciliar o fato de nossos corpos serem, por um lado, os mesmos como corpos humanos e, por outro, infinitamente variáveis entre os indivíduos, situações e sociedades? Em segundo lugar, como entendemos nossos corpos como separados e não obstante interconectados, individuais e coletivos, caracterizados tanto por corporalidade quanto por intercorporalidade? Em terceiro, como a corporeidade humana pode ser compreendida em relação com os seres corpóreos de outras criaturas? Puglisi é generoso ao colocar o argumento de *Asymptote* em diálogo com outros trabalhos de minha autoria que permitem entender uma oscilação de perspectivas entre aspectos mais individualistas e coletivos, ou corporais e intercorporais, de um argumento sobre incorporação que venho desenvolvendo em diferentes etapas ao longo das últimas duas décadas. Isso inclui trabalhos anteriores a *Modos Somáticos de Atenção* (1993) e posteriores a *Intersubjetividade e Intercorporalidade* (2008), ambos os quais ele cita (cf. Csordas, 1990, 2011). Contra a afirmação de Puglisi de que “a dimensão coletiva da alteridade evanesce em *Asymptote*”, e definitivamente contra os críticos a que ele se refere, que alegam que meu argumento se caracteriza por certo reducionismo individualista e por uma inclinação para a interioridade, eu ofereço a retificação de que, ao longo da trajetória do meu projeto como um todo, tenho oscilado de modo apropriado entre o momento analítico

de reconhecer que cada um de nós é um corpo e o momento analítico de reconhecer a natureza coletiva e intercorporal da corporeidade.

É problemático falar do “outro” ou de “um outro sagrado”, assim como o é falar sobre “o corpo” em termos abstratos e objetificados, e em *Asymptote* busquei evitar o endosso do “outro” em favor do exame da “alteridade” como um elemento de corporeidade para nós e para os outros. A noção de alteridade, penso eu, não objetifica “o outro”, nem elimina a presença de “outros”, mas é a condição de possibilidade para o eu e o outro, subjetividade e intersubjetividade, e, como eu argumento, quando culturalmente elaborada tendo como fim ela mesma, constitui o núcleo fenomenológico da religião.

Isso também é central para nossa relação com seres humanos e não humanos no ambiente, que Puglisi também menciona em conexão com a intrigante síntese da antropologia ecológica de Tim Ingold e do meu paradigma da incorporação feita por Carvalho e Steil. Sobre este ponto, concordo com Merleau-Ponty (2003) que a relação entre vida humana e animalidade deve ser definida não por uma fronteira, mas como um *Ineinander*, um termo que ele tira de Husserl e define como “a inerência do *self* no mundo e do mundo no *self*, do *self* no outro e do outro no *self*” (2003, p. 306). É esse *Ineinander* que está em questão quando ele descreve a “carne do mundo” como contínua com a nossa carne, nossa sensibilidade ou *Empfindbarkeit*, nosso ser incorporado. Com efeito, essa noção é crucial para o passo seguinte da minha teorização sobre corporeidade na direção de um engajamento direto da animalidade e da materialidade como campos metodológicos. É sempre possível colapsar dualidades, assim como gerá-las. Tampouco deve uma cosmologia holística ser reduzida a um tipo de “mente coletiva” no nível da experiência concreta. Com William Blake, devemos lembrar que contrários são positivos e que uma negação não é o mesmo que uma oposição – um *insight* encontrado também na obra de Lévi-Strauss sobre as mitologias de sociedades com cosmologias holistas. Isso vai, acredito, ao encontro da tentativa de Puglisi de achar um meio-termo entre dualismo e monismo ao pensar sobre incorporação.

Na segunda parte do seu comentário, Puglisi tomou o fio psicanalítico de *Asymptote* introduzido pela noção freudiana do “estranho” e o estágio do espelho de Lacan. É gratificante ver esse tema ser desenvolvido, uma vez que minhas próprias limitações com relação ao pensamento psicanalítico me impediram de elaborar mais essa intuição – ainda que eu tenha tentado examinar a complementaridade entre a psicanálise e a fenomenologia em um outro trabalho (Csordas, 2012). A observação de Puglisi de que, para a psicanálise, a alteridade também é fundamental para a constituição do sujeito e da religião é crítica aqui, embora, no caso da religião, isso tenha a ver em larga medida com a relação edipiana com o pai – fazendo da psicanálise mais devedora da religião abraâmica do que seria confortável ao interesse dos antropólogos por religiões bem além das tradições abraâmicas. Ainda mais interessante é a sua discussão sobre o inconsciente, que sugere que a minha hesitação em apelar para essa categoria em *Asymptote* (novamente, baseada no meu conhecimento limitado da psicanálise) deve ser repensada através de investigações mais aprofundadas de conceitos lacanianos como o sujeito barrado, Outro/outro e extimidade, para pensar como a alteridade habita o núcleo mais interior do sujeito.

Roberta Bivar C. Campos chama atenção para os pontos do argumento de *Asymptote* que sugerem que incompletude, fronteiras ambíguas e indeterminação são elementos constitutivos da religião. Em especial, ela enfatiza o elemento do estranhamento, elaborando uma nuance dessa noção em contraposição tanto à sua rejeição por Durkheim quanto à sua construção como deslumbramento cosmológico por Otto e van der Leeuw. Embora ela não trace esse paralelo, o tipo de estranhamento em questão é aquele que Irigaray identifica como a emoção humana mais elementar, de modo que ela vê implicações no meu argumento de que “a capacidade de produzir religião é o que nos torna humanos” e de que há “uma natureza trágica na constituição do ser humano.” Ela observa a importância tanto da teoria quanto da etnografia no meu argumento, notando que a objetificação da alteridade inclui participantes individuais mas não uma direção ou ponto de chegada preestabelecidos, sendo definida pela indeterminação e

multiplicidade à medida que vai sendo culturalmente elaborada. Com respeito à sua discussão sobre Durkheim, embora eu concorra para as acusações de reducionismo sociológico no seu tratamento da religião, não concordo que meu argumento reduza a religião a uma função corporal e que, ao invés de uma mistificação do corpo, a religião emergja imaginativamente a partir da experiência corporal, embora seus traços imaginativos e poéticos sejam frequentemente sacrificados em prol da reificação e da objetificação. Com relação à questão da religião e da natureza humana, refiro-me novamente ao *Ineinander*, que modifica qualquer distinção absoluta entre humanos e outros animais, porém reconhecendo que, embora tanto pássaros quanto humanos produzam canções, ainda que alguns de nós sejam desafinados e pouco musicais, os pássaros não possuem música como os humanos. É importante também não reduzir a imaginação religiosa à prática religiosa, de modo que ela só possa ser descrita na medida em que seja elaborada como uma habilidade. Finalmente, diante dessas preocupações, é surpreendente que Campos veja um potencial libertador na possibilidade de que essa contribuição para a teoria da religião nos liberte “dos grilhões da perversidade e da radicalidade da diferença.”

A noção de perversidade volta a aparecer no comentário de José Carlos dos Anjos, quando ele invoca as noções de outrocídio e altrucídio de Deleuze, que são centrais à discussão deleuziana sobre a perversidade sadiana. São descrições de como a alteridade e a intimidade, para não falar da alteridade íntima, podem ser interrompidas. Despertam interesse na medida em que rituais de perversidade possam ser comparados a rituais religiosos. Se o entendo corretamente, sua queixa de que “perde-se Jesus” em minha análise da performance imaginativa carismática é um tipo de nostalgia teológica, ao passo que minha intenção vai mais no sentido da discussão acima sobre a relação entre fenomenologia e psicanálise, e especialmente uma compreensão de Jesus e Maria em termos de relações internas entre objetos. Com relação ao eu e ao outro, não é correto dizer que sejam divisores historicamente constituídos nem estruturas elementares da existência; eu os colocaria, ao contrário, como condições de possibilidade recíprocas. Aprecio a dúvida de dos Anjos sobre se interrogar a primordialidade da religião não colocaria

uma série de problemas ao invés de um único problema com muitas soluções. Mas eu responderia perguntando sobre qual a relação entre os problemas nessa série, e por que ele a reconhece como uma série. Peço desculpas por não compreender seu ponto sobre *Robinson Crusoe* via Deleuze e Tournier, dizendo apenas que prefiro considerar *Robinson Crusoe* junto com *O Senhor das Moscas* no que tange a cabritos mortos e cabeças de porcos em ilhas desertas. Finalmente, acolho a invocação da religião afro-brasileira feita por José Carlos dos Anjos, na medida em que o candomblé também influenciou meu próprio pensamento sobre a corporeidade (Csordas, 1987). Certamente, citando dos Anjos, o fato de que “o orixá emana do corpo, assume o seu corpo” conta como um exemplo concreto da alteridade íntima. E, certamente, a presença do egum como pessoa morta e do orixá como deidade não expressa exatamente a mesma estrutura de alteridade. Enfim – e, de novo, se o entendo corretamente – não creio que a noção de alteridade incorporada e a de *écart*, que ela implica, possam ser superpostas à lógica cartesiana que distingue substância material de substância pensante.

Carlos Alberto Steil reflete sobre a natureza da antropologia como profissão – podemos invocar Weber e pensá-la como uma vocação – e sua capacidade de “discorrer sobre questões fundantes da condição humana e do sentido do mundo”: no presente caso, a natureza da religião. Ao fazê-lo, ele levanta a questão sobre se a antropologia poderia se engajar em discursos interdisciplinares acerca desses problemas, inclusive com a filosofia, a literatura e a psicanálise, e ainda assim continuar sendo antropologia. Steil caracteriza corretamente a abordagem de *Asymptote* como uma mudança de um ponto de partida nas práticas sociais para um ponto de partida na condição humana. Porém, no mesmo parágrafo, recoloca a questão nos termos de uma distinção entre relações interpessoais e a intimidade do sujeito, sem reconhecer a natureza inerentemente interpessoal do sujeito como ser intercorporal. Ele sugere que meu trabalho minimiza o papel dos dados empíricos, embora cite meu aforismo de que a antropologia é um tipo de “filosofia com dados”, em que os dados são precisamente aqueles da etnografia. Assim como Puglisi coloca meu argumento no contexto de trabalhos anteriores em que *Asymptote* se baseia e Campos observa os elementos

etnográficos em *Asymptote*, eu só posso me referir aqui a uma trajetória em que minha etnografia sobre a cura carismática levou à formulação da teoria da corporeidade (Csordas, 1990), que utilizo em *Asymptote* para fazer uma contribuição para a teoria da religião. Nesse sentido, meu argumento não é um retorno a uma visão pré-durkheimiana que busca “um fundamento para o social fora das relações sociais ou da cultura”, mas um antídoto à explicação sociologicamente reducionista de Durkheim para a religião – um esforço para compreender a religião como uma função emergente da imaginação humana enraizada na experiência corporal, ao invés de um epifenômeno durkheimiano do social. Quanto ao questionamento de Steil sobre se a alteridade íntima seria uma “experiência fora da cultura”, meu esclarecimento é que não se trata de uma experiência, mas de uma estrutura existencial que não pode se tornar uma “experiência” a menos que seja atualizada dentro de uma cultura. Não estou pronto para concordar com o argumento implícito de Steil de que uma ênfase ou na continuidade ou na ruptura num nível cosmológico equivale diretamente a uma distinção presumida entre continuidade e ruptura no nível das relações sociais concretas, ou de que continuidade cosmológica implicaria um tipo de “mente coletiva” no mundo social. Se o *écart* da alteridade implica ruptura, se ruptura é o único modo de entender esse *écart*, e se ruptura é uma característica singular daquilo que Steil chama cultura ocidental, então ele pode estar certo – mas, nesse caso, como ele descreveria o estado que antecede essa ruptura? Finalmente, devo discordar da sua conclusão: não creio que nada seja capaz de impossibilitar a prática da antropologia ou retirar dela a teoria antropológica, nem penso que interrogar as bases da intersubjetividade a silencie. Além disso, quanto à ênfase de Steil em dados empíricos, devo discordar da implicação de que minha reflexão antropológica sobre os ataques de 11 de setembro só seria legítima caso eu tivesse entrevistado Osama bin Laden e conduzido uma etnografia junto à Al-Qaeda.

Traduzido por Leticia Cesarino

REFERÊNCIAS

CSORDAS, Thomas J. Health and the Holy in African and Afro-American Spirit Possession. *Social Science & Medicine*, v. 24, issue 1, p. 1-11, 1987.

_____. Embodiment as a Paradigm for Anthropology: 1988 Stirling Award Essay. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, Mar. 1990.

_____. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness. In: MASCIA-LEES, Frances E. (Ed.). *Companion to the Anthropology of the Body/Embodiment*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011. p. 137-156.

_____. Psychoanalysis and Phenomenology. In: WILLEN, Sarah; SEEMAN, Don (Ed.). *Ethos*, v. 40, issue 1, p. 54-74, Mar. 2012. Special theme issue on Horizons of Experience: Reinvigorating Dialogue between Phenomenological and Psychoanalytic Anthropologies.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Compiled by Dominique Séglaard, translated by Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003.

ASYMPTOTE OF THE INEFFABLE: SOME REMARKS¹

Roberta Bivar C. Campos²

In *Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion*, article published just over a decade ago on *Current Anthropology* (Volume 45, Number 2, April 2004) and reviewed by anthropologists from different departments and different theoretical leanings, Thomas Csordas led us to revisit in depth an issue we thought we had already overcome or at least exhausted: what is religion? What is its origin? What is its specificity in relation to other phenomena, such as art, politics etc.? Is the concept still useful? Csordas warns us that the answers he seeks in this article must go beyond previous conceptual criticisms, such as those by Durkheim and Geertz. Thus, Csordas makes us recede to the first concepts in an enterprise that, despite being highly critical, does not demolish the concept of religion, which contemporary criticisms do. However, unlike these criticisms, he invited us to refine it once again, (re)defining it considering the specific elements of the religious phenomenon, so as to re-enable it as universal in the end. He does all this within the theoretical proposal of a phenomenological anthropology of perception that he developed, without limiting the assumption of universality of the religious experience in a substance, in an essence; but otherwise, he turns incompleteness, the inability to establish boundaries between inside and outside, and indeterminacy into the elements that constitute religion. With that, we realize that we are facing an analytical gain that allows us to overcome analyses that reassert the distance and the radicalism of the difference, which encloses us in a political and symbolic

¹ *Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion* was read and debated during OCRE-PPGA at UFPE, with special participation of Eduardo Henrique Gusmão and Cleonardo Maurício Jr.

² Professor at the Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/DAM/UFPE). Contact: robertabivar@gmail.com

economy that generates hatred and fear. Csordas allows us to understand that the outside and the inside are part of a relational dynamic that produces several modes of existence. These boundaries are mobile and are not explained by opposition, but by an economy of ambivalence, of partial differences, where what is intimate and not necessarily distant may be the strange. It is important for us to understand this dynamic in Csordas, given that we are living in extreme times, when we react to different ways of living, building real trenches of horror, intolerance, and hatred, where there only is room for that which is a mirror. Therefore, Csordas' proposal frees us from the shackles of the perversity of the radicalism of the difference.

The fundamental and starting question of Csordas' reflection that allows this analytical advance is the understanding of the "alterity"/"otherness" as the creative sphere of religion, that is, the existential dimension that shapes and defines it, the original alterity, as he himself names it. Thus, the concept of religion, for Csordas, is still relevant and necessary, supported by that which he invites us to seek: a kind of "prototype", a certain phenomenon or experience that is able to take us to the origin of religion or to make us reach its existential core (phenomenological kernel). It is important to note that this existential core is sensorial and embodied. The sensory experience of wonder, of surprise, stands out in it. Conversing with phenomenologists, sometimes disagreeing with them, Csordas rescues what was vehemently rejected by Durkheim as the key to understand religion: wonder. Through Freud and Bataille, he circumvents the criticism about the phenomenologists who would have wrongly imprisoned wonder in the radicalism of the difference, bringing it closer to intimacy. He confronts Otto, van der Leeuw, and James with Freud and Bataille by drawing attention to the originating link that the "frightening"/*unheimlich* shares with what is intimate. Thus, the mysterious, the uncanny, is no longer necessarily frightening and distant, opening up to the intimate, as he himself says: "[...] my emphasis is not on the uncanny as frightening, but on the uncanny as close to us, as intimately other". To argue the originating link that the dimension of the "frightening"/*unheimlich* has with the intimate/*heimlich*, he says that "[...] what is familiar becomes private,

what is private becomes hidden, and what is hidden becomes spooky”. This argument is essential, since it is through it that a bridge between the personal, subjective experience and the problems of our time can be theoretically built.

It is also in this dialogue between Freud and Bataille on one side and Otto, van der Leeuw, and James on the other side that Csordas claims to find, in this existential moment, the kernel of religion, the point of constitution of the human. In other words, the ability to produce religion is what makes us human; thus, in Csordas, religion becomes the great divider between humans and non-humans. That is to say, we become humans from an intimate, embodied experienced: “[...] instead of the wholly other projected onto cosmic majesty, I want to turn our attention to the intimately other”. Csordas does not substantiate his ideas only with theoreticians, but illustrates his theses with ethnographic examples (ethnography among Charismatic Catholics and the Navajo). Another important point is the sense that Csordas gives to the use of the term “alterity”. Even though it is a ubiquitous relationship in society life, it is developed in and for itself in a religious context. This would be the difference of its manifestations in politics (oppression) or in aesthetics (beauty). What is at issue is that alterity is not the object of religion, the object of religion is the objectification of alterity. It is even possible to say that when the difference is developed in itself and for itself we are in religious ground. Here lies one more opposition to Durkheim, who defined sacred as an object of religion. For Csordas, sacred is not a specificity of religion, neither is it the alterity. It is, however, as said before, its objectification. He tells us:

[...] the phenomenologists’ error was to make a distinction between the object and the subject of religion when the actual object of religion is objectification itself, the rending apart of subject and object that makes us human and in the same movement bestows on us—or burdens us with—the inevitability of religion. The ‘object’ of religion is not the other; it is the existential aporia of alterity itself.

Csordas is poetically and deeply telling us that religion would be, therefore, the search for lost intimacy. If I understand it right, there is therefore

a tragic nature in the making of the human being. By becoming humans, we start living in the world of alterity, in the world in which continuity was broken or at least became strange for us.

The objectification of alterity, however, and most importantly for the theoretical and political implications, is a movement in which the individual is a participant and at the same time does not have a pre-set direction. There is no pre-defined arrival point, its nature is indeterminacy. Therefore, the image we have of the objectification of alterity is not of unity, but of multiplicity. As with the vertical asymptote, whose curve tends to infinity, we, human beings, would be the asymptote of the ineffable, which never reaches us, but which defines (deifies) the alterity that makes us human and that makes the ineffable inevitable. Csordas recognizes that the application of mathematical reasoning may be wrong: it is possible that the asymptote is the ineffable, and that we humans are the curve, which never reaches it. As he warns us early in the text: “[...] the problem of subjectivity is that we are never completely ourselves, and the problem of intersubjectivity is that we are never completely in accord with others”. What stands out is the impossibility of stabilizing the objectification of the alterity in an essence, which opens us for the multiplicity of images: images of fear, of intimacy, of oppression, of care, of horror, of love, of strength, of tenderness... of the feminine, of the masculine, of a child maybe... infinitely ineffable.

Undoubtedly, we are facing a difficult text; it is not a text for neophytes in social theory. Reading this text requires patience and attention, given its erudition and intellectual density. We need these skills to accept the invitation to seek the origins, an enterprise that is unsympathetic to the anthropological thinking per se, and also navigating through authors that follow different traditions. Without knowing for sure if I have exercised these abilities wisely, I bring up my remarks here:

1. Early in the text, Csordas says: “My point is about being-in-the-world, our human condition of existence not only as beings with experience but as beings in relation to others”. Considering that it is relational,

saying that it is fundamentally social would not be wrong. According to Durkheim the social is a homogeneous whole that is imposed to the individual from the outside to the inside. I ask: how would Csordas' conceptualization be free from the same criticisms directed at Durkheim, religion as the mystification of society? In addition, wouldn't Csordas just be swapping society for embodiment, and, after all, would it be possible to say that if for Durkheim religion is the society mystified, for Csordas religion would be the mystification of the body?

2. Establishing religion as universal, as constitutive of what is human, makes us understand religion as an attribute of human nature. Separating us, obviously, from other animals, dividing nature and culture once again. Wouldn't Csordas be restoring a dualism that he intends to dissolve? Besides, Csordas seems to encounter the same problem Simmel faced (see Pierucci, 2010)³. Simmel imagined religiosity as a constituent part of human nature, with religiosity as the ability to produce religion (the objectified dimension of religiosity, which would be the objectification of alterity for Csordas, in my point of view). However, neither Simmel nor Csordas, apparently, imagine or consider those individuals that are "deaf" to religion, as Weber defined himself, claiming not to have a musical ear for religion. Or even know and understand, using Weber once again, why would some have charisma and vocation and others would not, some more and some less. Wouldn't it be better to consider religion, the religious practice, as a developed skill, as for Ingold, learned and acquired in the tangles of environments, where between nature and culture the boundaries and dividers would not be very well perceived?

*Translated by Sarah Hoff
under the supervision and translation revision
of Professor Elizamari Becker (UFRGS).*

³ SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. v. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010. 148 p. Review by: PIERUCCI, A. F. *Revista de Estudos da Religião*, p. 103-107, dez. 2010.

COMMENT ON *ASYMPTOTE OF THE INEFFABLE*

*José Carlos Gomes dos Anjos*¹

What would happen to Csordas' thesis from the text *Asymptote of the Ineffable* if they were submitted to the Deleuzian experimentations with the concept of altrucide? I will raise the question in detail in order to explain how I understood Csordas and the effect Deleuze's reinterpretation of Michel Tournier's experimentations about a world without the Others had on me. In the second part of my commentary, I experiment my own "ethnographic moments" about the Afro-Brazilian religion, referring to the question of otherness/altrucide, and, finally, in the third part, I draw personal conclusions out of the confrontation.

Csordas' thesis is that the human being is always (and in a way) inherently religious. There is an elementary structure of religiousness and it is related to the otherness present in "us": the otherness is constituent of the relation between the I and the corporeality itself. Thus, the elementary structure of religiousness – the otherness of corporeality – is above all intimate and in a certain way inescapable, constituent of the structure of "being-in-the-world". From this residual ontological core, Csordas opens to the multiple historical forms that religion can assume. Csordas rules out any essentialism that could go beyond the fact that otherness to us is in the first place internal and embodied.

The concept of intimate alterity grounded on the concept of otherness defined as the relation of the Self with the body itself pretty much like the relation with another one is the key point in Csordas' argumentation. I would like to explain in further detail what is in stake here when Csordas recreates a Cartesian logic, even when he seems to be playing in the best style of the embodiment turn, which is so in vogue. I do not have here the space for

¹ Professor at the Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contact: jcdosanjos@yahoo.com.br

this kind of demonstration in a more precise way – I can only suggest that Csordas can be read as someone who convinces us that it is possible to be both Cartesian and materialist and that this is a little bit more interesting than the idealist original version.

Following Zaner – situating the self-presence and the presence to the other as if they were two different moments – is the way adopted by Csordas to limit the radicalism around the whole question. On the other hand, it would be possible to think that each and every self-presence is in itself and always the presentation of the other in the person itself, and not only a “revelation to other Selves internally perceived”. This would be a bit more radical, but it would not solve the question that both the Self and the Other are historically constituted partitions and not elementary structures of the existence.

It is evident that there is a slip point out of the Cartesianism in this corporeal turn from one Self that is always another embodied to itself. However, this line of discussion does not seem to be central in Csordas’ text. *Asymptote of the Ineffable* insists on defining the Self and “its” corporeality like two entities, when it suggests, for instance, that the “spontaneous *lift* of customary bodily performances defines our bodies as simultaneously belonging to us and estranged from us” (Csordas, 2004, p. 169-170).

The relationship conceived as of “belonging” (of the body to the subject) impoverishes the possibility of a more radical relationship in which flows of corporeality are always multiplicities of the Self that many times extend to and dissolve in the flesh of the world in such a way that it is not possible to distinguish pertinently the religious body and the rest. However, this would be only another possibility to think the relationship between the Selves and the world. Obviously, these issues are variants which would only be of any ethnographic interest provided they could be experienced by some people and poorly translated by some anthropologist who is inclined to get moved by the basic problems of others.

The argument here is that the searching for an original core for religion, an ingenious formula to settle the major issues in controllable ethnographic contexts, is harmless. *Asymptote of the Ineffable* seeks a primordial core of

historically variable responses instead of opening up to the possibility that this broad variance does not support any primordial core. There may be variation without any principle of variation when “it only happens” infinitely. But perhaps this line of flight is not interesting to maintain the Other structure, which is imposed as the Western thinking over other people studied, ineffable Others for a phallogocentric Self.

The concrete result of the search for the primordial religious structure is a kind of reductionism in which “the vivid presence of Jesus [or Mary] in imaginal performance is a culturally specific way to complete the second foundational moment, providing an ideal Other to correspond to the [moment of] self-presence”. We need to admit that this return to the origins only impoverishes what is the case: the charismatics are affirming the vivid presence of Jesus and Mary and not of an ideal Other that “corresponds” to the self-presence”. The additional part of the statement does not add to the first “vivid presence of Jesus”. The paradox here is that the ideal Other is invoked to suppress (again) the life of Jesus. In arithmetical terms, instead of two or three lives, we now have only one, the religious subject reduced to its own body as an ineffable self-presence. Jesus is lost and, depending on the angle view, the self or the body becomes ineffable.

The problem about the search for the experiential primordality is the risk of retaining the investigation from the power of thought in the judgement. After all, why should the origin of religion, the sacred, the holy be, alternatively, in the “intimate alterity of power as a bodily secretion” or in the “wholly other of abstract majesty”? For the African-Brazilian religiosity sometimes a bodily secretion is what there is on offer as power for thought; but it would not be the same problem when, for the same religious subject, other interesting, cosmic, tiny things happen to be the ones which matter; and sometimes it may be that, to the charismatic, it is really about majesties who are not necessarily abstract. In the end, what is the use of this search for a religious primordality if each and every configuration can show me a series of problems and not a single problem with many solutions?

I think that asking about the “fundamental structure of the existence” would be of little use to understand some form of religiosity. Perhaps it is important to think about “the fundamental structure of the existence”. However, the problem here is, as it is with every variant of Cartesianism, that all the answers are within the question itself.

In addition, here we could invite Deleuze (1974, p. 311-330) to summon up another conditions of happiness to the religion. What if the fundamental structure of the existence did not have either the Other (intimate or not?) neither the Self? Based on Tournier’s work, Deleuze rebuilds a modeling thought: if Robinson Crusoe ended up in the desert island he would not re-create the ideal conditions originated from the capitalism; we would be in a slow-drop process on the surface of a world without others that would dissolve both the self and the alterity. On the surface of the island:

The goat will die: “The great goat is dead.” Then Friday announces his mysterious project: the dead goat will fly and sing – it will be a flying and musical goat. [...] Friday makes use of the head and the gut and fashions from them an instrument; he places it in a dead tree in order to produce an instantaneous symphony whose sole performer must be the wind. This is how the din of the earth is in turn transported to the heavens and becomes an organized, celestial sound – panonority – a “music that was truly of the elements”. (Deleuze, 1974, p. 311).

If these Deleuze’s pages on Tournier evoke some form of the elemental nature, this has nothing of an intimacy. The elemental is cosmic. The Self, the Other and its intimacies are part of the same additional structure, the “Others” structure. And it is this structure that the desert island destroys. There is life beyond the “Others” structure and perhaps lives in greater power. But what if living religiously means, sometimes, living without others? And what if some religions are on the verge of trying multiple possibilities of inhabiting worlds without others? What would happen to the alterity notion of corporeality?

In such cases, more than Deleuze, I would follow African-Brazilian religious. What is at stake here is not replacing Csordas for Deleuze, which would be a substantial gain, but opening ethnographic possibilities from the trail to an elementary question. In an African-Brazilian gathering in Rio Grande do Sul I could not say that a deity from that religion in the world is an ideal Other corresponding to the moment of self-presence; what is not on the scene in the phenomena that we have sociologically labeled as trance is a Self that relates with an Other. An orisha, a divine power of the African-Brazilian religion, is a bodily power and its manifestation through the spirit possession (or incorporation) is mostly the power of a double without the Other inside. The incorporation is an event that erects a double in a world without others. The orisha emanates from the body, it takes control of your body (dos Anjos, 2006).

Of course, this is just the beginning of a debate. Anyway, it seems more fruitful to me starting from the idea that there is a multitude of highly sophisticated frames of problems than trying to derive it from a primordially, at least when it comes to the Afro-Brazilian religion. To account for the quirks, I would say that there might be some thought devices, in the Afro-Brazilian religion, which can be fruitfully related to problems of, let's say, "otherness". But these problematizations would be added as one point only in a scatter of equally important issues. Yes, otherness would be a relevant problem when an egum, the spirit of a dead man, "only" possesses the person and partially "occupies" his/her body. The religious Afro-Brazilian person would still be aware with an active power in his/her body that is an Other. The whole issue here is the huge differences between an egum and an orisha. If another structure is at stake in a manifestation of an egum, it may have already ceased to be an evocable problem with some relevance as it is the manifestation of an orisha.

As a Cape-Verdean sociologist, Csordas' final theses about the twin towers interest me as a metaphor. They draw my attention to the need of also annihilating on me the effects of the twin towers derived from the idealistic Cartesianism that lingers and from the new embodied Cartesianism

that insists. But I'm not sure whether the otherness structure governing my labor activity as a Eurocentric sociologist has not been kept intact by the simple fact of continuing to discuss about primordialities/elementarities.

Translated by Isaias da C. Rodrigues, Laura C. Schereschewsky, Maiara P. da Costa and Rafael A. S. dos Santos under the supervision and translation revision of Professor Elizamari Becker (UFRGS).

REFERENCES

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

INTIMATE ALTERITY/IES: DEFINITELY UNATTAINABLE?
ASYMPTOTIC APPROACHES TO THOMAS CSORDAS'
ASYMPTOTE OF THE INEFFABLE

Rodolfo Puglisi¹

INTRODUCTION

To us anthropologists, sensitive to cultural diversity and skeptical of any statement with universal pretensions, the work of Thomas Csordas (2004) on embodied alterity as the phenomenological kernel of religion is certainly provocative. This is especially true when we tackle a topic such as alterity, which occupies a crucial place in the construction and questioning of the anthropological discipline (Boivin et al., 1995; Krotz, 1994) since it has often produced, as an analytical category, fictitious cultural distances (Thomas, 1991), and it has also highlighted the power relations that it implies and conveys (Segato, 1998). Furthermore, when it comes to the studies linked to corporeality, although this is an area that has opened lines of innovative and fruitful research, we have to be careful with “the universalizing approach adopted by the new studies on the body, where [...] the human body appears to be (potentially) the same everywhere” (Vilaça, 2005, p. 448).

The epistemological surveillance of anthropology in relation to these matters should never expire. However, this does not exclude the possibility of positively considering the work of Csordas, which presents itself as a stimulus to the opening towards new reflective horizons within the discipline, as well as in the promotion of interdisciplinary dialogue.

¹ CONICET researcher at the Institute of Anthropological Sciences (University of Buenos Aires, Argentina). Contact: rodolfopuglisi@gmail.com

This way, there are two issues from the text *Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion* (*Asymptote*, hereinafter) which I shall address here. First, to deepen the understanding of our constitutive alterity, I find it relevant to discuss its collective dimension and for what I shall recover the author's previous and subsequent works as well as other authors who, when referencing Csordas, also contribute to that purpose. Secondly, I intend to conduct further investigation into some possible connections with concepts of Lacanian psychoanalysis, which Csordas himself mentions, as a way of developing, in a specific direction, the intimate alterity that inhabits us.

When tackling these two issues consecutively, our intention was not to reproduce classic dualisms (individual/collective, outer/inside, etc.); it was the most didactic way to address the various dimensions of our constitutive alterity. However, this does not prevent the text from acquiring a heterogeneous quality between one section and the next. Nevertheless, the illusion of homogeneity is precisely one of the fictions debunked by Csordas when he demonstrates how, in the kernel of sameness, alterity nests.

MULTIPLE ALTERITY/IES

In this study, Csordas shows how the “sacred Other”, external and separated from the individual studied by classic religion phenomenologists, is a result of reflective consciousness operations that separate subject and object, that is, which produce these elements in themselves from the segmentation and dissection of existential connections produced between body and world. Conversely, referencing the phenomenology of Merleau-Ponty (1985), Csordas proposes that one lies on the experience of being-in-the-world, where the subject-object distinction has not yet been established and we can see the other from an entirely new perspective, no longer “out there”, but as a constitutive part of *embodiment*. Therefore, we witness a movement that goes from an external majestic other to an internal intimate other.

In this section, I would like to examine the collective dimension of alterity and, for that, I will establish a brief dialogue between embodied alterity as conceived in *Asymptote*, 2004, and the works *Somatic Modes of Attention* (Csordas, 1993) and *Intercorporeality and Intersubjectivity* (Csordas, 2008). Although in the introduction of the Brazilian Portuguese translation of *Asymptote* Csordas recognizes the insertion of these productions in a “direct line”, it is worth emphasizing that there were no explicit references in one to the others – which is why it seems to us that this exercise is justifiable as well as necessary.

Csordas (1993, p. 138) has defined somatic attention modes as “culturally elaborated ways of attending to and with one’s body in surroundings that include the embodied presence of others”. It is worth noting that, in this definition, the embodied presence of others is not limited to the field of our perceptive horizon; in fact, the others are one of the conditions of possibility for our perceptual pre-reflective experience of the world, which clearly may present, in turn, the others as targets of perception. We may argue that if Merleau-Ponty (1985) refutes the idea of an ego that meditates “on” the world in favor of a body that “dwells in” it antepredicatively, Csordas collectivizes and culturalizes this assertion referring to interactive bodies that in a cultural milieu perceive pre-reflectively, but not pre-culturally, in a joint manner. In this sense, we could say that the idea of the embodied otherness developed in *Asymptote* is looming here, where one realizes how alterity is part of the very kernel of *embodiment*.

However, if *Somatic Modes of Attention* always refers to an embodied presence of others, in my opinion, the truly plural and collective dimension of otherness fades away in *Asymptote*, a work that tends to refer to the “other” in singular terms, conferring a certain individualist aspect to it. On this there has clearly influenced the fact that, in order to develop the idea of an “intimate other”, Csordas takes as starting point Rudolf Otto and Gerardus van der Leeuw, religion phenomenology scholars influenced by a Western religious matrix, predisposed to categorizing in individual terms – noticeable, for example, in the references to “a” sacred and ostentatious

other. Inserted in these discussions, and interested mainly in turning this external and majestic other into an intimate and close one, I believe that he leaves aside the questioning, also necessary, of the singular definition of that other, partly losing the collective dimension of alterity, late and tangentially recovered when the processes of globalization are analyzed.

We can say that this is one of the consequences, among others, of the individualist reductionism and christocentrism that many authors, including the commentators of the original work (e.g. Marie-Claude Dupré apud Csordas, 2004, p. 178), warn about the text. In that regard, years after its publication, Birgit Meyer refers to this work denouncing that there is a “strong prejudice toward inwardness” (2008, p. 971) in it and, especially, “fails as it includes the social dimension” (p. 972).

Anticipating this possible criticism, Csordas (2004, p. 173) expresses, in his text, that “the alterity of self I have discussed is also the ground for intersubjectivity and, by extension, collectivity. It does not have to do with the personal religion that is an encounter with the personalized divinity, for the sense of alterity can be eminently impersonal”. However, beyond these exhortations, the “others” as a collective are fused in an “other”. Although it has been claimed that the other can be impersonal and the base of collectivity, it remains, however, defined in a unique way, diluting itself in the plural dimension of others and the multiplicity that inhabits us. In this sense, we consider that the movement proposed by Csordas from an external and majestic other towards an internal and intimate other could be deepened, abandoning the term “other”, so that we could refer to internal and intimate “others”, something that, on the other hand, *Somatic Modes of Attention* already insinuated.

Precisely, although neither explained nor developed for these purposes, I believe that the plural dimension of others appears again in *Intersubjectivity and Intercorporeality*. In this study, after understanding the intersubjectivity as intercorporeality, Csordas (2008, p. 117) defines the latter as “a mode of collective presence in the world” to finally point out that “To describe the intercorporeality as embodiment is to emphasize that the experience

of being embodied is never a private affair, but is always already mediated by our continual interactions with other human and nonhuman bodies” (Weiss, 1999, p. 5 apud Csordas, 2008, p. 119).

The reference to other “nonhuman bodies”, an expression taken by Csordas from a Gail Weiss’ work (the same work he references in *Asymptote* to characterize Merleau-Ponty’s *écart*), seems particularly important to me: it is precisely towards these questions that Otávio Velho’s comments are addressed; he, after inviting to conceptualize reality as a “continuous social process”, without establishing absolute divisions among different entities, bodies, etc²., concludes by wondering why “cling to the modern obsession for separating humans and nonhumans that is so foreign to the cosmologies of most peoples?” (Csordas, 2004, p. 181).

To this specific question, Csordas (2004, p. 183) will concisely answer that “I detect a tantalizing bit of Lévy-Bruhl in Velho’s [...] suspicion of the way the moderns separate humans and nonhumans. And where Lévy-Bruhl would stand on the notion of alterity as the phenomenological kernel of religion is certainly a point for further investigation”. One might think that the reference to other “nonhuman” bodies in his later work, although not explicit, is a further reflection on these issues, which were also referred to and enriched by other researchers. In this sense, Carvalho and Steil’s work (2008) on various ecological and religious practices (pilgrimages, ecotourism, etc.) – that articulate proposals of Ingold’s ecological anthropology (2000) with Csordas’ perception of *embodiment* – to identify the structural alterity perceived by Csordas as embodied in the landscape seem to me to be instances of conceptual integration that strengthen and contextualize the developments of the embodied alterity, especially when it comes to its collective dimension and relations with several types of entities and beings of the world (see also Viveiros de Castro, 2010). In the same direction, using the arguments of Merleau-Ponty and Csordas on the close body-world

² Something similar is exposed by Fiona Bowie in her comment (apud Csordas, 2004, p. 177).

relationship highlighted in the concept of “flesh”, Citro (2006) emphasizes the similarities between this phenomenological notion and the holistic conceptions of many human groups, where various beings, both human and nonhuman, are strongly interrelated (see also Tola, 2012). For a critical review of exclusively dualistic or monistic ways of thinking in relation to the body-world within the anthropology of the body we refer to Puglisi (2014).

INTIMATE ALTERITY: AN (IM)POSSIBLE DIALOGUE WITH PSYCHOANALYSIS

Csordas’ intention in this work is not to build a theoretical, closed and finished system, but to propose a research program capable of being deepened in the future and in multiple directions. In fact, we provided a rough draft of this idea in the previous paragraphs. In order to further understand the intimate alterity that inhabits us, among many existing possibilities³, in this paper I will develop his proposal in one direction.

Considering that Csordas himself applies them to make his arguments, we consider that we would not be forcing, at least, the possibility of establishing a dialogue, thus, in this section we will recover some concepts from Lacan’s psychoanalysis. When embarking on this venture, we are not proposing a psychoanalytic interpretation of cultural facts, nor suggesting that Csordas does it. As social scientists, we reject any type of reduction of social or collective phenomena to individual or subjective explanations. Therefore, our goal is diverse and intends to point the similarities as a way to

³ It would be interesting, for example, to discuss Csordas’s work and philosophical considerations such as the distinction that Merleau-Ponty stresses in his way of understanding the relationship between ego and *alter* in relation to Kant’s difference (1985, p. 11); Michel de Certeau’s ideas that mystical discourse “is presented in relation to [a] missed present, [a] speaking, hearing other” (2007, p. 61); the ontological structure being-to-other, analyzed by Sartre (2006), etc.

understand the intimate alterity in the phenomenological approach proposed by Csordas and psychoanalysis⁴. In other words, from the issues addressed in *Asymptote*, we defend the existence of two notions in Lacan's conceptual scheme that convey, in a different analytical level, something similar to what Csordas describes in the phenomenological level of the *embodiment* as an alterity that inhabits us. Next, we define those issues.

In *Asymptote*, Csordas recalls psychoanalysis mainly regarding two aspects: firstly, the author resumes Freud's developments on the *uncanny* as a way to mark the "intimate other" that dwells within us; and, secondly, he refers briefly, in a praying, to Lacan's mirror stage as a way to reassure the idea he had been developing concerning the impossibility of total correspondence with us. However, regarding this last topic, he does not refer to other concepts of the psychoanalytical theoretical scheme that allow the understanding of such matters in their whole integrity; in doing so, it would be possible to observe further parallelisms with its exposition.

In this sense, primarily, it is necessary to make a reference to the distinction established by Lacan in three registers: the Imaginary, the Symbolic, and the Real. In very concise terms, it could be stated that the Real is what cannot be put in the language, it is "the domain of what subsists outside symbolization" (Lacan, 1985a, p. 373). Essentially, the Imaginary is grounded on the thinking from images (which are not restricted to visual nature) and is associated with the surface appearances that are the observable phenomena, in which they play a fundamental role in the processes of identification with equals. Finally, the Symbolic is the psychic register based in the verbal language that plays a

⁴ Several scholars established dialogues between phenomenology and psychoanalysis, including the protagonists of both areas. Therefore, Freud showed some interest in Brentano's phenomenology as well as Freud's works were extensively recalled by Merleau-Ponty (1985) with whom, in turn, Lacan (1987) promoted a dialogue. For a general discussion between these currents of thought, we refer, among others, Ricoeur (1965) and Duportail (2011); for a specific discussion between Merleau-Ponty and Lacan, refer to Luteran (2011).

decisive role in the linguistic signifiers as relational elements that structure the subject.

Such conceptual distinction is applied in the mirror stage. The perception leaves traces that integrate a psychic space consisted of images that emanate from all senses and from the movements of the other, as well as from the body itself. When these images manage to signify within themselves, they configure an integrated image of the subject who starts to see him/herself as “one” different from the “other”. Psychoanalysis conceives the image of the body as an entry into the register of the imaginary, via the mirror stage, through which “the child manages to organize in a new way a difficult moment of corporeal disorganization” (Cosimi, 1998, p. 34). In other words, the image of the body comprises an Imaginary matrix that fictionalizes as wholeness a fragmented Real (Napolitano, 2009, p. 11).

Considering the elements aforesaid, as this is the first theoretical aspect of Lacanian psychoanalysis to be recovered, Lacan draws a distinction between “the little other” (*autre*) and “the big other” (*Autre*). The little other associates with these identifications established with the neighbors⁵; therefore, it is the other who is not really the other, considering that it is essentially unified with the I in a relationship always reflexive, interchangeable, “is simultaneously the counterpart and the speculative image. Such that the little other is entirely inscribed in the imaginary order” (Dylan, 2007, p. 143).

Conversely, “the big Other assigns radical alterity, the otherness that transcends the illusory otherness of the imaginary, since it could not be assimilated via identification. According to Lacan, this radical alterity is equivalent to both the language and the law, in a way that the big Other is inscribed in the symbolic order. Certainly, the big Other *is* symbolic” (Dylan,

⁵ It is worth mentioning that, from a different theoretical focus, Berger and Luckmann stressed that, during the so called primary socialization, throughout the norm internalization, there is a progressive abstraction that goes from the rules and attitudes of specific others to general rules and attitudes, conveying, consequently, the formation of individual’s consciousness of what, according to Mead (1928), is known as “generalized Other” (1968, p. 169).

2007, p. 143, emphasis in original). In this sense, “the other must be, first of all, considered the place in which speech is constituted” (p. 143). As Lacan states that the origin of the word is not in the I nor in the subject, but in the Other, he emphasizes that both word and language are beyond the control of the conscious “comes from another place, outside of consciousness: the unconscious is the discourse of the Other” (p. 143).

Back to *Asymptote* – and accounting that Csordas (2004, p. 164) constantly reiterates in the text that “alterity is an elementary constituent of subjectivity and intersubjectivity” – it may be important to point out that to psychoanalysis, alterity is equally structural in the constitution of the subject. In this context, the development on the “big Other” corresponds to another register from the understanding of intimate alterity proposed by Csordas⁶. Similarly, if on the one hand it is another parallelism in which we will not dwell, it is necessary to recall that both stances grant to alterity an essential role in the construction of religion. In fact, whereas Csordas defends that alterity constitutes the phenomenological kernel of religion, psychoanalysis places the origin of religion in the Oedipusian relation with the Other (language/Father)⁷.

⁶ In *Intersubjectivity and Intercorporeality*, while analyzing the relation between body and language, Csordas refers Horst Ruthrof’s work to ground that “Language is empty, it remains without meaning, if it is not associated with its Other, the nonverbal” (2008, p. 114). Csordas proposes: “understanding the nonverbal as ‘the Other of language’ instead of as ‘body language’” (2008, p. 114). It is necessary to clarify that this “Other Language” is completely different from *Autre* of the language of Lacan, because, in the first case, it refers to something outside from the language (where we could question about its relation with the Real register), meanwhile in the second case, it turns out that the big Other is, precisely, the language.

⁷ In this point, just as a conjecture, there could be a questioning for the religious background nested in the form of understanding the “big other” on the realm of psychoanalysis. Something that would turn the Lacanian *Autre* (internal, yet, sovereign) an instance in the middle of the way between the external and majestic “Other” depicted in religion classical studies and the intimate and bodily other disclosed by Csordas.

In continuity, we address the second Lacanian notion – strictly related to the aforementioned concept – which we consider that may be included in the dialogue due to issues discussed by Csordas. In the first paragraph of *Asymptote*, Csordas (2004, p. 163) emphasizes that “we are always a bit outside ourselves, outrunning or lagging a bit behind and seldom in perfect accord with ourselves”. Although he states that “in making this observation I am neither appealing to the unconscious”⁸ (p. 163), this non-coincidence depicted by Csordas in the phenomenological level of the *embodiment* is what, in a different plan, is highlighted in the Lacanian notion of “barred subject”: we do not constitute a unitary subject; we are crossed by the existence of an unconsciousness, which is why it is not possible to exist a “perfect accord with ourselves”, as Csordas himself has stated. This notion will be further discussed.

As Dylan (2007, p. 79) explains, according to psychoanalysis, “the subject can never be anything other than divided, split and alienated from him/herself [...] since speech divides the subject of enunciation from the subject of the statement”. Such “split reveals the impossibility of the ideal of a self-awareness totally present; the subject will never know him/herself entirely, he/she will always be apart from his/her own knowledge. This indicates the presence of the unconscious” (p. 79).

It is essential to point out that, to Lacan, this alienation, fruit of the split, is not an accident impelled to the subject and that it is possible to be transcended; nevertheless, “there is no way to escape from this division and neither the possibility of ‘wholeness’ or synthesis” (Dylan, 2007,

⁸ In the pages to come, Csordas will affirm that the idea of otherness exposed by Freud interests him, except in the concept of a hidden unconscious or of “such” sovereign, otherwise when it is related to the notion of *uncanny*, not in a terrifying manner, but as something intimately other (2004, p. 169). In this point, it is worthy to emphasize that the otherness of *uncanny* is explained through the unconsciousness. However, the essential of this psychic region relies not on its hidden character, but on the fact that it is structurally enclosed to the subject by the rupture created by the language – producing this track of otherness.

p. 34). In order to denominate the nature of this alienation, Lacan coined the concept of “Extimacy” – applying the prefix *ex* (from exterior) to the word “intimacy” – to cover how “the alterity that inhabit the most intimate space of the subject” (p. 34), of how the Other is “foreign to me, although it is at the kernel of me” (Lacan, 1988, p. 89).

The idea of nonexistence of a “perfect accord with ourselves” is paramount in Csordas’ argumentation and occasionally emerges throughout the text. For instance, it is presented when this author notes parallelisms between the “originary alterity” developed by him, and what was indicated by Roy Rappaport, to whom the language creates an originary rupture, an alterity, in addition to “alienate” parts of the psyche among them. In this context, Csordas (2004, p. 165) expresses that “if the emergence of language introduced alterity into the structure of existence, there was a second level of alterity simultaneously introduced within the structure of language”. All those questions relate directly to the concepts of *Autre*, barred subject, *extimacy* and language. Therefore, although Csordas’ initial warning, which states that there is no “perfect accord with ourselves” explains that is not “appealing to the unconscious”, the close bond among language, unconsciousness and fission of the subject that had been exposed leading to think that this statement could be read in the sense that “not only” is appealing to the unconsciousness⁹.

These parallelisms are operated by Csordas (2004, p. 171) himself as he, investigating the non-coincidental feature of the subject and its relation with an “embodied alterity”, invokes Merleau-Pontyan phenomenology and finally refers to the mirror stage, although he does not develop it conceptually:

Merleau-Ponty struggles for metaphors to describe this intimate alterity of embodiment, trying two leaves or layers, two halves of a cut orange that fit

⁹ There are several manners of understanding the unconscious. Assuming that Lutereau (2011, p. 289), Merleau-Ponty and Lacan conceive the nature of language unevenly – and, consequently, the unconscious – likewise Csordas’ statement could be interpreted as a signal that he would not be using the unconscious in its psychoanalytical concept.

together perfectly but are still separate, two lips of the same mouth that touch one another in repose, “two circles, or two vortexes, or two spheres, concentric when I live naively, and as soon as I question myself, the one slightly decentered with respect to the other” (1968:138). Slightly and, I might add, inevitably decentered, this “fundamental fission or segregation” is also overdetermined. We can see it in our mirror image, the encounter with which Lacan (1977) argues is formative of the self at an early stage of development.

The fact that it there is nothing like a “perfect accord with ourselves” is ultimately the source from which the mathematical metaphor after which Csordas names his work emerges. And it is precisely the acknowledgment of “Fundamental Fission” constitutive of the “embodied otherness” that leads him, in the following paragraph, to restore the Merleau-Pontyan concept of *écart*, translated as *gap*, *interval*, *distance*, etc., a “space of non-coincidence that resists articulation... the unrepresentable space of differentiation” (Weiss, 1999, p. 120-121 apud Csordas, 2004, p. 171), as a means to comprehend the “non-coincidence” implied in the notion of an “originary, intimate and embodied” alterity.

The concept of *écart* indicates the presence of a disgraceful distance, as Csordas employs it to explain that “the asymptote is the line that is *approached* by a parabola but never touched by it. There remains a gap, an *écart*, no matter how close the curve approaches” (2004, p. 176, emphasis in original). The scholar will use the notions of asymptote and parabola to describe the relation between human beings and the ineffable, acknowledging the interchangeable character of their positions. Here, once more, it is possible to observe parallelisms with psychoanalysis. Since the ineffable is what cannot be put into words, the *unutterable*, the manner how Csordas deliberates on these matters shares some similarities with the manner psychoanalysis perceives the way humans, as symbolic subjects, place themselves in relation to that inaccessible kernel to language, which is the register of the Real according to Lacan (1985b, p. 553), who, as Freud (1986, p. 46),

used in his works the asymptote metaphor to analyze the relation among certain psychic formations, products of language and of the Real.

In the preceding paragraphs, we did not intend to contemplate Csordas' developments to the psychoanalytical conceptual system. Far from it, we have attempted to demonstrate that a concept such as that of the barred subject is also intended to highlight, in a different register, the character of non-coincidence found in man according to Csordas; that notions such as *Autre* and Extimacy also underline how "alterity inhabits the innermost core of the subject". All these efforts enable an approach, although not tangent, asymptotically, we may say, to this alterity inhabiting within ourselves.

FINAL CONSIDERATIONS

In the first section – concerning the collective dimension of alterity – as well as the second section – regarding certain parallelisms between Csordas' proposals and Lacanian psychoanalytical notions – we aimed to approach alterity/ies that inhabit inside ourselves. The use of the asymptote metaphor achieves a negative sign, considering that, although there is an approach *tending to zero*, to say it in mathematical terms, there will always be a disgraceful limit, we will never reach it completely.

Nevertheless, this way of thinking might be a prison of western logics prone to think in terms of fissions, gaps, and so forth, in which there is yet a difference, subtle in this case, but not less disgraceful, with an alterity that dwells within us. It is likely that other human groups have not established such refined ruptures as those where the other is encapsulated inside. Perhaps the non-Euclidian geometers are right and, eventually, the curve and the straight line finally intersect at some point. Anthropology consists in exploring the possibility of this space. "There is hope for us".

Translated by Priscila Borba Borges and Dandara Soares Santos under the supervision and translation revision of Professor Elizamari Becker (UFRGS).

REFERENCES

- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.
- BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria. *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Eudeba, 1995.
- CITRO, Silvia. Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía. In: MATOSO, Elina (Comp.). *El Cuerpo Incierto: Arte/Cultura/Sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006. p. 45-106.
- COSIMI, Alfredo. Notas acerca de lo imaginario en la obra de Lacan. In: GOLPE, Laura; HERRÁN, Carlos (Comp.). *Mar del Plata: perfiles migratorios e imaginarios urbanos*. Buenos Aires: Adip, 1998. p. 31-46.
- CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 135-156, 1993.
- _____. Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology*, v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.
- _____. Intersubjectivity and Intercorporeality. *Subjectivity*, n. 22, p. 110-121, 2008.
- DE CERTEAU, Michel. *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- DUPORTAIL, Guy-Felix. *Lacan y los fenomenólogos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- DYLAN, Evans. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London; New York: Routledge, 2000.

KROTZ, Esteban. Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, v. 4, n. 8, p. 5-11, 1994.

LACAN, Jacques. The mirror stage as formative of the function of the I. In: _____. *Écrits*. New York: Norton, 1977. p. 1-7.

_____. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985a.

_____. *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985b.

_____. *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.

_____. *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.

LUTEREAU, Luciano. Merleau-ponty y el psicoanálisis (de Freud y Lacan): deseo, inconsciente y lenguaje. *Anuario de investigaciones*, v. 18, p. 283-290, dic. 2011.

MEAD, George Herbert. *Persona, espíritu y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1928.

MERLEAU-PONTY, Maurice. The intertwining—The chiasm. In: _____. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. p. 130-155.

_____. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini, 1985.

MEYER, Birgit. Religious sensations: why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion. In: DE VRIES, Hent (Ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 704-723.

MOURA CARVALHO, Isabel Cristina; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & sociedade*, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.

NAPOLITANO, Graciela. *La imagen del cuerpo propio y sus perturbaciones*. Buenos Aires: Editorial de la Campana, 2009.

- PUGLISI, Rodolfo. Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 40, p. 73-95, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1965.
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006.
- SEGATO, Rita. Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Serie Antropología*, n. 234, p. 2-28, 1998.
- THOMAS, Nicholas. Against ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 3, p. 306-322, 1991.
- TOLA, Florencia. El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana*, n. 29, p. 303-328, 2012.
- VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-464, Sept. 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- WEISS, Gail. *Body images: embodiment as intercorporeality*. New York: Routledge, 1999.

ALTERITY AS THE STRUCTURE OF HUMAN EXISTENCE
AND FOUNDATION OF THE RELIGIOUS:
COMMENTS ON THE TEXT *ASYMPTOTE OF THE INEFFABLE*,
BY THOMAS CSORDAS

Carlos Alberto Steil¹

What can anthropologists talk about? What is the object of anthropology? For a time it seemed that a degree of consensus existed that anthropologists were responsible for producing ethnographies in a movement of two phases: fieldwork and writing. In the first phase, anthropologists would leave the academic environment and go to live with 'their natives,' observing, asking questions and taking notes in their field diary. These procedures became an indispensable ritual for anyone setting out on a career as an anthropologist. The second phase was marked by the return to the academic world, when work began on systemizing the data gathered in the field, followed by writing up the ethnography, which basically involved a description of what had been lived during the first phase. This research model brought anthropology and ethnography into such close alignment that the two terms became virtually synonymous. Indeed this convergence allowed Clifford Geertz, for example, to argue that to know what anthropology is, it suffices to observe what anthropologists do. And what do anthropologists do? According to Geertz, anthropologists make ethnographies (Geertz, 1989).

The text by Thomas Csordas, the topic of the present remarks, takes as its starting point an apprehension of the anthropological profession that goes beyond the vision that limits anthropology's scope to ethnographic writing. In other words, anthropology is not limited to helping map human groups and collectives, it can also address some of the founding questions concerning the human condition and the meaning of the world. In this process,

¹ Professor at the Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contact: steil.carlosalberto@gmail.com

anthropology not only marks out a certain distance from the empirical sciences, it also develops a closer connection with philosophy. In the case of Csordas, this approximation is effected especially via phenomenology, with an emphasis on Merleau-Ponty. And it is through this phenomenological gaze that he grounds his discussion of the origin of religion as an experience of the radical otherness of embodiment.

Among all Csordas's texts, this is possibly the one where he most advances into the terrain of philosophy. It provides a journey to the origins of the human, undertaken in a vertical and experiential direction rather than historical or ethnographic. Consequently his dialogue engages with poetry, psychoanalysis and theories of language, and ends up producing a re-reading and critical appropriation of the discourses of phenomenologists of religion. In this interdisciplinary dialogue, Csordas takes seriously the idea of the transcendence of the sacred as the 'totally other' and the 'ineffable,' but demystifies it, transposing it to the radical experience of intimate alterity grounded in embodiment. His strategy is to show that this experience of radical alterity – perceived and elaborated in a poetic, literary, philosophical and theological language – could be expressed through alterity as a central question of anthropology. By incorporating these other gazes, however, he breaks with the dominant way of practicing anthropology that had become consolidated over the twentieth century and that today is being questioned from many different angles.

By locating alterity in the subject's bodily experience, he shifts the issue from the area of social practices – so pivotal to modern ethnographies, founded on the production of difference through the description of the other – to the human condition itself. In the author's view, this involves calling attention to the dimension of the preobjective – that which escapes language and objectification – but which is always there, as the rest of what is. Hence, for Csordas, the starting point of alterity is not in the zone of interpersonal relations but in the intimacy of the subject that perceives her or himself as a split (in)dividual. Scrutinizing this intimate dimension of the subject's constitution emerges as a new task and fresh challenge for anthropology. By penetrating the space of the experience instituting the

human, though, he effects a methodological rupture from conventional investigative procedures, as well as a redefinition of the status of empirical data in anthropological production. Are we faced, then, with another anthropological paradigm? A paradigm more permeated by contributions from philosophy, literature and psychoanalysis than modern anthropology and its focus on the production of ethnographies describing the customs and lifestyles of human groups and collectives. Or is this an anthropology that imagines itself as a philosophy? In a personal conversation with Thomas Csordas on how he would define the anthropology that he practices, he told me that he conceives of anthropology as “a philosophy with data.”

Perhaps it is this philosophical twist to his reflection that makes the text foreign both to the established model of doing anthropology, centered on ethnographic description, and to the approach taken by the social sciences of religion and their privileging of the dimension of social practice. By proposing an anthropology of the ‘human condition,’ he situates the experience of the other in the intimacy of human consciousness and dislocates the tension introduced in culture between I and you, or us and the others, to the grounding experience that emerges primordially in the intimacy of the human subject. It is in the perception of a diffuse feeling of uneasiness, which surfaces in consciousness as a permanent tension between being and becoming, between what we are and what evades us all the time, that Csordas locates alterity. This feeling of disquiet first appeared with the emergence of language and religion. But while language maintains the scission between experience and meaning, religion, as a fantastic imaginative machine, unifies the discursive and non-discursive dimensions of human experience. Hence, Csordas argues, alterity – experienced in the intimacy of the self as the preverbal – is expressed and reified by religion as the sacred, the holy, the absolutely other.

In Csordas’s view, religion and language emerged as a coeval and inseparable pairing at the outset of the evolutionary process that gave rise to human beings. Human singularity would reside, therefore, in an experience of alterity that transcends the intersubjective relations between humans and between them and the world. At the same time, he calls attention to the

limits of any project that would reify alterity, whether through language as a producer of meanings, or through religion as a producer of gods. In this sense, adopting Csordas's terminology, we can understand the human condition to be founded on the "existential aporia of alterity itself," situated beyond language and religion. In other words, alterity "in and for itself" is prior to language and religion.

In the quest to establish a dialogue with Csordas, I highlight three aspects that, in my view, generate tensions within the central argument of his text. The first concerns the conception of religion that inflects his entire philosophical reflection. The second relates to the place of the production of intimate alterity, which seems to be situated outside of culture. The third refers to the use of empirical data in his theoretical schema, which seems to precede observation and lived experience. Somewhat rapidly, I comment on each of these aspects with the aim of further developing Csordas's argument in the context of the embodiment paradigm, which has grounded his contribution to anthropology and to studies of religion.

Since their beginning, the social sciences have sought to distance themselves from an essentialist and romantic inquiry into the origin of religion. Although he does so in a courageous and sophisticated form, Csordas's critique of the theological and transcendent vision of the phenomenologists of religion and their dialogue with literature and mysticism nonetheless incorporates aspects of these perspectives, leaving in the dark an element central to the sociological concept of religion, namely social practice. The development of his argument makes obvious the anteriority of the intimate experience of the self in relation to social practice. Does this mark a return to a vision prior to Durkheim, which sought grounds for the social outside social or cultural relations? The question of the origin of religion, located beyond culture, perhaps makes no sense from an anthropological perspective – in part because, as Csordas himself has insisted in other writings, the preobjective is not precultural (Csordas, 2002). This affirmation of a universal locus for religion can be conceptualized through theology,

philosophy, poetry and literature, but is hard to justify within the ambit of the social sciences.

My question, therefore, can be summarized as follows: is intimate alterity a universal experience prior to culture? If we argue for otherness as an experience outside of culture, we eliminate the possibility of societies where the founding principle of their social imagination is something other than alterity. And, as we know, within an imaginative spectrum of human cultures, the possibility of humans conceiving and inhabiting the world on the basis of continuity rather than rupture is given as an empirical fact, described in diverse ethnographies. Put otherwise, the idea of a principle of objective alterity, beyond culture, may once again hide the assertion of western culture as the locus of universal thought and other cultures as the particular. In this sense, it seems to me more justified to limit the principle of intimate alterity to the foundational cultural and historical experience of modern western society.

By removing alterity from the field of social relations and praxis and situating it within the intimacy of the subject, Csordas transforms the concept into an *opus operatum* with atemporal implications that silence the intersubjectivity and renders the practice of anthropology impossible. The dichotomous model of alterity, which identifies a diffuse feeling of unease in the discrepancy between the experiences of living and being in the world, is itself a product of culture, not its foundation. It is this starting point, which takes alterity as the phenomenological core of religion and part of the elementary structure of existence, which makes it strange to read Csordas's inclusion, at the end of his text, of empirical data from the global political conjuncture of terrorism, identified in the figure of Osama bin Laden. In my view, the philosophical perspective informing his reflection over the course of the text ends up attributing an illustrative function to the empirical data and the political events evoked. The relation between theory and lived experience is inverted, such that we no longer find ourselves in the field of anthropology.

Translated by David Rodgers

REFERENCES

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

CSORDAS, Thomas J. *Body/meaning/healing*. 1st ed. New York: Palgrave Macmillan, 2002. (Contemporary Anthropology of Religion.)

RESPONSE

Thomas J. Csordas¹

It's gratifying to have one's work reconsidered, and I am grateful to my colleagues, translators, and commentators for giving me the opportunity to once again take up the theme of embodiment and alterity in relation to religion. I will begin with Rodolfo Puglisi, whose comments are the most extensive and who raises three important background issues about embodiment that must be grappled with even prior to understanding embodied alterity and how it contributes to the constitution of religion as a human phenomenon. First, how do we reconcile the fact that our bodies are in one sense the same as human bodies yet in another are endlessly variable across individuals, settings, and societies? Secondly how do we understand our bodies as separate yet interconnected, individual and collective, characterized by both corporeality and intercorporeality? Thirdly, how is human embodiment to be understood in relation to the bodily being of other creatures? Puglisi is generous in placing the argument of *Asymptote* in dialogue with other works of mine that allow for an understanding of an oscillation of perspectives between more individualist and collective, or corporal and intercorporeal, aspects of an argument about embodiment developed in installments over the past two decades. This includes works even before *Somatic Modes of Attention* (1993) and after *Intersubjectivity and Intercorporeality* (2008), both of which he cites (cf. Csordas, 1990, 2011). Somewhat contrary to Puglisi's assertion that the "collective dimension of otherness fades away in *Asymptote*," and most certainly contrary to the critics he cites who claim that the argument is characterized by individualist reductionism and prejudiced toward inwardness, I would offer the corrective that across the trajectory of my larger project I have where appropriate

¹ Professor at the Department of Anthropology at the University of California San Diego.
Contact: tcsordas@ucsd.edu

moved back and forth between the analytic moment of recognizing that each of us is a body and the analytic moment of recognizing the collective and intercorporeal nature of embodiment.

It is problematic to talk about “the other” or “a sacred other” just as it is to talk about “the body” in abstract and objectified terms, and in *Asymptote* I attempt to avoid endorsing the “other” in favor of examining “alterity” as an element of embodiment for ourselves and others. The notion of alterity does not, I think, objectify “the other” or eliminate the presence of “others,” but is rather the condition of possibility for self and other, subjectivity and intersubjectivity, and as I argue when it is culturally elaborated for its own sake the phenomenological kernel of religion. This is also critical with respect to our relation with non-human human beings and the environment, which Puglisi also mentions in connection with reference to Carvalho and Steil’s intriguing synthesis of Ingold’s ecological anthropology and my paradigm of embodiment. In this respect I concur with Merleau-Ponty (2003) that the relation between human life and animality is to be defined not by a boundary but as an *Ineinander*, a term he draws from Husserl and defines as “the inherence of the self in the world and of the world in the self, of the self in the other and the other in the self” (2003, p. 306). It is this *Ineinander* that is in question when he describes the “flesh of the world” as continuous with our flesh, our sensibility or *Empfindbarkeit*, our embodied being. Indeed, this notion is critical to the next step of my own theorizing about embodiment in a direct engagement of animality and materiality as methodological fields. It is always possible to collapse dualities and always possible to generate them. Neither should a holistic cosmology be reduced to a kind of “hive mind” on the level of concrete experience. With William Blake we should recall that contraries are positives and that a negation is not the same as a contrary – an insight also contained in the work of Levi-Strauss on the mythologies of societies with holistic cosmologies. This, I think, is precisely in accord with Puglisi’s own attempt to find a middle ground between dualism and monism in thinking about embodiment.

In the second part of his comment Puglisi picks up the psychoanalytic thread of *Asymptote* introduced with Freud's notion of the uncanny and Lacan's mirror stage. It is gratifying to see this theme developed since my own limitations in psychoanalytic thinking prevented me from elaborating this intuition further – though I have attempted to examine the complementarity of psychoanalysis and phenomenology in other work (Csordas, 2012). Puglisi's observation that alterity is for psychoanalysis also fundamental to the constitution of the subject and of religion is critical in this respect, although insofar as for religion this has to do mostly with the Oedipal relation to the father, psychoanalysis is more beholden to the Abrahamic religion than might be comfortable to anthropology's concern with religions well beyond the Abrahamic traditions. Most interesting is his discussion of the unconscious, which suggests that my reticence to appeal to that category in *Asymptote* (again based on limited expertise in psychoanalysis) might be reversed with further investigation of concepts such as the barred subject, the Lacanian Autre/autre, and extimacy in relation to how alterity inhabits the innermost core of the subject.

Roberta Bivar C. Campos draws attention to the elements of *Asymptote's* argument that suggest incompleteness, blurred boundaries, and indeterminacy are elements that constitute religion. Most particularly she highlights the element of wonder, elaborating the nuance of that notion in opposition both to its rejection by Durkheim and its construal as cosmological awe by Otto and van der Leeuw. Though she does not draw the parallel, the kind of wonder in question is more that to which Irigaray draws attention as the most basic human emotion, such that she sees implications in my argument that "the ability to produce religion is what makes us human" and that there is "a tragic nature in the making of the human being." She observes the critical importance of both theory and ethnography to my argument, noting that the objectification of alterity includes individual participants but has no pre-set direction or pre-defined arrival point, instead being defined by indeterminacy and multiplicity as it becomes culturally elaborated. Regarding her query about Durkheim, while I think he was

guilty of sociological reductionism in his treatment of religion, I would not agree that my argument reduces religion to a bodily function, and that rather than being a mystification of the body religion is imaginatively emergent from bodily experience, even though its imaginal and poetic features are often sacrificed to reification and objectification. Regarding the question of religion and human nature, I refer again to the *Ineinander* that modifies any absolute distinction between humans and other animals, while still recognizing that even though both birds and humans produce song, birds do not have music in the way we humans do, regardless of whether some of us may be tone deaf and unmusical. It is also critical not to reduce the religious imagination to religious practice such that it can be described only insofar as it is elaborated as a skill. Finally, given these concerns it is striking that Campos sees a liberating potential in the possibility that this contribution to the theory of religion “frees us from the shackles of perversity and the radicalism of difference.”

The notion of perversity emerges again in the comment by José Carlos dos Anjos when he invokes Deleuze’s notions of *autruicide* and *altrucide*, notions central to Deleuze’s discussion of Sadian perversity. These are descriptions of how alterity and intimacy, to say nothing of intimate alterity, can be foreclosed. They are of interest insofar as rituals of perversity can be compared to religious rituals. If I understand correctly, his lamentation that “Jesus is lost” in my analysis of Charismatic imaginal performance is a kind of theological nostalgia, whereas my intent is more akin to the discussion above about the relation between phenomenology and psychoanalysis and in particular an understanding of Jesus and Mary in terms of internal object relations. With respect to the I and the other, it’s not correct either to say that they are historically constituted partitions or elementary structures of existence, but the way I would put it is that they are mutual conditions of possibility. I appreciate dos Anjos query about whether interrogating the primordially of religion poses a series of problems and not a single problem with many solutions, but I would then ask in return about the relation among the problems in that series and why he would recognize it

as a series in the first place. I apologize for not grasping the point about *Robinson Crusoe* via Deleuze and Tournier, and would only say that I would prefer considering *Robinson Crusoe* alongside *Lord of the Flies* with respect to dead goats and pigs' heads on desert islands. Finally, I welcome dos Anjos' invocation of African-Brazilian religion insofar as the *candomblé* has also inflected my own thinking about embodiment (Csordas, 1987). Certainly, to quote dos Anjos, the fact that "The orisha emanates from the body, it takes your body" counts as a concrete instance of intimate alterity. Also certainly, the presence of the egum as a dead person and the orisha as a deity do not bespeak precisely the same structure of alterity. Finally, again if I understand correctly, I do not think that the notion of embodied alterity and the *écart* it entails can be superimposed on the Cartesian logic that distinguishes a material substance from a thinking substance.

Carlos Alberto Steil reflects on the nature of anthropology as a profession – one might invoke Weber and think of it as a vocation – and its ability to "address some of the founding questions concerning the human condition and the meaning of the world," in the present instance the nature of religion. In doing so he raises the question of whether anthropology can engage in interdisciplinary discourse about such problems, including an engagement with philosophy, literature, and psychoanalysis, and still remain anthropology. Steil aptly characterizes the approach of *Asymptote* as a shift from a starting point in social practices to a starting point in the human condition, but in the same paragraph rephrases this as a distinction between interpersonal relations and the intimacy of the subject without recognizing the inherently interpersonal nature of the subject as an intercorporeal being. He suggests that my work downplays the role of empirical data, even though he cites my maxim that anthropology is a kind of "philosophy with data," where the data are precisely those of ethnography. In this respect, just as Puglisi places my argument in the context of previous works of mine on which *Asymptote* builds and Campos observes the ethnographic elements in *Asymptote*, I can only refer to a trajectory in which my ethnography of Charismatic healing led to a formulation of embodiment (Csordas, 1990)

which in turn in *Asymptote* I use to make a contribution to the theory of religion. In this respect my argument is not a return to a pre-Durkheim vision that seeks “grounds for the social outside social or cultural relations,” but an antidote to Durkheim’s sociologically reductionist account of religion, an effort to understand religion as an emergent function of the human imagination grounded in bodily experience rather than as a Durkheimian epiphenomenon of the social. To Steil’s question of whether intimate alterity is “an experience outside of culture” my clarification is that it is not an experience but an existential structure which cannot become an “experience” except insofar as it is taken up within culture. I am unwilling to grant Steil’s implied claim that an emphasis on either continuity or rupture on a cosmological level maps directly onto a presumed distinction between continuity or rupture on the level of concrete social relations, or that cosmological continuity implies a kind of “hive mind” in the social world. If the *écart* of alterity implies rupture, if rupture is the only way to understand this *écart*, and if rupture is a unique feature of what Steil calls western culture, then he may be correct – but then how would he describe the state which must then be prior to rupture? Finally, I must disagree with his conclusion: I don’t think anything can render the practice of anthropology impossible or take anthropological theory outside anthropology, nor do I think that interrogating the grounds of intersubjectivity silences intersubjectivity. I must also disagree with the implication, given Steil’s emphasis on empirical data, that my anthropological reflection on the attacks of September 11, 2001 could only be legitimate if I had interviewed Osama bin Laden and conducted ethnography in Al-Qaeda.

REFERENCES

CSORDAS, Thomas J. Health and the Holy in African and Afro-American Spirit Possession. *Social Science & Medicine*, v. 24, issue 1, p. 1-11, 1987.

_____. Embodiment as a Paradigm for Anthropology: 1988 Stirling Award Essay. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, Mar. 1990.

_____. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness. In: MASCIA-LEES, Frances E. (Ed.). *Companion to the Anthropology of the Body/Embodiment*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011. p. 137-156.

_____. Psychoanalysis and Phenomenology. In: WILLEN, Sarah; SEEMAN, Don (Ed.). *Ethos*, v. 40, issue 1, p. 54-74, Mar. 2012. Special theme issue on Horizons of Experience: Reinvigorating Dialogue between Phenomenological and Psychoanalytic Anthropologies.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Compiled by Dominique Séglaard, translated by Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003.

ARTIGOS

A *BILDUNG* COMO CURA: A TERAPIA BIOGRÁFICA NA ANTROPOSOFIA DO BRASIL

Raquel Littério de Bastos¹
Pedro Paulo Gomes Pereira²

Resumo: O artigo expõe os resultados da etnografia dos trabalhos terapêuticos do espírito realizados no Centro Paulus, em São Paulo, sob organização da Clínica Tobias, oriundos da “ciência espiritual” fundada na Suíça por Rudolf Steiner no início do século XX chamada Antroposofia. A ideia de *Bildung*, com sua origem religiosa e mística alicerçada no Pietismo alemão, é utilizada como mote terapêutico por meio de uma narrativa de vida, um itinerário espiritual. No entanto, a terapia do Biográfico sugere práticas ascéticas, intituladas *processos da alma*. Estas práticas sugerem uma ascese do tipo helenística, em decorrência da influência do pensamento grego nas obras românticas de Goethe. A *Bildung* como cura nesta terapia Antroposófica é expressa na ação de *estar a caminho*, evocando *movimento*, que é uma das características do romantismo.

Palavras-chave: *Bildung*; Antroposofia; Pietismo; Medicina Romântica.

Abstract: This article exposes the results of the ethnography of therapeutic spiritual work conducted at Clínica Tobias in São Paulo coming from the “spiritual science” founded in Switzerland by Rudolf Steiner in the early twentieth century named Anthroposophy. The notion of *Bildung*, with its religious and mystical origins rooted in the German Pietism, is used as a therapeutic motto through a narrative of life, a spiritual journey. However, biographical therapy suggests ascetic practices called *processes of the soul*. These practices suggest an asceticism of the Hellenistic type, due to the influence of Greek thought in the

¹ Cientista social, mestre em Saúde Coletiva pela Faculdade de Medicina da Unesp de Botucatu, doutoranda em Saúde Coletiva na Universidade Federal de São Paulo. Contato: raquelbastos@yahoo.com

² Doutor em Antropologia pela UnB e livre-docente, coordenador da área de Ciências Sociais e Humanas em Saúde e vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo. Contato: pedropaulopereira@gmail.com

Romantic works of Goethe. *Bildung* as a cure in this Anthroposophical therapy is expressed in the action of *being on the way*, evoking *movement*, which is one of Romanticism's characteristics.

Keywords: *Bildung*; Anthroposophy; Pietism; Romantic Medicine.

*Toda dor pode ser suportada
se sobre ela puder ser contada uma história.*
(Hannah Arendt)

INTRODUÇÃO

A busca por formas de tratamento alternativo e complementar à medicina alopática constitui um dado crescente nas estatísticas brasileiras. As diferentes leituras desse fenômeno enfatizam uma dinâmica complexa, visto que está relacionada ao universo da religiosidade terapêutica e das novas apropriações/construções acerca do corpo, da produção e do consumo de produtos e de novos estilos de vida. As terapias e a medicina romântica da Antroposofia também apresentam essa complexidade ao sugerir novos estilos de vida e de consumo no Brasil, permeados por uma espiritualidade de origem alemã.

Este artigo³ busca compreender as práticas de saúde oriundas da Antroposofia – filosofia que se autointitula “ciência espiritual”⁴ –, fundada na Suíça por Rudolf Steiner⁵ no começo do século XX. A etnografia foi o caminho

³ Agradecemos ao antropólogo Rodrigo Toniol, que, com suas generosas observações sobre o texto, ajudou a construir este artigo.

⁴ Para os nossos interlocutores, o termo “ciência espiritual” é utilizado para identificar as investigações antroposóficas realizadas a partir de uma empiria espiritual, apoiada na fenomenologia goetheana. Para isso, os antropósofos instituíram, na cidade de Dornach, Suíça, uma universidade formadora de pesquisadores voltados para as mais diversas áreas de conhecimento, aplicando os resultados dessas pesquisas principalmente nos campos da agricultura, medicina, arquitetura e educação.

⁵ O filósofo austríaco Rudolf Steiner foi educado na religião católica, em um cenário cultural centro-europeu da segunda metade do século XIX – no qual elaborou as bases

escolhido para descrever o trabalho terapêutico e as experiências vivenciadas nas terapias do corpo, da alma e do espírito na Antroposofia brasileira em dois dos primeiros Ramos instalados fora da Europa, na América Latina, especificamente no Brasil, no estado de São Paulo.

O estudo destas terapias é a primeira parte de uma etnografia maior, da pesquisa de doutorado desenvolvida por Raquel Littério de Bastos na área de Saúde Coletiva da Unifesp, na cidade de São Paulo, durante os anos de 2012 a 2016, intitulada *Corpo e Saúde na Antroposofia: Bildung como cura*. Esta pesquisa de doutorado foi realizada primeiramente em duas organizações antroposóficas instaladas no Brasil: o Ramo Tobias, na Clínica Tobias (São Paulo), no bairro Santo Amaro, em 2012, e o Ramo Jatobá, no bairro Demétria (Botucatu-SP), em 2013, na comunidade habitada por membros brasileiros, europeus e latino-americanos não brasileiros. Por último, foi estudado o Branch Christian Rose Croix, na cidade de Vevey, Suíça, em 2014.

A organização dos Ramos⁶ da Sociedade Antroposófica começou a ocorrer no Brasil em 1939, primeiramente em São Paulo, cidade que já possuía um histórico de receber, no bairro Santo Amaro, imigrantes alemães desde 1829. Posteriormente, foram organizados outros Ramos no Rio de Janeiro e em Porto Alegre. No entanto, os Ramos da cidade de São Paulo foram os que mais avançaram, principalmente após a instalação da fábrica de cadeiras ergonômicas Giroflex, em 1939, com a vinda de outras famílias alemãs antroposóficas para trabalhar na fábrica, surgindo a necessidade, dentro

filosóficas da Antroposofia –, sendo profundamente marcado pelos desdobramentos e conflitos do idealismo alemão, dos positivismos francês e inglês e, de certa forma, por um respeito e valorização dos autores do romantismo alemão. Rudolf Steiner desenvolveu os aspectos esotéricos da Antroposofia ao participar da Sociedade Teosófica entre os anos de 1902 a 1912, da qual absorveu o conceito de carma e “ciência espiritual”.

⁶ “Um *Ramo* (do alemão *Zweig*) da Sociedade Antroposófica é a representação oficial do local da Sociedade, onde os membros reúnem-se semanalmente para estudar a obra de Rudolf Steiner, promovendo eventualmente atividades especiais”, como palestras com membros internacionais e nacionais da Antroposofia, cursos e grupos de estudo (SAB, 2016c).

da filosofia, de expandir seus serviços de educação e saúde para atender às demandas dos membros que passaram a morar na cidade. A partir da década de trinta e durante as quatro décadas que se seguiram, as práticas terapêuticas antroposóficas organizaram-se e desenvolveram-se em São Paulo, atingindo seu ápice na década de 1970.

A Clínica Tobias, no Ramo Tobias, representa a primeira iniciativa antroposófica na área da saúde fora da Europa, na América Latina e a única no Estado de São Paulo. Inicialmente, no final na década de sessenta, a Clínica foi um espaço do estilo *Therapeuticum*, com oito leitos para internação hospitalar, onde eram realizados, entre outras práticas de saúde, partos e tratamentos de câncer, além de cursos, como o de Medicina Antroposófica. Em 2012, a clínica era composta por vinte e cinco médicos e terapeutas formados nas mais diversas profissões, convidados a trabalhar e a participar dos atendimentos terapêuticos de forma integrada.

A Estância Demétria, no Ramo Jatobá, foi a primeira fazenda biodinâmica do Brasil, fundada em 1973 pela Associação Tobias, a mesma mantenedora da Clínica Tobias, em conjunto com uma dupla de jovens alemães, Joachim e Peter Schmidt, agricultores com experiência no método biodinâmico. A fazenda foi pensada por seus fundadores como um local capaz de produzir matéria-prima para medicamentos antroposóficos. No entanto, tornou-se um ícone latino-americano da experiência do método biodinâmico fora da Europa, mesmo sem produzir os medicamentos, como era o objetivo inicial. Hoje, a Demétria é um bairro habitado por simpatizantes da Antroposofia, contendo uma comunidade com membros europeus e brasileiros.

Para aproximar o leitor da abrangência desta “ciência espiritual”, chamamos a sua atenção para a atuação da Antroposofia em diversas áreas do conhecimento, estando entre as mais conhecidas: a prática da pedagogia Waldorf⁷,

⁷ De acordo com a Sociedade Antroposófica no Brasil (2016b), “A Pedagogia Waldorf foi introduzida por Rudolf Steiner em 1919, em Stuttgart, Alemanha, inicialmente em uma escola para os filhos dos operários da fábrica de cigarros Waldorf-Astória (daí seu

considerada sua porta de entrada; a Medicina Antroposófica⁸ (MA), implantada como *racionalidade médica* no Sistema Único de Saúde (SUS) em 2011, fazendo uso de terapias e dos medicamentos da Weleda⁹, a principal marca da Antroposofia, mundialmente difundida; e a agricultura biodinâmica¹⁰, distinta da agricultura orgânica, muito valorizada, principalmente na Europa, no mercado de alimentos *bio*.

Especificamente, abordaremos um dos trabalhos terapêuticos direcionados ao espírito¹¹, chamado pelos interlocutores de *Biográfico*. Neste artigo,

nome).” A pedagogia Waldorf é holística e compreende o aluno do ponto de vista físico, anímico e espiritual. Ela é considerada pelos interlocutores uma escola alternativa ao sistema convencional de educação, principalmente porque não atribui notas, evitando comportamentos competitivos.

⁸ De acordo com a Sociedade Antroposófica no Brasil (2016a), “A Medicina Antroposófica é uma ampliação da Medicina Acadêmica [...] e distingue, além da organização puramente física do homem, outras três organizações: a organização vital, a anímica e a espiritual.” (Trecho adaptado).

⁹ A Weleda é a marca com que os medicamentos antroposóficos são comercializados no Mundo. “Os primeiros medicamentos antroposóficos foram desenvolvidos em 1921 por Rudolf Steiner, o fundador da Antroposofia, em conjunto com a médica Ita Wegman. [...] Todos os produtos Weleda têm suas substâncias extraídas da natureza e sua característica fundamental é estimular as forças autocurativas do organismo.” (WELEDA, 2016).

¹⁰ Segundo a Feira Biodinâmica e Orgânica (2016), “[...] a Agricultura Biodinâmica não utiliza adubos químicos, venenos, herbicidas, sementes transgênicas, antibióticos ou hormônios. [...] Trabalha também com o conhecimento do ciclo cósmico, pois, para os agricultores biodinâmicos, o reino vegetal não se emancipou das forças cósmicas, sendo um reflexo do que se passa no Cosmo.”

¹¹ Para utilizar o termo *espírito*, Rudolf Steiner irá contrariar o Concílio de Constantinopla, no qual os teólogos, no ano de 869, estabeleceram o dogma de que o ser humano seria formado apenas de *corpo* e *alma*, e que a alma tinha algumas *características espirituais*, eliminando o *espírito* de sua constituição (SETZER, 2011). Para os meus interlocutores, o espírito não é físico, e é de natureza diferente da alma. Para eles, a *substância* espiritual é mais sutil do que a anímica e, portanto, *superior* a esta, imutável e eterna, tornando um ser humano realmente humano.

primeiro apresentaremos a ideia de *Bildung* utilizada como mote terapêutico; depois, acrescentaremos uma breve explicação da arquetipicidade humana elaborada pela Antroposofia, que fundamenta este trabalho terapêutico, permeada pelas entrevistas com terapeutas e pacientes e pelas observações realizadas no trabalho de campo durante a participação desta terapia.

BILDUNG E TERAPIA BIOGRÁFICA

A elaboração da Antroposofia, realizada pelo filósofo austríaco Rudolf Steiner, sofreu grande influência do romantismo alemão, em um período chamado de neorromantismo. Por sua vez, as terapias, assim como a Medicina Antroposófica, possuem em suas bases profundos traços da medicina romântica alemã, que era considerada um modelo voltado para o sujeito humano, uma medicina da totalidade que contestava a racionalidade das práticas das medicinas francesa e inglesa da época. Sob esta ótica, as doenças, assim como a saúde, eram causadas por um conjunto de fatores biológicos, psicológicos, morais e espirituais, e os medicamentos e as terapias não eram destinados a tratar um órgão em específico, mas o ser humano em sua totalidade (Gusdorf, 1984, p. 347).

Os antropósofos veem o Biográfico como uma forma de *Bildung*. Para compreender essa afirmação, precisamos saber que a palavra-conceito *Bildung* pode assumir em sua tradução vários significados, em virtude de seu riquíssimo campo semântico, que inclui *Kultur* (cultura), *Bild* (imagem), *Urbild* (arquetipo), *Einbildungskraft* (imaginação) e *Ausbildung* (desenvolvimento). Entretanto, é na utilização do conceito de *Bildung* para falar no grau de formação de um indivíduo, de um povo e de uma língua (Berman, 1983), na formação de uma nação (Suarez, 2005) e na noção de pessoa da cosmologia germânica (Duarte, 2003), alicerçada nas dimensões românticas de totalidade, diferença, fluxo, ênfase na pulsão, ênfase na experiência e compreensão (Duarte, 2004), que a palavra-conceito assume sua maior expressão.

Conforme Louis Dumont (1991), a noção de *Bildung* tem uma origem religiosa e mística. No início, ela era o equivalente alemão da noção de *imitação* ou *imitatio*, tal como aparece no título da obra *Imitatio Christi* (ou *A Imitação de Cristo*), do monge holandês Thomas Kempis. Neste cenário espiritual em que se inscreveu, a *Bildung* está no centro da teoria da imagem de Deus desenvolvida pela mística alemã, e designa o movimento pelo qual o cristão dá uma forma à sua alma, esforçando-se para nela imprimir a imagem de Deus. Não obstante, essa ideia irá modificar-se.

Para Delory-Momberger (2011), será no final do século XVIII, a partir desse cadinho espiritual, que o conceito se desenvolverá e se transformará pela ação de pensadores do Iluminismo alemão (Lessing, Herder, Humboldt, Schiller, Goethe). A palavra-conceito perde a referência a uma divindade pessoal, mas não o alcance de uma realização de cunho universal; o conceito de *Bildung* inscreve-se, então, em um pensamento da totalidade: a *Bildung* é o movimento da formação de si pelo qual o ser próprio e único (*Eigentümlich*) que constitui todo homem manifesta suas disposições e participa, assim, da realização do humano como valor universal.

Para esta *filosofia da humanidade* (*Humanitätsphilosophie*) que se exprime a partir de uma concepção organicista que deve muito às ciências da vida e em particular à botânica, o desenvolvimento humano é concebido como uma semente que cresce e floresce segundo suas próprias forças e disposições (*Ausbildung*), adaptando-se às restrições do seu meio-ambiente (*Anbildung*). Com o enfraquecimento dessa referência cosmológica e organicista, a *Bildung* atravessa uma segunda fase de secularização, tornando-se o que ela é ainda hoje para a cultura alemã: uma prática da formação de si, do cuidado com o desenvolvimento interior, que considera qualquer situação, qualquer acontecimento como ocasião de uma experiência de si e de um retorno reflexivo sobre si mesmo, na perspectiva do aperfeiçoamento e de uma completude do ser pessoal (Delory-Momberger, 2011).

Para Delory-Momberger (2011), é importante perceber que, na esfera católica, o Molinismo espanhol e o Quietismo francês e, no domínio

protestante, o Pietismo alemão e o Metodismo anglo-saxão erguem-se, em contextos particulares, contra a rigidez das Igrejas e a exterioridade do dogma, em um retorno a uma fé mais simples, mais íntima, e em um aprofundamento da relação pessoal com Deus, surgindo uma proliferação de narrativas religiosas do *Eu*¹². Ainda para a autora, entre todos os movimentos que exaltavam o intimismo na prática religiosa, o Pietismo é o que foi mais longe na busca da interioridade e nos processos de exploração e de autocontrole do Eu.

A atitude pietista, de acordo com Gusdorf (1991, p. 225), recomenda aos crentes “[...] questionar-se com a pluma na mão sobre o sentido de sua vida e de sua fidelidade a Deus”, ao escreverem um *diário* ou uma *narrativa de vida* para relatar o próprio itinerário espiritual e fazer um exame rigoroso de sua fé. O questionamento da fé deveria ser um exercício cotidiano que repousaria na dúvida permanente a qual o crente deve submeter sua relação com Deus. Esse questionamento residiria também na desconfiança que ele deve desenvolver ao atentar para as construções ilusórias do espírito humano e as criações enganosas das forças do mal (Delory-Momberger, 2011).

No Pietismo¹³, a luta deveria ser travada com o *inimigo íntimo* de cada ser humano, ou seja, consigo mesmo. Para o pietista, o ser interior é um labirinto que oculta e confunde em suas dobras as luzes e as sombras, o bem e o mal. Assim, a função atribuída à escrita pessoal é desvendar, ou

¹² Edmond Vermeil (1945, p. 112-115), em seu livro *L'Allemagne: essai d'explication*, coloca Goethe como um grande colaborador da modernização do cristianismo. Para o autor, houve um aperfeiçoamento por meio da racionalidade e do Pietismo, em que Goethe teria sido responsável por uma nova religiosidade que acabou por expressar a religiosidade alemã. Rudolf Steiner, por sua vez, ao editar as obras de Goethe em Viena, entrou em contato com o que Vermeil chama de *instinto místico alemão*, impregnando a Antroposofia desse espírito religioso.

¹³ A relação entre Pietismo e Romantismo Alemão está “[...] no modelo de autoimolação no Pietismo pré-reformado ao Puritanismo, e do Pietismo reformado do Romantismo”, em que há uma ênfase na dor e no sacrifício de si como acesso a um valor (Duarte; Leal, 1998, p. 20).

seja, pôr a nu as escórias da intimidade, a fim de retirá-las da imprecisão e permitir que sobre elas recaia o olhar público. Desta forma, a narrativa era necessária para expor os eventos fundadores, as rupturas, as provações que pontuam a experiência da relação com Deus e a busca da fé, uma busca retrospectiva de si mesmo. Mais tarde, esse será o modelo que os pensadores da *Bildung* retomarão sob a forma do *romance de formação* (*Bildungsroman*) (Delory-Momberger, 2011).

Na Teoria Crítica, o conceito de *Bildung* como autoconstrução é a visão que enfatiza o *self* como uma totalidade capaz de desenvolver sua própria subjetividade, sem salvação por qualquer coisa externa a si mesma, de modo independente. Essa subjetividade se emancipa na criação de verdades, necessidades, representações e motivos, assim como a representação de um mundo externo que se torna um objeto de manipulação, reforçando-se alteridade do Outro. “Faz do mundo uma projeção, uma *Bild* do *self* ou dos instintos e, apenas assim, pode sua autoconstrução ser verdadeira a si mesmo”, mas também, em um segundo momento, é “[...] como algo a ser percebido por transcendência a Deus na tradição mística. A elevação do sujeito na direção dessa totalidade é um *telos*, ou uma potência para elevar a nós mesmos” (Gur-Ze’ev, 2006, p. 8, grifos do autor).

Para a Antroposofia, essa potência ou força está presente na transformação holística do indivíduo, que faz da experiência terapêutica uma forma de imanência, pois compreende a *Bildung* como um processo iniciático, que pode criar um senso interno de coerência unido a uma resistência psicológica aos desafios. A *Bildung* também pode ser interpretada como a individuação, como por Jung, ou mesmo a elaboração do mito pessoal, que sensibiliza o indivíduo diante de uma ordem cósmica na qual encontra força e sentido verdadeiro para a sua existência (Moraes, 2007, p. 182). No entanto, é importante compreender que não se trata de aderir a uma verdade, afinal, estamos falando de uma *Bildung* contemporânea, que, para a Teoria Crítica, se emancipa na criação de sua própria experiência de verdade (Hervieu-Leger, 1999), como nos casos da nebulosa mística esotérica de Françoise Champion.

OS SETÊNIOS E A ARQUETIPICIDADE CÍCLICA DA VIDA HUMANA

A terapia biográfica está alicerçada na teoria de arquetipicidade¹⁴ cíclica da vida humana, e é a partir das observações de Steiner que surgiram a elaboração dos setênios (ciclos de sete anos). Alguns antropósofos, como o médico holandês Bernand Lievegoed, detalharam e dedicaram-se mais às possibilidades terapêuticas desse conhecimento há algumas décadas. No Brasil, a médica Gudrum Krokkel Burkhard dedicou-se a esse trabalho e à sua difusão desde os anos 1970 (Moraes, 2007). No entanto, esse trabalho terapêutico somente se desenvolveu efetivamente no Brasil a partir de 1993. Na Europa, a terapia é realizada de forma diferente, apesar de a base dos setênios ser a mesma.

Segundo o terapeuta Ronaldo, interlocutor da pesquisa, a base da terapia são os setênios, e a ideia é que o indivíduo possa olhar para si mesmo. Na Antroposofia, a existência é compreendida primeiro pela sua cosmologia, fundamentada em um evolucionismo planetário da espécie humana, com a formação dos quatro corpos: *físico*, *etérico*, *astral* e o *Eu*, que conteria todos os corpos. Este ciclo de evolução envolve sete planetas que, por analogia, influenciariam o desenrolar dos setênios, através de metamorfoses que levam ao desabrochar de elementos constitutivos do indivíduo. No Biográfico, a Antroposofia utiliza-se de uma noção mitopoética da história de vida, que se torna, assim, uma trilha carregada de sentido e de processos arquetípicos.

Do nascimento aos sete anos seria, então, o período no qual o *corpo físico* estaria se elaborando, sob os cuidados da família. Este setênio tem vínculo

¹⁴ A definição antroposófica de arquétipos utilizada nesta terapia apresentou várias origens, indo desde a definição clássica dos arquétipos organizados por Jung na psicologia, seguindo uma influência romântica, até uma arquetipicidade zodiacal, alicerçada em possíveis narrativas sobre a constituição das características de cada signo, cruzando histórias gregas com histórias de santos cristãos.

com o arquétipo da Lua – que envolve mitopoeticamente os processos de crescimento, elaboração, reprodução, repetição e imitação. Entre os sete e os quatorze anos, os antropósofos acreditam que a criança se encontra vinculada ao arquétipo de Mercúrio, que evoca qualidades como movimento, ritmo, fluxo e comunicação (Moraes, 2007).

Dos quatorze aos vinte e um anos, a criança torna-se um adolescente sob o arquétipo de Vênus. Se no primeiro setênio desenvolveu-se o *corpo físico*, no segundo setênio, o *corpo etérico* emancipou-se; agora, na puberdade, desabrocha o *corpo astral*. A partir dos vinte e um anos e até os vinte e oito, o jovem deve despertar o seu Sol interior, o seu *Eu*. Entre os vinte e oito anos e os trinta e cinco, surge outro membro, resultado do trabalho do *Eu* sobre o *corpo etérico*: a *alma afetiva-intelectual*. Dos trinta e cinco aos quarenta e dois, o *Eu* reelabora, voltando ao início, o que foi produzido no primeiro setênio, do nascimento aos sete anos, ou seja, o *corpo físico*. O arquétipo ainda é o Sol. Dos quarenta e dois aos quarenta e nove anos, o *Eu* está sob o arquétipo de Marte, o guerreiro, o desafiador (Moraes, 2007).

Prosseguindo, teremos, dos quarenta e nove aos cinquenta e seis anos, o indivíduo que está sob o arquétipo de Júpiter. “Júpiter é o mestre maduro. Ele aprendeu algo e pode ensinar. Ele se tornou capaz de visualizar melhor as etapas pelas quais passou” (Moraes, 2007, p. 321). Para finalizar, temos, dos cinquenta e seis aos sessenta e três anos, o indivíduo que está sob o arquétipo de Saturno, o velho. O *Eu* elaborará mais profundamente as forças do já envelhecido *corpo físico*, resultando disso outro membro espiritual, o *homem-espírito* (ou Atma). Após os sessenta e três, outros arquétipos planetários ditos *ultrasaturninos* entram em jogo: Urano, Netuno e Plutão. O indivíduo tem a possibilidade de uma espiritualização, à custa de um correspondente decaimento de suas forças físicas (Moraes, 2007).

A EXPERIÊNCIA DA TERAPIA¹⁵

Ronaldo foi o primeiro médico da Clínica Tobias que aceitou ser interlocutor da pesquisa, sendo o profissional responsável pelo trabalho terapêutico. Este terapeuta, médico antroposófico e ginecologista é oriundo de uma família de classe média de Minas Gerais, que era, em suas palavras, “extremamente católica”, com tios padres e pais ministros da eucaristia (responsáveis pela distribuição das hóstias durante as missas). Todavia, a obrigatoriedade de frequentar as missas todos os domingos era algo que o incomodava. Foi, então, na ioga que o terapeuta encontrou uma entrada para práticas alternativas e o primeiro contato com a ideia de reencarnação¹⁶.

O seu primeiro contato com a Antroposofia foi no primeiro ano de faculdade, quando conheceu um estudante de medicina que frequentava as palestras feitas por alemães na Clínica Tobias, em São Paulo. Após esse contato, o aluno organizou um comboio com mais de quarenta estudantes de medicina daquela universidade, e vieram de trem de Minas a São Paulo, para participar de um evento sobre a medicina ampliada pela Antroposofia. A vinda deste grupo de mineiros estudantes de medicina é vista como um evento impulsionador da Medicina Antroposófica no Brasil. O encontro entre estes médicos é descrito por seus participantes como um encontro cármico, no sentido oriental. O relato desta viagem aparece como elemento fortalecedor de suas convicções. Na entrevista, quando indagado sobre ser

¹⁵ Esta seção refere-se à experiência da autora Raquel Littério de Bastos, que realizou a terapia do Biográfico. Para tornar o texto mais fluido, optou-se por redigi-lo na primeira pessoa do singular.

¹⁶ Apesar de parecer confuso a inserção do terapeuta de uma prática ocidental acontecer por meio de uma prática alternativa oriental, entre os interlocutores, há um pensamento de que as principais ideias dessas filosofias são complementares, apesar de distintas. Rudolf Steiner teria incluído na Antroposofia ideias como o carma, de origem oriental, por ter incorporado as influências recebidas em seu período de atuação na Sociedade Teosófica, entre os anos de 1902 e 1912, sob a organizadora Madame Blavatsky, que teria realizado parte de sua formação esotérica no oriente, trazendo alguns conceitos para o ocidente.

ou não antropósofo, sem hesitar, afirmou que “era antropósofo mesmo antes de saber que era.” Durante o trabalho terapêutico, mostrou-se reservado nos intervalos entre as tarefas e silencioso na maior parte do tempo, apesar da postura firme e conciliadora com as ideias conflitantes que surgiram durante a terapia.

De acordo com os relatos do terapeuta, mesmo quando já estabelecida, esta terapia sofreu transformações, para uma melhor adequação ao público que procura por esse tratamento. Ronaldo descreve em sua entrevista como era antes, no período em que a Clínica Tobias era conhecida como Artemísia (1), e como se dá a relação entre a terapia no Brasil e na Suíça (2):

1. Antigamente, o Biográfico acompanhava os tratamentos, então, primeiro as pessoas passavam por uma avaliação clínica, e depois, enquanto a pessoa fazia o Biográfico, eram prescritas massagens, banhos, alimentação de base vegetariana, mais o apoio de uma medicação antroposófica.
2. O Biográfico no Brasil conseguiu ser completamente independente das regras e diretrizes de Dornach, apesar de manter o respeito. Na medicina, todos os outros países são extremamente dependentes das regras de Dornach; no Brasil, fizemos um caminho à parte deste controle. Com todo respeito, nós aqui no Brasil temos um caminho pessoal, individual do movimento antroposófico mundial.

Na literatura antroposófica, o Biográfico é uma terapia que parte do quarto corpo, o *Eu*, e que envolve um tipo de *Bildung* de autocultivo, centrado na auto-observação do desenvolvimento da existência do indivíduo, de seus passos percorridos: daquilo que viveu, conquistou (os fatores aquisitivos), herdou (fatores atributivos), realizou e daquilo que *não* fez (Moraes, 2007). Para os terapeutas, trata-se de uma análise tanto voltada para o passado quanto para o futuro. No futuro, o paciente faz uma projeção idealizada das próximas etapas, visualizando-se as metas a serem conquistadas. Segundo o nosso interlocutor:

Bildung é uma construção que vem das dificuldades e da compreensão da própria da história. É a busca pela qualidade de vida, caminho de aprendizagem, ninguém nasce pronto. Tem de ter calma interior, isso também faz parte desta construção. Essa calma interior é para aqueles momentos mais sofridos da vida que você tenha calma. O Biográfico não procura explicar a vida da pessoa, mas procura ser um caminho de construção.

A terapia do Panorama Biográfico foi enfaticamente indicada por participantes desta “ciência espiritual”, colocada como sendo necessariamente a primeira a ser realizada, pois era considerada uma experiência iniciática, a mais importante para quem estava buscando uma introdução à Antroposofia. Outra justificativa para realizar esta terapia estava nos setênios, pois, seguindo a orientação de meus interlocutores, na teoria antroposófica, eu estaria no início do sétimo setênio, ou seja, nos quarenta e dois anos, época em que ocorrem as “crises existenciais”. Esse seria, então, o “momento ideal” para buscar uma nova *personalidade espiritual*, pois essa fase, também chamada de *alma imaginativa*, teria por objetivo a busca por uma vida mais autêntica.

Em julho de 2013, decidida a dar início à etnografia das terapias, organizei-me financeiramente para pagar aproximadamente três salários mínimos por cinco dias de terapia, com hospedagem e alimentação orgânica inclusas. Para a realização do trabalho terapêutico, fiquei reclusa, apesar de manter o meu celular, em uma pousada na periferia da zona sul de São Paulo, no bairro rural de Parelheiros. Não tinha *Wi-Fi* nem aparelhos de televisão – esses equipamentos são vistos pelos antropósofos como algo capaz de enfraquecer a vontade das pessoas e incapaz de estimular a criatividade humana.

A casa onde foi realizado o trabalho terapêutico do Biográfico tinha o nome de Centro Paulus, sendo um lugar isolado na cidade de São Paulo, apesar de relativamente próximo à Clínica Tobias, local administrado por antropósofos. Essa pousada conta com a infraestrutura necessária para esse tipo de atividade, com uma ampla sala de reuniões, local para refeições, com mesas comunitárias, espaço para eurtímia, ateliê para trabalhos manuais e uma loja que conta com livros e artesanato de origem europeia, incluindo produtos feitos de lã colorida, um presente comum na Europa.

Toda a decoração e estrutura da pousada está dentro de um padrão de arquitetura orgânica antroposófica, com grandes janelas que seguem as formas espontâneas dos contornos da natureza, cores escolhidas especificamente para cada ambiente, além de símbolos contendo o desenho dos sete selos planetários da evolução da espécie humana expostos nas principais paredes. Havia, também, uma biblioteca com livros bilíngues sobre a Antroposofia e uma grande variedade de livros de arte, além de obras artísticas e fotos enaltecidas dos principais edificadores dessa “ciência espiritual”, como Rudolf Steiner e Ita Wegman. Ademais, sobre as principais mesas, havia uma infinidade de pôsteres sobre os mais variados cursos de formação e terapias oferecidos no local.

No primeiro dia, após uma refeição, para socializar os participantes, fomos convidados a fazer uma pintura com tema livre no ateliê, com a técnica da aquarela molhada. Nosso terapeuta, fundamentando-se na fenomenologia de Goethe, pediu que os participantes se apresentassem, partindo das observações realizadas sobre a pintura alheia, em duplas por ele previamente escolhidas e estabelecidas. O grupo era reduzido; estávamos, no máximo, em umas vinte pessoas, dezenove mulheres e apenas um homem. Ronaldo, o terapeuta/médico, foi auxiliado por outras duas terapeutas, principalmente na condução do trabalho terapêutico realizado nos pequenos grupos. Ambas haviam realizado a formação para terapeuta biográfico, mas não possuíam formação acadêmica na área da saúde.

Como já foi mencionado, para a interação do grupo, formamos duplas predeterminadas pelo terapeuta, e eu fiz par com o único homem participante da terapia. Na verdade, encontrei pouquíssimos homens fazendo as terapias antroposóficas estudadas. Esse meu parceiro de terapia estava muito emocionado. Relatou sua crise existencial, que estava causando transtornos em sua saúde, mas não especificou quais eram estes transtornos. Ele era um advogado bem-sucedido profissionalmente, e estava procurando um novo sentido para a vida profissional. Já havia passado por várias terapias alternativas e realizado os mais diversos cursos alternativos voltados para o autoconhecimento, que, a seu ver, apesar de pertencerem a linhas distintas,

convergiavam para o mesmo objetivo. Ele acreditava que o processo de auto-conhecimento despertado por esta terapia poderia ajudá-lo a tomar um novo direcionamento em sua vida pessoal e profissional, e, por fim, chegar à cura de sua doença. Com o passar dos dias, estabeleceu-se uma amizade entre nós, e ele passou a comentar o seu sofrimento moral ao exercer sua profissão, e o quanto isso estava afetando sua saúde mental e física.

No momento da apresentação geral dos participantes da terapia, apareceram, no discurso de todos os participantes, como um traço de suas personalidades, os signos do horóscopo, ora afirmando algumas características pessoais, ora justificando outras características consideradas desagradáveis, como egoísmo, teimosia, apego e indolência. Entre os participantes de todas as terapias que pesquisei, todos usam uma linguagem Nova Era, usando termos como energia, conexão e fluidez para relatar experiências de suas vidas. Todos, sem exceção, possuíam um amplo itinerário terapêutico preenchido por terapias alternativas de cunho Nova Era. A Antroposofia, no entanto, não se reconhece dentro do fluxo da Nova Era, e utiliza o zodíaco, por exemplo, de forma distinta, estabelecendo uma relação entre os arquétipos de cada signo, para desvendar a missão de cada indivíduo de acordo com sua cosmologia.

Entre os participantes desta terapia, 60% haviam entrado em contato com a Antroposofia por meio da Medicina Antroposófica (MA), 30% por meio da pedagogia Waldorf e 10% pelo Instituto EcoSocial¹⁷. Alguns estavam fazendo a terapia pela segunda vez, mas para a maioria, era a primeira vez. Os participantes eram todos da classe média, e, durante os dias que se seguiram, relataram várias viagens internacionais. Uma minoria desejava fazer o curso completo de formação de terapeuta biográfico, e estava iniciando seu percurso naquele módulo. O processo de formação como terapeuta biográfico

¹⁷ O Instituto EcoSocial é uma organização que tem por objetivo “[...] promover o desenvolvimento de indivíduos, grupos, organizações e sociedade por meio dos conceitos e práticas da Ecologia Social baseada na Antroposofia” (INSTITUTO ECOSOCIAL; INSTITUTO CURICACA, 2009).

apresenta duplo significado para os que aderem ao curso: primeiro, a oportunidade de realizar um aprofundamento nas próprias questões biográficas, à luz da Antroposofia; depois, uma ampliação de suas áreas de trabalho, agregando novas especialidades às suas primeiras atividades profissionais, que não necessariamente estavam ligadas a um trabalho terapêutico, ao menos inicialmente.

As queixas de ansiedade, desequilíbrio emocional e crises existenciais foram semelhantes entre todos os participantes da terapia, como já afirmei, na maioria mulheres. As queixas pareciam padronizadas, construídas culturalmente, elaboradas para expressar o desejo de uma busca legítima para o grupo. Assim, essa busca por equilíbrio foi mencionada repetidas vezes, lembrando um mantra entoado por todos, utilizando sempre as mesmas expressões: “Busca de equilíbrio, busca de reconexão com a natureza, busca de autoconhecimento, busca de sentido na vida.” Esses sentimentos e essas expressões independiam das diferenças de idade, origem social, religiosidade e profissão dessas pessoas.

No decorrer dos dias, estabeleceu-se um ritmo para a rotina, com horários estreitos entre as sete horas da manhã e as oito horas da noite. O cumprimento do horário foi estabelecido como uma regra importante a ser seguida pelos pacientes. Todos os dias, havia uma pessoa do próprio grupo responsável por tocar um sino, para marcar a divisão entre as tarefas. Por aversão a horários, não assumi a responsabilidade nenhuma das vezes. No final do dia, havia um ritual de troca da função, e o guardião do horário transferia o sino e o poder para outro participante que desejasse a tarefa. Junto com o sino era sempre oferecido um agrado, uma pequena lembrança da tarefa executada.

Na parte da manhã, fazíamos sempre os mesmos rituais: pelo período de uma hora, exercícios de eurtímia; depois, práticas artísticas com aquarela; e, no final da manhã, vinham as práticas meditativas, voltadas para a concentração, antes de iniciarmos a parte teórica. Nesta prática meditativa, éramos orientados a contar de trás para frente por três vezes, do número vinte ao um. Essa prática de inversão aparece em mais de uma terapia antroposófica. Ainda pela manhã, assistíamos às aulas sobre as leis biográficas

fundamentadas em arquétipos universais. A palavra-conceito *Bildung* não apareceu em nenhuma das explicações teóricas.

Na primeira aula, o terapeuta demonstrou como a Antroposofia considera a consciência algo primordial para o autodesenvolvimento, e que essa consciência se constrói em cima de processos de desgaste físico, ou seja, quando a vitalidade física declina, a humanização do indivíduo cresce. O desenvolvimento da alma estaria ligado ao desenvolvimento da autoconsciência, desde que o indivíduo se reconheça no Outro, ajudando o próximo.

Havia muito pouco espaço para o ócio – estávamos sempre ocupados, primeiro com a eurytmia e as palestras, e depois, com as tarefas em grupo e também individuais, registrando os principais acontecimentos do passado de acordo com a orientação fornecida. Nessas tarefas individuais, éramos levados a construir uma narrativa sobre os principais acontecimentos ocorridos em nossas vidas. Esses relatos eram apresentados posteriormente, nas tarefas realizadas nos pequenos grupos. No entanto, os relatos não se restringiam apenas ao passado: abordavam, também, o presente e as possibilidades de ação no futuro.

Porém, as mais interessantes práticas foram aquelas que fomos orientados a desenvolver durante os dias, com o objetivo de aderirmos a elas para a vida toda, mesmo após o trabalho terapêutico, fundamentadas nos oito *processos da alma*. Nós éramos orientados a desenvolver ao menos duas dessas práticas por dia, enquanto as práticas noturnas continuavam a ser realizadas diariamente. Uma dessas práticas consistia em, durante o dia, produzir apenas pensamentos relevantes, ou *representações mentais*, para distinguir o pensamento *essencial* do pensamento *acessório*, o que, para o terapeuta, consistia em distinguir a *verdade* da *mera opinião*. Na parte da noite, éramos orientados a realizar um exame de consciência sobre as atitudes que havíamos tomado naquele dia, rememorando os fatos, do último ao primeiro do dia. A prática do autoexame é considerada indispensável para uma vida antroposófica.

Os participantes foram orientados, também, a evitar o tipo comum de conversa, em que se fala sobre qualquer assunto banal apenas para desenvolver

um diálogo. O processo estava em falar apenas o essencial; a escuta é considerada importante para o aprendizado das teorias antroposóficas. De acordo com o pensamento de Rudolf Steiner (1991, p. 48):

Apenas o que tem sentido e importância deverá sair dos lábios do discípulo. Todo falar por falar o desviará de seu caminho. A maneira costumeira de conversação, em que se conversa misturando ao acaso assuntos variados, deve ser evitada pelo discípulo.

Apesar da persistência do terapeuta em lembrar o grupo desta orientação, por meio de seu exemplo, houve pouquíssima aderência por parte dos participantes do trabalho terapêutico.

Ainda em outros quatro *processos da alma*, eram estimuladas primeiro a prática da “ação correta”, ou seja, o agir com “consciência moral”, para assim ponderar as ações exteriores e melhorar a maneira de se conectar, para o bem de todos e a felicidade permanente do próximo, à essência eterna. Havia, também, “o ponto de vista certo”, que seria organizar a existência para viver de acordo com a natureza e com o espírito, não se deixando absorver pelas futilidades da vida exterior. Devíamos evitar tudo o que poderia trazer inquietação e pressa, e considerar a vida como um meio para o trabalho e para a elevação espiritual.

Os dois últimos processos tratavam da “aspiração de transformar” todos os exercícios em hábitos e de “aprender da vida” o máximo possível com os erros cometidos, para fazer melhor na próxima oportunidade. Esses exercícios são, para os antropósofos, formas de adquirir virtudes, algo elevado, de acordo com os mais altos ideais. Em todas as noites, antes de o grupo se separar, havia um exercício no qual era necessário relatar, de forma oral e escrita, o que tínhamos aprendido naquele dia, como uma forma de fixação das metas e das práticas exercitadas.

Na parte da tarde, aconteciam as reuniões em grupo, como segunda etapa do trabalho terapêutico. O meu grupo era composto por quatro mulheres com idades próximas, além de uma terapeuta intermediadora dos processos. Nestes encontros, expúnhamos as aquarelas pintadas no período

matutino, que retratavam nossos respectivos setênios, para primeiro uma observação silenciosa da pintura, e depois um breve relato, estabelecendo uma relação entre a pintura e aquela determinada fase da vida. Havia, também, nessa etapa da terapia, um tempo para os participantes contribuírem com a percepção da pintura alheia, com possíveis *insights* que deveriam ser expressos de forma artística, ou seja, por meio de poemas, frases ou músicas.

Esses *insights* ou intuições eram compreendidos como oriundos do mundo espiritual. Contudo, parecia que havia muito mais psicanálise no trabalho terapêutico do que *insights* espirituais, e ambos pareciam fracassar, pois não havia, entre os membros deste pequeno grupo, o silêncio desejado pela terapeuta para desenvolver uma fenomenologia das pinturas, inspirada claramente nas teorias de Goethe, seguida dos *insights*, espirituais ou não. Ao contrário do proposto, todas as mulheres palpitavam livremente sobre a vida alheia, como em uma conversa entre comadres.

Neste grupo menor, as narrativas eram intensas e extremamente femininas. Assuntos como aborto, gravidez e a busca pelo companheiro ideal permeavam todas as histórias. As dificuldades nos relacionamentos pessoais eram sempre associadas a uma origem familiar conturbada, descrita por meio de vários episódios traumáticos da infância, que ajudavam a justificar as escolhas consideradas erradas e os inevitáveis fracassos amorosos. Com objetivos futuros diferentes, o que unia as participantes era um sentimento conflituoso sobre as atitudes tomadas no passado, consideradas desequilibradas, além do desejo de uma vida dentro de uma ética que as favorecesse, diminuindo, principalmente, o sofrimento do viver.

As lágrimas entre os participantes eram constantes, principalmente nos pequenos grupos, e funcionavam como uma amálgama entre eles, despertando uma empatia pelo sofrimento alheio. Mesmo investida em uma tentativa de certa neutralidade enquanto pesquisadora e apesar de não compartilhar exatamente das mesmas crises existenciais, não foi possível conter as lágrimas e o envolvimento emocional com os participantes, principalmente em decorrência da intensidade dos relatos biográficos. Educada no catolicismo, confesso que senti um prazer estranho em ouvir as mazelas da vida alheia. Um choro agradável e reconfortante era desejado. A narrativa nos martirizava, aos

relembarmos situações de agonia com desfechos positivos, que enalteciam a nossa caminhada até aquele instante, fornecendo uma estranha sensação de fortalecimento interno para os próximos passos.

Essa atitude é compreensível se pensarmos como Rezende (2012), que afirma haver nesses grupos uma gramática das emoções – sentimentos que devem ser expressos naquele contexto particular, por serem vistos como os mais adequados socialmente. Os sentimentos formam uma linguagem, sendo, segundo Mauss (1979), a sua expressão de caráter coletivo e obrigatório. Chorar seria mais do que manifestar os sentimentos; seria manifestar seu sentimento para si próprio, ao exprimi-lo para os outros e por conta dos outros.

Neste grupo menor, havia uma psicóloga chamada Rachel, filha de uma médica antroposófica, que, aos trinta anos, buscava, nesta terapia, compreender o motivo das suas desastradas escolhas amorosas. Apesar de ter realizado anos de terapia convencional, não havia conseguido concluir as questões de origem familiar, como a separação de seus pais, e se sentia pressionada a resolver esses conflitos internos, porque desejava se casar e engravidar. Então, em suas narrativas, sofria ao descrever as situações de risco às quais havia se submetido nos mais diversos encontros amorosos, que, racionalmente, eram compreendidos como equivocados, mas que apresentavam um padrão de comportamento que sempre voltava a se repetir. Um ano depois, nós nos encontramos virtualmente, e perguntei a ela se ter feito o Biográfico havia mudado algo em sua vida. Ela respondeu, exultante de alegria, que havia conseguido mudar a sua forma de se relacionar, e isso, para ela, era um dos resultados da terapia. Ela estava grávida e pensava em fazer novamente a terapia em uma nova oportunidade, quando estivesse mais velha.

No grupo maior, que abarcava os grupos menores, todos os participantes possuíam uma *doença de estimação*, expressão parafraseada da poetisa Adélia Prado, que é uma autora comumente citada entre os antropósofos. No entanto, as principais queixas relatadas nos grupos de terapia eram de doenças decorrentes de transtornos mentais leves e moderados, tais como o transtorno bipolar, a ansiedade e a depressão, acompanhadas sempre das crises existenciais, ora na vida amorosa, ora na vida profissional e pessoal.

As queixas sobre transtornos físicos não apareceram para ninguém: nem no grupo mais reservado essas dores vieram à tona. Não que elas não existissem – não me parece possível existir um grupo em que não haja alguém com uma dor física, por menor que seja. Havia uma retração; falar sobre mazelas físicas parecia inapropriado para aquela situação e lugar, como se a dor física fosse menor diante de uma busca espiritual entendida como maior.

Apesar de uma certa negação do corpo, durante o período da noite, aconteciam algumas situações inusitadas entre os participantes, que foram nomeadas pelos terapeutas de *eventos catárticos*. Entre os pacientes da terapia, várias pessoas tiveram problemas digestivos agudos, seguidos de vômito e diarreia, além de outros sintomas, tais como tosse prolongadas, seguidas de forte expectoração, e crises respiratórias. Todas as situações foram identificadas como uma resposta do corpo ao trabalho terapêutico, trazidas, em parte, pela alimentação desintoxicante, mas principalmente como resultado positivo das reflexões realizadas durante o dia.

Pessoalmente, não me senti afetada da mesma forma, pois, quando cheguei, já estava um pouco doente. Era inverno, e minha asma não costuma se comportar bem nesta época do ano. Por orientação prévia do terapeuta/médico antroposófico, continuei utilizando somente os medicamentos recomendados, que não garantiram a ausência total da asma, restando um leve chiado no peito, um barulho que inevitavelmente era compartilhado com todos. No entanto, procurei conter ao máximo os ruídos físicos da doença, para contornar a expressão de incômodo dos participantes, que, a meu ver, não estavam lá para pensar sobre as doenças do corpo físico. Naquele grupo, pensar o próprio sofrimento espiritual parecia mais urgente.

Durante o trabalho terapêutico, a explicação antroposófica sobre a doença – de que esta é ocasionada por uma falta de coerência entre o que queremos da vida e o que fazemos dela – alimentou o imaginário e a conduta dos participantes. Assim, o chiado pulmonar, sinal visível de minha doença, instigou algumas pessoas a palpar sobre os porquês de meus sintomas, atitude bem comum, principalmente com doenças consideradas psicossomáticas, como a asma. Ao investigar minha biografia, essas pessoas se viam como

interlocutoras de minha cura. Desta forma, o chiado era relevado, afinal, se estava lá, era porque buscava algo.

A resolução da doença, para a Antroposofia, está em desenvolver um autoconhecimento. A doença seria responsável por mostrar o que não vai bem, e, para isso, o corpo expressa essa insatisfação através de sinais e sintomas. Quando a doença é incurável no físico, isto significaria que ela pode levar o paciente a mudar sua atitude em relação ao mundo. A cura é *estar a caminho*, principalmente quando o paciente percebe que ele é o mundo do Outro e que sua “missão na vida” é estar a serviço dele, em um amor cristão incondicional.

Em conversas pessoais, o terapeuta Ronaldo dizia que a cura era algo complexo na Antroposofia, que estava intimamente ligada a uma *Bildung*. Na compreensão do interlocutor, a cura deve ser entendida como um processo de “estar no caminho, de estar fazendo alguma coisa no caminho.” Quando questionado sobre a incurabilidade de algumas doenças, respondeu com convicção:

A cura é como um processo de estar no caminho, de estar fazendo alguma coisa no caminho, porque o que é uma doença incurável? Só existe essa percepção de doença incurável se você olha do ponto de vista físico; o organismo não tem cura, mas se essa doença fez que o indivíduo repensasse a vida dele, mudasse de hábitos, mudasse como pessoa e se colocasse em movimento perante sua vida, então, a doença não é incurável; mesmo que a pessoa venha a morrer desta doença, você pode curar a pessoa. [...] Há pessoas com doenças terminais que falam: “ainda bem que eu tive essa doença; agora sou outra pessoa, com uma vida muito mais equilibrada.” A *Bildung* é como um caminho de cura.

A cura em cenários espiritualizados, mais especificamente os ritualizados, produz-se na medida que permite uma mudança na perspectiva subjetiva pela qual a pessoa compreende o contexto de seu sofrimento (Kapferer, 1979). Para Csordas (1983), a cura religiosa pode ser entendida como dinâmica de persuasão, a redirecionar sua atenção a novos aspectos de sua experiência ou a percebê-la segundo nova ótica. O ritual, neste caso terapêutico, possui um papel transformativo já verificado por outros antropólogos, em que a

manipulação de símbolos em um contexto extracotidiano, carregado de emoção, induz seus participantes a “[...] perceberem de forma nova o universo circundante e sua posição particular nesse universo” (Rabelo, 1994, p. 49).

Para concluir o trabalho terapêutico, exibimos todas as pinturas, como em um grande *vernissage*, expondo nossas narrativas pessoais com dignidade estética. Na tentativa de transpor aquela situação final de catarse do passado e do presente, fomos orientados a escrever uma carta endereçada a alguém, contando fatos futuros, que descrevessem possíveis superações ou resoluções de nossas principais questões. Um tipo de tomada de consciência: eis a vida que segue, nitidamente orientada para facilitar uma transformação nos padrões cognitivos, afetivos e comportamentais.

No final do trabalho terapêutico, foi oferecido curso de formação de terapeuta biográfico, em dezesseis módulos distribuídos em cerca de quatro anos, certificado pelo órgão representativo da Seção Geral de Antroposofia da Escola Ciências Espirituais do Goetheanum, em Dornach, na Suíça. Na primeira fase, a formação volta-se para o caminho de autoconhecimento e autodesenvolvimento; a segunda consiste em desenvolver novos órgãos de percepção para o entendimento da biografia; e a última fase é vista como um caminho de expansão da consciência.

TERAPIA E PRÁTICAS ASCÉTICAS

A princípio, em decorrência da origem pietista da Antroposofia, parecia lógico encontrar, caso existisse, uma ascese protestante, no sentido weberiano, nas práticas terapêuticas. Resumidamente, a ascese pietista compreende uma forma de conduta que conforma a vida de modo racional, descrita por Furtado (2013) como sóbria e constante. Todavia, não foram encontrados hábitos da ascese pietista, apesar das semelhanças na concepção de trabalho e tempo enquanto valor espiritual *per se*, reconhecido e legitimado na prática do lucro. Porém, estas semelhanças não apontam para um enriquecimento profissional, nem para a interdição ao gozo e ao desfrute dos bens acumulados.

No entanto, nos *processos da alma*, é possível pensar que mesmo não encontrando traços de uma ascese pietista, esta terapia evoca algumas práticas ascéticas. Nesse sentido, os *processos da alma* podem estar relacionados aos princípios do *cuidado de si* e do *conhecimento de si* que Sócrates difundiu como o aforismo “conhece-te a ti mesmo” (Gros, 2010 apud Delory-Momberger, 2011). Rudolf Steiner, ao fundamentar-se na fenomenologia romântica de Goethe, passa a ser influenciado pelo apreço goethiano pelo pensamento grego. Essa influência do pensamento helenístico aparece na terapia como as práticas que devem ser levadas ao longo de toda a vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das origens religiosas da Antroposofia, não encontramos, nesta primeira etapa da etnografia, nenhum traço explícito da ascese pietista entre os membros desta “ciência espiritual”. No entanto, isso não significa a sua total exclusão, pois, se pensarmos as narrativas dos participantes da terapia como práticas confessionais, voltadas para o autoaperfeiçoamento, com traços característicos do Pietismo, é provável que haja uma relação mais profunda entre o Biográfico e esta ascese.

Por hora, só podemos afirmar que, ao analisar principalmente os *processos da alma* neste trabalho terapêutico, foi possível concluir que esta etapa da terapia faz apologia a práticas ascéticas que se assemelham às práticas ascéticas helenísticas relacionadas ao *cuidado de si*. Esta constatação pode, posteriormente, indicar que a cura na Antroposofia atua com um tipo de ascese.

As questões esotéricas da Antroposofia não aparecem nos discursos dos terapeutas, apesar de um forte direcionamento da moral cristã na elaboração dos setênios que alicerçam o trabalho terapêutico. A palavra-conceito *Bildung* também não surgiu em nenhum dos conteúdos teóricos ou práticos da terapia, mas assumiu grande relevância nas falas do terapeuta ao relatar sua formação como uma *Bildung* dentro da Antroposofia e ao descrever a

cura como uma *Bildung* na ação de *estar a caminho*, que nos remete à ideia de *movimento*, característica da medicina romântica.

Entre as terapias, esta é a que mais lança mão de outras, como a terapia artística (terapia da alma) e a eurtmia curativa (terapia do corpo), fazendo uso da sensibilização corpórea para uma formação estética, oriunda também do romantismo, voltada para a *Bildung* em todas as suas dimensões. Neste cenário quase religioso, talvez possamos considerar que as narrativas do *Eu* funcionam como um tipo de explanação ou reorganização da *Bildung* dos participantes desta terapia, conduzindo-os a uma transformação na percepção de suas vidas e potencialidades, permitindo a resolução de seus principais sofrimentos.

REFERÊNCIAS

BERMAN, A. *Bildung et Bildungsroman. Le temps de la réflexion*, Paris, v. 4, p. 141-160, 1983.

CSORDAS, T. The rhetoric transformation in ritual healing. *Culture, Medicine and Psychiatry*, Dordrecht, v. 7, n. 4, p. 333-375, Dec. 1983.

DELORY-MOMBERGER, C. Narrativa de vida: origens religiosas, históricas e antropológicas. Tradução Maria da Conceição Passeggi. *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 40, n. 26, p. 31-47, jan/jun. 2011.

DUMONT, L. *Homo aequalis, II: L'idéologie allemande France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard, 1991.

DUARTE, L. F. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciênc. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

_____. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 5-19, jun. 2004.

DUARTE, L. F.; LEAL, O. F. (Org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

FEIRA BIODINÂMICA E ORGÂNICA. *Agricultura biodinâmica – o que é agricultura biodinâmica, e em que difere da agricultura orgânica?* São Paulo: Feira Biodinâmica e Orgânica, 2016. Disponível em: <<http://www.feirabiodinamica.com.br/agricultura-biodinamica>>. Acesso em: 6 fev. 2016.

FURTADO, R. N. Ascese e racionalização: Weber, Foucault e o problema do controle da conduta. *Prometeus*, ano 6, n. 11, p. 187-205, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/viewFile/827/740>>. Acesso em: 22 dez. 2013.

GUSDORF, G. *L'homme romantique*. Paris: Les Éditions Payot, 1984.

_____. *Lignes de vie*. v. 1 e v. 2. Paris: Odile Jacob, 1991.

GUR-ZE'EV, I. A Bildung e a teoria crítica na era da educação pós-moderna. *Linhas Críticas*, Brasília, DF, v. 12, n. 22, p. 5-22, jan./jun. 2006.

HERVIEU-LÉGER, D. *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.

INSTITUTO ECOSOCIAL; INSTITUTO CURICACA. *Curso de Formação de Líderes Facilitadores – Programa Germinar do Instituto EcoSocial*. Porto Alegre: Instituto EcoSocial; Instituto Curicaca, 2009.

KAPFERER, B. Entertaining Demons: Comedy, Interaction and Meaning in a Sinhalese Healing Ritual. *Social Analysis*, New York; Oxford, n. 1, p. 108-152, Feb. 1979.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: _____. *Marcel Mauss*: Antropologia. São Paulo: Ática, 1979. p. 147-153. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 11).

MORAES, W. A. As práticas de cura antropológica. In: _____. *Medicina Antropológica: um paradigma para o século XXI*. São Paulo: ABMA, 2007. p. 185-329.

RABELO, M. C. Religião, ritual e cura. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

REZENDE, C. B. Emoção e moralidade em grupo de gestantes. *Revista Brasileira de Sociologia da Educação*, João Pessoa, v. 11, n. 33, p. 830-849, dez. 2012.

SETZER, V. W. *O bem e o mal do ponto de vista da Antroposofia*. Disponível em: <<http://www.ime.usp.br/~vwsetzer/antrop/bem-mal.html>>. Acesso em: 21 nov. 2015.

SOCIEDADE ANTROPOSÓFICA DO BRASIL (SAB). *O que é medicina antroposófica?* São Paulo: Sociedade Antroposófica no Brasil, 2016a. Disponível em: <<http://www.sab.org.br/portal/medicinaeterapias/213-o-queemedicinaantroposofica>>. Acesso em: 6 fev. 2016.

_____. *Pedagogia Waldorf*. São Paulo: Sociedade Antroposófica no Brasil, 2016b. Disponível em: <<http://www.sab.org.br/portal/pedagogiawaldorf/27-pedagogia-waldorf>>. Acesso em: 6 fev. 2016.

_____. *Ramos*. São Paulo: Sociedade Antroposófica no Brasil, 2016c. Disponível em: <<http://www.sab.org.br/portal/a-sociedade/ramos>>. Acesso em: 6 fev. 2016.

STEINER, R. *O conhecimento dos mundos superiores – a iniciação*. Tradução Erika Reimann. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Antroposófica, 1991.

SUAREZ, R. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 191-198, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v46n112/v46n112a05.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2012.

VERMEIL, E. *L'Allemagne essai d'explication*. Paris: Gallimard, 1944.

WELEDA. *Medicamentos Antroposóficos / Weleda*. São Paulo: Weleda, 2016. Disponível em: <<http://www.weleda.com.br/weleda/medicamantropo.asp>>. Acesso em: 6 fev. 2016.

Recebido em: 05/12/2015

Aprovado em: 23/02/2016

O *SELF-SERVICE* DO PROIBIDO: A FESTA DE EXU EM UM TERREIRO DE UMBANDA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Ana Paula de Souza Campos¹
Cleiton Machado Maia²

Resumo: Este artigo objetiva discutir a figura simbólica do exu a partir de experiência etnográfica em um terreiro de Umbanda na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Nesse terreiro em específico, as festas em comemoração aos Exus são conhecidas como festas do *self-service*, pois são servidas bebidas e comidas à vontade aos visitantes. Esses eventos de sociabilidade entre médiuns, visitantes e entidades são procurados como um momento de contato com o sagrado; entretanto, é também em busca do profano, representado na figura do Exu, que as pessoas visitam os terreiros em dias de festa. Assim, o Exu é representado como uma figura marcada por uma dualidade moral entre o sagrado e o profano. É conhecido por ser ambíguo, marginal, liminar. Este artigo pretende analisar como essa dualidade faz dessas festividades para essas entidades uma predileção entre médiuns e visitantes dos terreiros em questão.

Palavras-chave: Religião; Moral; Ritual; Comensalidade.

Abstract: This paper aims to discuss the symbolic figure of the Exu based on an ethnographic research conducted in an Umbanda *terreiro* on the west side of Rio de Janeiro. At this specific *terreiro*, the parties celebrating Exus are known as self-service parties, because food and beverages are served unlimitedly to the guests. These convivial moments between psychics, visitors and entities are sought as a time to be in touch with the sacred; however, it is also in the search of the profane, represented in the Exu figure, that some people visit the *terreiros* on party days. Thus, the Exu is represented as a figure marked by a moral duality between sacred

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS/UFRRJ). Contato: paulacamposufrj@gmail.com

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ). Contato: profmachadomaia@hotmail.com

and profane. It is known for being ambiguous, marginal and liminal. This article intends to analyze how this duality makes the feasts to these entities a preference among psychics and visitors of the *terreiros* researched.

Keywords: Religion; Moral; Ritual; Commensality.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, propomo-nos a analisar a figura do Exu na Umbanda a partir da literatura antropológica e segundo a experiência de campo, em particular a que tivemos em um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro. Sabendo que os estudos sobre o tema “Exu” já foram amplamente explorados, objetivamos fazer uma releitura do tema a partir de autores clássicos – como Marcel Mauss (1950), Mary Douglas (1966), Victor Turner (1967), Van Gennep (1978), Roberto Da Matta (1978), Mircea Eliade (1992), Richard Schechner (2012) – e de literaturas atuais, como Esther Jean Langdon (2006), pretendendo discorrer sobre a figura do Exu em seu contexto ritual e performático. Compreendendo as festas realizadas em homenagem aos Exus como espaços de drama social³ por excelência, objetivamos analisar como esta figura tem sido (re)interpretada nesse contexto. Temos como mote alguns questionamentos em torno dessa figura: o que há em suas festas rituais que atrai o público, já que estas se configuram como um lugar

³ Sobre o conceito de drama social, cf. TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*: Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Eduff, 2008. Sobre o uso desse conceito à luz da umbanda, cf. MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá* – um estudo de ritual e conflito. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

de sociabilidade entre espíritos⁴, visitantes/clientes⁵, pais e mães de santo⁶, filhos de santo, ogãs⁷ etc.? O que leva as pessoas a terem certa predileção por esses espíritos na Umbanda dentre os demais?

DE QUAL EXU ESTAMOS FALANDO?

Como demonstra Vagner Gonçalves da Silva (2005), por volta das décadas de 1920 e 1930, kardecistas da classe média no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul começaram a trazer elementos da tradição afro-brasileira para as suas práticas religiosas, reivindicando, assim, o *status* de uma “nova religião”, a Umbanda. Renato Ortiz (1999) argumenta que a religião Umbanda foi constituída segundo um duplo movimento: o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras e o “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas, formando a síntese umbandista:

A síntese umbandista integra, dentro de um sistema coerente e racional, duas tradições diferentes: a afro-brasileira e a espírita. Os orixás, deuses individualizados no candomblé, são ordenados segundo sequências espirituais (linhas) de acordo com a lei do carma. A Umbanda se distancia assim tanto do kardecismo quanto das tradições afro-brasileiras, atestando a formação de um sistema religioso inteiramente novo (Ortiz, 1999, p. 113).

⁴ Aqui estamos compreendendo os “espíritos” como personagens, assim como as demais pessoas ali presentes, já que vemos a festa como um espaço de dramatização, de performance e ritual.

⁵ Trata-se de um termo nativo, utilizado usualmente para se referir às pessoas que se consultam com as entidades no terreiro.

⁶ Sobre a estrutura hierárquica da Umbanda, José G. C. Magnani comenta: “A esta estrutura sobrepõe-se uma hierarquia espiritual, menos complexa que a do candomblé: pai ou mãe-de-santo ou madrinha, pai e mãe pequena, auxiliares do culto (cambono e tocadores de atabaque) e filhos-de-santo, ou de fé, que constituem o corpo de médiuns” (1991, p. 40).

⁷ Termo nativo para se referir aos tocadores de atabaque.

Nesse sentido, a Umbanda foi construída segundo um sincretismo entre diversas crenças religiosas, entre o culto às entidades africanas (devido à influência dos negros escravizados), a crença na reencarnação, na evolução cármica e na comunicação direta com os guias⁸ (devido à influência das práticas kardecistas), como demonstra Stefania Capone (2009), e o culto aos santos do catolicismo popular, como forma de ocultar a religião em meio a uma sociedade repressora dos cultos de origem africana. Logo, há inúmeras faces da figura aqui analisada: o Exu. Não é de nosso interesse traçar aqui uma genealogia desta divindade/entidade a partir de sua origem africana, já que ao nos referirmos a Exu aqui, estamos falando não do Exu-orixá, mas do Exu-entidade ou do Exu-egum, como é concebido no terreiro de Umbanda estudado.

A Umbanda tem como base o culto aos espíritos que se manifestam através do fenômeno conhecido como “incorporação”, isto é, espíritos desencarnados, conhecidos como eguns, são incorporados pelos médiuns (chamados de “aparelhos” ou “cavalos” de tais entidades) e, em sua maioria, oferecem consultas aos visitantes. São percebidos na Umbanda como seres divinos, seres que vivem no plano sobrenatural. Os médiuns incorporados são vistos, dessa forma, como um elo entre o mundo sobrenatural (o mundo dos deuses) e o mundo terreno (o mundo dos homens). Assim, ao nos referirmos a Exu aqui, não estamos falando de um deus africano, mas de espíritos diversos que, segundo a crença umbandista, viveram, morreram e agora incorporam nos médiuns da religião, praticando a caridade no sentido de uma evolução espiritual. Sobre essas entidades, Silva (2012, p. 1089) argumenta:

Quando incorporam nas sessões de Umbanda, a religião afro-brasileira com maior número de adeptos no Brasil, esses Exus se apresentam com nomes de demônios extraídos da Bíblia, como Exu Belzebu e Exu Lúcifer, ou nomes relativos aos domínios que regem, como Exu 7 Encruzilhadas, Exu Porteira,

⁸ Trata-se de um termo nativo equivalente a espíritos, eguns etc.

Exu Cemitério, Exu Catacumba, Exu Caveira, Exu da Lama, Exu do Lodo, Exu da Sombra.

Na religião, há, portanto, centenas de Exus. Entretanto, os Exus aqui analisados conservam características em comum frequentemente associadas ao Exu-orixá de origem africana (Légba, È ù etc.)⁹. Propomo-nos elencar algumas delas, a fim de compreender a simbologia em torno do Exu aqui analisado. De acordo com a mitologia transmitida através da tradição oral e de livros nativos e não nativos entre as religiões afro-brasileiras, Exu é a entidade conhecida pelo seu lugar de atuação: a encruzilhada, mais popularmente conhecida como “encruza”. Assim como Reginaldo Prandi (2001) ressalta no mito *Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas*, Exu é aquele responsável por guardá-la, logo, é conhecido como o “guardião da encruzilhada”. Nada pode passar pela encruzilhada sem a permissão de Exu. Ela é o ponto em que todos os caminhos se cruzam; o Exu é concebido, assim, como o “senhor dos caminhos”, e é o primeiro a ser cultuado nos rituais umbandistas, pois é ele o responsável pela “abertura dos caminhos”. Segundo Silva (2012, p. 1100), o Exu é cultuado em “[...] lugares limítrofes ou de passagem”, como encruzilhadas, matas, cemitérios etc. Aqui podemos notar uma dualidade presente na figura de Exu, pois ele não é responsável apenas pela “abertura dos caminhos”, mas também por mantê-los fechados caso não seja cultuado corretamente.

O caráter de guardião do Exu também é aludido quando estes são conhecidos por serem as entidades mais adequadas para oferecer proteção aos seus consulentes. Por isso, muitas vezes, o Exu é conhecido como o policial do terreiro. Essa identificação entre Exu e policiais é explicitamente demonstrada por Lísias Negrão quando este ressalta o caráter das entidades Exu na citação de um informante:

⁹ Sobre o Exu-orixá, cf. CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.

Esses Exus são... nós podemos chamar, polícia de choque. São eles que freiam e controlam os espíritos trevosos, os espíritos do baixo astral [...] estes espíritos são os nossos guardiões, são a nossa polícia, são os verdadeiros trabalhadores da Umbanda. [...] Esses Exus guardiões são espíritos que conhecem o bem e o mal. Portanto, eles só executam ordens dos nossos orixás, guias e protetores. Eles não fazem nada por livre e espontânea vontade (Negrão, 1996b, p. 227-228).

No terreiro estudado há, inclusive, um Exu que se veste de policial nos dias de festa, através do uso de uniformes da polícia militar e do BOPE (Batalhão de Operações Especiais), ofertados a ele por clientes que tiveram os seus pedidos atendidos pela entidade. Trata-se de um Exu incorporado pela mãe de santo do terreiro, um Exu bastante popular, conhecido pela eficácia nos trabalhos realizados.

De acordo com Ortiz, a sexualidade é um traço que marca as atividades destinadas aos Exus. Segundo o autor, “[...] a sexualidade se manifesta sobretudo no nível da linguagem, pois a ‘obscenidade’ é parte intrínseca do estereótipo espiritual [...]” (1999, p. 142). No campo, percebemos como principalmente a sensualidade dos Exus femininos se destaca. Nas festas, são as pombagiras que dançam sensualmente, com suas cigarrilhas, roupas e joias exuberantes, figuras comumente associadas aos “prazeres do corpo”, e os Exus, em geral, à “sexualidade desenfreada” (Ortiz, 1999, p. 123).

O Exu é concebido também como “mensageiro”. De acordo com a cosmologia da Umbanda, o Exu possui uma posição intermediária entre os deuses e os seres humanos; é ele o responsável por trazer a ordem dos deuses aos seres humanos e por levar os pedidos dos seres humanos aos deuses. Ressaltando a subalternidade dos Exus, Negrão (1996b, p. 229) aponta que, enquanto os orixás são os “comandantes”, os Exus são os “executores” dos trabalhos na Umbanda. Segundo Negrão (1996a, p. 86), “[...] cada orixá tem um Exu à sua disposição”, isto é, cada orixá possui um Exu como “escravo”. Assim, é muito comum nas consultas umbandistas que o cliente procure os Exus em busca de pedidos, que são trocados por presentes a eles ofertados. Por isso, muitas vezes o Exu é referenciado como um ser sem consciência

moral, “sem luz”, “não doutrinado” (Negrão, 1996b, p. 226). É enfatizado, nesse caso, que Exu realiza qualquer pedido caso receba algo em troca e seja devidamente recompensado, mesmo que sejam pedidos condenáveis moralmente, como pedidos de “amarração” ou pedidos em que se quer causar o mal a outra pessoa, por exemplo. Assim, eles devem ser doutrinados dentro dos terreiros, para que passem a praticar o bem.

Ao assumir o compromisso com o Exu, a pessoa possui a obrigação de cumprir a sua parte no ritual da troca estabelecido entre os dois: “Espírito justo, porém, vingativo, Exu nada executa sem obter algo em troca e não esquece de cobrar as promessas feitas a ele” (Silva, 2005, p. 70). O Exu representa ao mesmo tempo aquele que é eficiente na resolução do problema de seu cliente e aquele que pode causar mal ao seu cliente se este não cumprir as suas obrigações estabelecidas. Aqui percebemos a ambiguidade entre bem e mal como uma constante na figura do Exu. Na Umbanda, são conhecidos como espíritos de “esquerda”, em oposição aos espíritos de “direita”, que seriam os pretos-velhos, os caboclos e as crianças (erês).

A exemplo do caráter do Exu, uma fala muito recorrente no terreiro do *self-service* é a de que “enquanto o Exu dá com uma mão, ele tira com a outra”. Essa expressão foi muitas vezes dita pela mãe de santo do terreiro, ao referir-se à especificidade do Exu. Assim, há uma oposição entre preto-velho e Exu, exposta pela mãe de santo do terreiro ao afirmar que muitos dizem que o que é dado por um preto-velho é eterno, enquanto que o que é dado por um Exu amanhã pode ser por ele tomado de volta. Logo, nessas situações, a relação do consulente com o Exu envolve certo risco para o primeiro, mas mesmo assim, ele considera o risco aceitável, já que essa entidade certamente atenderá ao seu pedido. A relação é, sobretudo, mediada por uma negociação entre eles.

Portanto, o Exu é constantemente caracterizado como um ser não doutrinado, logo, que utiliza tanto o bem quanto o mal a fim de alcançar os seus interesses. Os trabalhos de Marlyse Meyer (2001) e Monique Augras (2009) são também referências no entendimento de como essas figuras são bricoladas (Birman, 1995, 2005) e persistentemente associadas a essas

características dúbias na Umbanda. Segundo Saraceni (2011, p. 12), o Exu é possuidor de “duas cabeças”, uma instintiva e outra emotiva: “[...] uma é movida por suas necessidades e a outra, por seus interesses”. O Exu, então, apresenta-se como uma figura dual, como um ser ambíguo, possuidor de características tanto profanas quanto sagradas, “puras e impuras” (Douglas, 2012) ao mesmo tempo. Por isso, mais uma vez, são percebidas como figuras ambíguas, como figuras marginais.

Ortiz (1999) argumenta também que as análises referentes aos Exus realizam inúmeras distinções relacionadas a tais entidades, como magia branca/negra, Umbanda/quimbanda¹⁰, bem/mal e vida/morte. Assim, segundo Ortiz (1996, p. 138), o Exu funciona como o “elemento de ligação”, aquele que possui a propriedade de “[...] interligar dois compartimentos religiosos: Umbanda/Quimbanda”. O Exu posiciona-se, assim, na liminaridade¹¹ da Umbanda.

É na simbologia em torno da figura do Exu, entidade que, segundo a cosmologia umbandista, é marcada por dualidades por excelência, por ambiguidades e por ocupar, sobretudo, um espaço simbólico de liminaridade, que esse trabalho está ancorado. Acreditamos que, por causa dessa representação única, os Exus tornaram-se figuras de destaque nos terreiros de Umbanda. Para vislumbrar isso de forma mais nítida, traremos a experiência deste terreiro estudado, onde as festas, bem como os dias de gira a Exu, são os mais procurados pelo público. Enquanto as demais festas são frequentadas por cerca de quarenta pessoas, as festas de Exu contam com a presença de mais de cem pessoas, por exemplo. Indagamo-nos se não são essas características que levam as pessoas a procurar tais entidades.

¹⁰ Segundo Ortiz (1996), a Quimbanda representa no imaginário brasileiro a tradição dos descendentes africanos. É a religião africana praticada pelos negros no Brasil desenvolvendo a magia negra, em oposição à umbanda que, representa o moderno, a prática somente da magia branca.

¹¹ Sobre o conceito de liminaridade, cf. TURNER, Victor. *Floresta dos Símbolos*. Niterói: Editora UFF, 2005.

O TERREIRO DOS EXUS E AS FESTAS DE EXU NO TERREIRO

O terreiro escolhido para análise realiza as suas atividades de forma gratuita há quase vinte anos no Rio de Janeiro, oferecendo atendimento ao público em um dia fixo da semana e realizando festas em homenagem às entidades igualmente abertas ao público, que ocorrem, geralmente, nos dias ou meses comemorativos às respectivas entidades. O centro é administrado através de doações de visitantes e de mensalidades custeadas pelos médiuns. É localizado em um bairro de classe média baixa da região, e é frequentado, geralmente, por moradores do bairro ou de bairros vizinhos. O terreiro funciona com cerca de doze médiuns. O topo da hierarquia religiosa é ocupado por uma mãe de santo que possui cerca de doze filhos de santo.

As festas para os Exus já são conhecidas e extremamente valorizadas na região, um sub-bairro que possui inúmeros centros de Umbanda. Em virtude da popularidade dessas festividades, há uma competição entre os terreiros para organizar a melhor festa de Exu: a festa mais bonita, com mais comidas e bebidas, com as entidades mais eficientes, e, logo, com o maior público, entre eles visitantes, médiuns, ogãs e mães e pais de santo de outros terreiros. Há desde festas com telões para que o público não perca nenhum detalhe até festas com grupos de pagode e festas com comida *self-service*.

De acordo com um visitante do terreiro estudado, as pessoas que tomam conhecimento da data em que ocorrerá a festividade, animadas, logo convidam outras para participar. O mesmo afirmou, ainda, que por inúmeras vezes foi convidado enquanto caminhava pela rua, ao encontrar um conhecido que prontamente realizava o convite. A mãe de santo, em uma entrevista, disse que já houve casos em que a pessoa foi à festa apenas por ouvir os sons do atabaque e descobrir que ela estava acontecendo naquele momento.

A organização das comemorações aos Exus, diferentemente das outras, não depende exclusivamente da proximidade com a data anual dedicada a tal entidade. São, também, elaboradas festas em agradecimento a serviços prestados pelos Exus. Comumente, uma pessoa faz um pedido ao Exu e lhe promete em troca uma festa, e, caso o pedido seja concedido, a festa é

organizada na data que mais convém ao terreiro e ao visitante. Nesse caso, no terreiro do *self-service*, a festa recebe o nome de “toque” ou “resenha”. Ela não é encarada como efetivamente uma festa, tendo em vista que as festas a essa entidade são grandiosas e dispendiosas aos médiuns da casa, e o “toque” é apenas uma pequena comemoração elaborada de acordo com o poder aquisitivo da pessoa que teve o pedido realizado. Entretanto, ela não deixa de ser popular, sendo, ainda, frequentada por muitas pessoas.

Percebe-se a importância de tais festividades pela sua preparação, que é antecipada e artesanalmente elaborada, ao iniciar pelas vestimentas, que devem ser pensadas e criadas com antecedência. Deve-se pensar no pano e nos detalhes do traje, especialmente dos trajes femininos. O pano deve chamar atenção, sobretudo; deve ser bonito aos olhos dos visitantes, exuberante, marcante na memória de cada um. Entre o dourado, o prateado, o preto e o vermelho, são escolhidos os tecidos mais caros e detalhados, com bordados, lantejoulas, paetês e purpurinas. As entidades femininas têm o costume, também, de utilizar joias, bijuterias ou coroas extravagantes, e alguns Exus, capas longas e decoradas, bengalas, chapéus etc.

Em inúmeras festas, a decoração foi cuidadosamente escolhida para que o público se sentisse em uma verdadeira boate. Entre jogos de luzes e de fumaça, os participantes divertiam-se com o vermelho e o preto dos panos das mesas e daqueles expostos nas paredes. Entre a alimentação diversificada, com mais de dez opções de acompanhamentos, a espera se dá para que o churrasco fique pronto. Com o prato já feito, muitos aguardam a carne chegar, também com muitas opções.

Posteriormente, as festas de Exu são muito comentadas pelos que as frequentaram. É discutido se a festa foi efetivamente boa, levando em consideração aspectos como a quantidade de pessoas presentes, a qualidade dos trajes utilizados pelos médiuns incorporados, a quantidade e a qualidade da bebida e da comida servida, a relação aproximada com as entidades etc. Em meio aos comentários a respeito das festas realizadas no bairro, há aqueles favoráveis à festa de Exu do terreiro pesquisado. A festa é popular pela variedade de comida servida, pois sempre estão disponíveis muitas opções

de pratos durante todo o período de duração da festa, e não somente no final, como é típico em outros barracões¹².

Enquanto comem à vontade, sem restrição alguma, são servidos pelos médiuns cerveja, refrigerante, uísque, batidas e bebidas em geral. Ao conversar com um dos Exus em uma de suas festas, ele me ofereceu bebida e disse: “Eu quero ver você feliz!” Presenciamos, também, cigarros/cigarrilhas e charutos sendo oferecidos por alguns Exus, entre risadas e danças. Percebemos, então, que a bebida e o fumo são apenas mais alguns dos elementos que atraem os visitantes. A relação entre tais entidades e seus consulentes é de amizade, marcada por conversas nas quais a seriedade é menor, e se pode falar palavrões e utilizar um vocabulário às vezes restrito em outros ambientes.

De acordo com o relato de visitantes e médiuns, nesse terreiro, as festas de Exu são conhecidas como festas do *self-service*, em que são servidas bebidas e comidas à vontade aos visitantes. As festas do *self-service* configuram momentos de sociabilidade entre médiuns, visitantes e entidades. Elas são procuradas como uma ocasião de contato com o sagrado, assim como são as festas para qualquer outra entidade. Entretanto, acreditamos que não é apenas em busca do sagrado que as pessoas vão de encontro às festas de Exu, nesse terreiro ou aos Exus em geral, mas sim para ir de encontro com aquilo que é considerado profano. As festas a tais entidades configuram, assim, uma oportunidade privilegiada de comunicação com o proibido, representado, nesse caso, pela figura do Exu. Trata-se, então, de estabelecer o contato com o proibido, que é, portanto, sacralizado pela figura do Exu. Os visitantes do terreiro buscam as festas a Exu exatamente pela característica diferencial dessa figura, por essa ambiguidade que possui, que permite às pessoas o contato com o sagrado e o profano ao mesmo tempo. Trata-se, assim, de um *self-service* em que as possibilidades realmente são variadas, em que estão disponíveis para escolha tanto o sagrado quanto o profano, servidos pelos Exus aos seus clientes.

¹² Expressão popular utilizada para se referir aos centros de Umbanda.

Assim que iniciamos a atividade em campo, foi possível perceber a especificidade da figura do Exu, bem como a sua predileção entre os visitantes do terreiro. Atribuímos esse tom especial, concebido simbolicamente pelo grupo estudado, à ambiguidade presente em tal figura. A festa de Exu é lembrada por visitantes como a festa esperada, da alegria, da diversão, da bebida e da comida, do fumo e do álcool, da carne e do corpo, do brilho e da música. Em uma ocasião, perguntamos a um visitante o porquê de sua preferência pelas festas a essas entidades, e ele afirmou que na festa de Exu “a farra é maior, a festa é mais animada, vai até mais tarde, é boa... É nosso ritmo, tem bebida, dança... Eu gosto da madrugada mesmo!” Nesse caso, percebe-se a identificação com os elementos presentes na festa do Exu, representados pelos aspectos que são percebidos como o “ritmo do povo”, como a bebida, o cigarro e a dança. Aqui, nota-se que não são apenas as entidades Exu que se divertem em suas festas, mas também os visitantes e médiuns do terreiro.

Durante o trabalho de campo, foi possível identificar inúmeras situações em que a ambiguidade presente na figura do Exu se destacava no terreiro, atraindo a atenção de seu público; por exemplo, ao perguntarmos a uma visitante qual o motivo de sua preferência pelo atendimento com um Exu feminino chamado Pombagira Maria Mulambo. Ela riu, como se sentisse certo constrangimento, e depois afirmou que era porque tal entidade não possuía pudor ao falar, mas sim uma grande sinceridade característica. Ao perguntarmos a outro visitante o motivo de ele ter presenteado um Exu da casa com uma roupa nova para uma de suas festas, ele, receoso de que pudéssemos expor a informação em nosso “trabalho”, perguntou: “Pode botar isso aí?” No primeiro caso, a visitante constrangeu-se ao admitir que pudesse ter sido repreendida pela entidade que a consultou. A pombagira teria brigado com ela, dando-lhe um “esporro” por seus comportamentos inadequados. No segundo caso, o visitante teve receio em tornar pública a informação de que tinha presenteado a entidade por conta de um “trabalho” por ela realizado.

Os dois fatos citados remetem a uma relação diferencial que se estabelece com o Exu, uma relação com o proibido, o impuro, o amoral. Essa relação se constrói em um espaço proibido, isto é, em um espaço que aceita diferentes moralidades, nem sempre legitimadas socialmente. De acordo com Birman, os Exus e pombagiras são espíritos que representam o lado “marginal e ambíguo da civilização”, e, desse modo, são considerados habitualmente como o “povo da rua” (Birman, 1985, p. 41), por estarem afastados dos valores da casa, dos valores familiares. Para a autora, os Exus representam, pois, o “[...] avesso da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes” (1985, p. 43). Assim como aponta Negrão (1996b), há um misto de “atração e repulsa”, de “medo e fascínio” que atrai as pessoas às giras e às festas de Exu. É nessas festas que as pessoas podem beber, fumar, dançar e falar palavrões. De acordo com ele, “[...] há um caráter por vezes descontraído, malicioso e teatral dessas entidades” (1996b, p. 230), que diverte seu público. Nessa relação, não há as exigências morais que existem em outras religiões, o que permite a aproximação de seu público.

Entre os Exus que conservam essas características, há aqueles mais populares, conhecidos como o malandro e a pombagira. A figura do malandro é percebida como um “Exu urbano”, um “[...] boêmio amante da noite e da rua, que geralmente morre assassinado por faca ou tiro numa briga por mulher, dívida de jogo ou outro vício, é cultuado como Zé Pilintra” (Silva, 2012, p. 1105). Trata-se de uma figura associada à marginalidade em inúmeros sentidos. De acordo com Magnani (1991, p. 47), os malandros¹³ na Umbanda representam “A astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso de meios não-sancionados pelas normas: daí sua identificação com o ‘mal’ por parte daqueles que por elas se regem.” Já a pombagira, a versão feminina do Exu, é interpretada como uma “mulher da rua”, como uma prostituta. Segundo Silva, a pombagira:

¹³ Os malandros representam uma das linhas dos Exus masculinos.

[...] desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Como “mulher da rua” e não “da casa”, a Pombagira, no estereótipo da prostituta, questiona o lar, a família, a maternidade e o casamento como as únicas possibilidades de ação da mulher ou de expressão do feminino (Silva, 2012, p. 1100).

Percebemos, a partir dessas figuras da Umbanda, como a religião possui o caráter de questionar a ordem social vigente, transformando personagens ora excluídos e marginalizados em heróis, em seres divinos dotados de poderes mágicos. A magia destas figuras potencializa-se o quanto mais elas se afastam dos padrões cristãos de sacralidade da religião. Esse argumento também é demonstrado por Zelia Seiblit, quando esta demonstra que as relações que envolvem as entidades na Umbanda contrariam a concepção de sagrado e de profano do catolicismo na medida em que aproximam os homens de seus deuses e não os distanciam moralmente:

O relacionamento entre fiéis/entidades, entidades/entidades contraria a concepção de sagrado e profano tal como construída pelo catolicismo, ao mesmo tempo em que ameaça a definição de religião daí derivada, enquanto espaço social superior, dotado de pureza inatacável e distinto da ordem humana (Seiblit, 1985, p. 126).

Posto isto, a concepção católica de “[...] quanto mais santo, maior o poder” é invertida na Umbanda, porque “Moral e poder são coisas que, na Umbanda, funcionam separadas” (Birman, 1985, p. 16). Isso porque a Umbanda não tem como base a oposição fundante entre bem e mal encontrada na religião católica, que se desdobra na oposição entre deus e diabo/santos e demônios. Há, na Umbanda, como afirma Birman (1985, p. 15), “[...] muitos seres, com qualidades e perfis que não podem ser reduzidos a essas duas figuras.” Portanto, as figuras que eram para ser exorcizadas no modelo religioso cristão são divinizadas na Umbanda, e tudo aquilo que seria considerado mundano não é condenado ou repudiado, mas cultuado e adorado.

O SAGRADO DA FESTA DE EXU

De acordo com Mircea Eliade (1992, p. 92), o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas é conhecedor da existência de dois tempos: o tempo sagrado e o tempo profano. O tempo sagrado seria o “tempo primordial”, ou seja, aquele tempo em que foram realizadas as obras divinas, o tempo mítico vivido pelos deuses e deusas, enquanto o tempo profano seria o tempo do cotidiano, o tempo vivido por homens e mulheres. Segundo o autor, é o tempo sagrado e mítico que oferece o modelo exemplar para o tempo histórico vivido pelos homens. Dessa forma, torna-se necessário ao homem religioso o retorno ao tempo sagrado. O tempo sagrado torna-se, assim, um “eterno presente” (1992, p. 79), que precisa ser revivido através das festas religiosas. Portanto, nas festas, o “tempo primordial” é reatualizado pelo homem religioso, e o acontecimento sagrado torna-se presente ritualisticamente:

Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e interpessoais – e reúnem-se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade (Eliade, 1992, p. 79).

Nesse sentido, segundo o mesmo autor, as festas religiosas configuram um “eterno retorno” ao sagrado (p. 82). Elas apresentam um meio para o reencontro da dimensão sagrada da vida, representam o momento em que se reafirma o papel da criação divina da existência humana e se rememoram os ensinamentos oferecidos pelos deuses, para que estes possam servir de exemplo a seus comportamentos e ações, sacralizando o mundo (Eliade, 1992, p. 80). Segundo a análise de Eliade, podemos interpretar a festa de Exu como um momento em que os umbandistas podem estar mais próximos de seus deuses e do mundo sagrado, afastando-se da realidade cotidiana.

Corroborando esta ideia, Roberto DaMatta (1997, p. 49) argumenta que as festas devem ser interpretadas como o momento em que há separação

entre o mundo cotidiano e o domínio do “[...] universo dos acontecimentos extra-ordinários.” Segundo o autor, a passagem de um tempo para outro é marcada por uma mudança de comportamento. Podemos dizer, assim, que o comportamento presenciado nas festas de Exu é extraordinário, um comportamento que se daquele praticado nas atividades localizadas no tempo cotidiano.

Nessas festas, a entidade incorporada no médium valida e intensifica as sensações, ocorrendo o que Langdon (2006) chama de “experiência em relevo”, como “uma segunda realidade” (Ligiéro, 2012) que os separa da vida cotidiana. Com efeito, as festas a Exu são momentos em que a performance ritual ocupa um lugar central, criando um momento extra-cotidiano, como é destacado: “A realização de uma performance produz uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano, suscitando no espectador um olhar não-cotidiano e criando momentos nos quais a experiência está em relevo” (Jakobson, 1960 apud Langdon, 2006, p. 8). Estes são momentos em que as “[...] qualidades da experiência (expressiva, emotiva, sensorial) são o centro da experiência” (Langdon, 2006, p. 10). Assim, os atores e o ato expressivo que realizam, bem como o que a performance proporciona ao seu público, são fundamentais para a experiência, como bem destaca a autora. Nas festas de Exu, são as suas performances que estão em destaque; nelas, os visitantes são o público, mas ao mesmo tempo, são atores da performance quando dançam, comem, bebem, fumam e se divertem ao lado de seus Exus, vivenciando a experiência da festa.

Podemos afirmar, assim, que a festa de Exu possui o objetivo de sacralizar o público presente, na medida em que há aproximação dos indivíduos com o sagrado; sacralizar o mundo, na medida em que os adeptos apreendem modelos de comportamento e ação que devem ser praticados em suas práticas cotidianas; de construir um espaço em que seus adeptos possam se comportar de forma diferenciada daquela que é cotidiana; e de criar um momento-ritual no qual a experiência está em relevo, em que os atores se confundem entre entidades e visitantes/clientes.

O PROFANO DA FESTA E O PODER QUE ELE DÁ

Apesar da tentativa de discorrer acerca das características dos Exus a partir de análises antropológicas, o campo nos mostrou que não há um consenso acerca do que se tratam tais entidades. O que há, na verdade, é um desconforto geral associado a essas figuras. Nunca se sabe muito bem como lidar com elas no terreiro, devido à sua imprevisibilidade. O Exu apresenta, então, um perigo; o Exu é aquele em que não se pode confiar. Nos terreiros, médiuns afirmaram muitas vezes que, mesmo trabalhando com os Exus há muito tempo, conhecendo-os e “doutrinando-os”, ainda podem ser surpreendidos por eles, caso não cumpram com as obrigações a eles prometidas.

Percebe-se, então, que os variados significados comumente associados à figura do Exu fazem com que estas entidades não possuam um *status* definido na religião. O Exu está alocado na transição e, por isso, representa um perigo “[...] simplesmente porque a transição não é um estado nem o seguinte, é indefinível” (Douglas, 2012, p. 119). Segundo Mary Douglas (2012), isso significa que, nestes casos, há a saída da estrutura formal e a entrada na marginalidade. O Exu é marginal, e é na saída da estrutura que o indivíduo se expõe ao poder, pois, nesse contexto, há o desencontro com a ordem e o encontro com a desordem. Aquilo que não se pode definir é aquilo que não se pode compreender, aquilo que não se pode controlar, logo, o desconhecido, o indefinível, é poderoso. Assim, “[...] admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão”, isto é, “[...] a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização” (Douglas, 2012, p. 117). Resumindo, é na desordem que estão disponíveis as infinitas possibilidades de construção de uma nova ordem, logo, há uma ameaça objetiva à ordem anteriormente estabelecida. Não se sabe o que irá acontecer durante ou após o período de desordem, e o Exu estaria ancorado, dessa maneira, nesse período liminar.

Ainda de acordo com a autora, onde o sistema social é bem articulado, há poderes espirituais investidos nos pontos de autoridade; trata-se do poder espiritual “[...] explícito, controlado, consciente, externo e aprovado” (Douglas, 2012, p. 123). Em contrapartida, “[...] onde o sistema social requer pessoas para sustentar funções perigosamente ambíguas, essas pessoas são creditadas com poderes incontroláveis, inconscientes, perigosos e desaprovados” (Douglas, 2012, p. 123). Analogamente, pode-se atribuir a segunda definição da autora, relacionada aos poderes espirituais, aos poderes das entidades Exu. Os Exus são poderosos exatamente porque representam uma ambiguidade, porque estão ao mesmo tempo de um lado e do outro; as suas possibilidades de atuação são muito maiores do que as de qualquer outra entidade.

Analizando o ritual como um “sistema de significados” a partir da ótica simbólica de Victor Turner (2005, p. 79), os símbolos relacionados à figura do Exu podem ser vistos segundo sua polissemia e multivocalidade. São símbolos que apresentam vários significados, sentidos e interpretações. No guarda-chuva simbólico do Exu, estão presentes estes símbolos, que englobam outros. Nesse caso, como expressa Turner (2005, p. 140), os símbolos representam, ao mesmo tempo, algo não mais classificado e algo ainda não classificado. Os símbolos englobantes de Exu são aqueles que o posicionam “entre estados”, em uma transição entre eles. O Exu seria, assim, classificado entre os seres transicionais:

[...] não são nem uma coisa nem outra; ou podem ser as duas; ou podem não estar nem lá, nem cá; ou podem, até, não estar em parte alguma (em termos de qualquer topografia cultural reconhecida), e estão, em última análise, “aquém e além” de todos os pontos fixos, no espaço-tempo da classificação estrutural (Turner, 2005, p. 142).

Dessa forma, o Exu pode ser interpretado como possuidor de uma realidade física, mas não social, vide o seu lugar social nos terreiros. Como aponta Negrão (1996b, p. 227-228), há quase uma universalidade na sua

presença, mas há restrições a ela nos terreiros, e, ainda, há a resistência de alguns pais de santo à sua invocação, que é realizada apenas a pedido da clientela. Com efeito, o Exu não possui *status*; não é isso ou aquilo, são ambas as coisas. Dessa forma, assemelham-se aos neófitos analisados por Van Gennep (1978), pois são percebidos como se nada possuísem, como se não possuísem *status*. Entretanto, isto não lhes retira a sacralidade, mas a potencializa. O Exu é marcado por um potencial criativo, um potencial de transformação, por estar localizado no estado ritualístico denominado “liminaridade”:

A liminaridade pode, talvez, ser encarada como o Não a fonte de todas as asserções estruturais positivas, mas sendo, de certa forma, a fonte de todas elas, e, mais que isso, como reino da pura possibilidade do quais novas configurações de ideias e relações podem surgir (Turner, 2005, p. 141).

Assim, como ressalta Turner (2005, p. 141), lembrando Hegel, “Em Sim e Não consistem todas as coisas.” Portanto, o Exu, por estar situado em um espaço-tempo liminar, apresenta uma ambiguidade característica. Com efeito, ao nos referirmos ao espaço simbólico ocupado pelo Exu, não estamos falando de uma transição entre estados, mas de uma alternância entre eles. Não há um contraste entre “estado” e “transição”, como analisado por Van Gennep (1978) na sua abordagem acerca dos ritos de passagem. Não há uma passagem de um estado para outro, mas um posicionamento contínuo e constante na margem, na transição que não se efetiva. Esta é a condição estável do Exu: uma ambiguidade estrutural.

Não obstante, esta ambiguidade presente na figura do Exu e nas festas em sua homenagem aqui estudadas pode ser analisada analogamente ao carnaval, discutido por DaMatta (1997). O autor analisa o carnaval como um ritual em que há a inversão dos papéis e das posições sociais, havendo a suspensão das normas sociais; os personagens que antes ocupavam posições marginais e subalternas, agora, podem ser vistos como heróis. As festas a Exu podem ser interpretadas como um verdadeiro carnaval “fora de época”, em

que a inversão social pode ser experimentada não apenas uma vez ao ano, mas durante todo o ano nesses momentos-rituais. Nas festas a Exu, o amoral, o proibido, o impuro, o profano tornam-se aceitos, e é ali que “[...] se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo” (DaMatta, 1997, p. 16), ou seja, é onde se pode vislumbrar a subversão da rígida estrutura social.

CONCLUSÃO

A noção principal que norteia este trabalho é o paradigma da classificação do Exu. O que é, enfim, o Exu? Conclui-se, assim, que os Exus são característicos por sua ambiguidade. A análise desse contexto permite-nos afirmar que Exus são formados por dualidades opostas; há um misto entre sagrado e profano, vida e morte, ordem e desordem, mal e bem que marca fortemente essas figuras. Entretanto, a existência de elementos contrastivos, nesse caso, constrói algo que denota sentido. O Exu não está entre essas categorias, ora utilizando uma e excluindo a outra; esses elementos estão no rol de escolhas dessa entidade. O Exu é aquele que pune e recompensa, que é divindade e diabo, que realiza qualquer pedido se receber algo em troca. Assim, não está em uma posição intermediária entre uma coisa e outra, mas é ambivalente, pois é composto por dualidades que se completam em ação. Percebe-se, assim, que a Umbanda configurou, como aponta Ortiz (1999, p. 133), uma religião capaz de realizar uma reinterpretação da tradição afro-brasileira “[...] dentro das categorias do bom ou maléfico”. Isso porque percebemos como a Umbanda subverte essas oposições duais, demonstrando que elas não funcionam em oposição, uma excluindo a outra, mas que funcionam ao mesmo tempo.

Nesse sentido, concluímos que o Exu é um desafio às inúmeras tentativas de classificação, de ordenação da sua figura nos padrões lógicos convencionais. Douglas (2012) argumenta que a ordem do sistema religioso classificatório reflete e simboliza a ordem social, a organização de nossa sociedade.

Utilizando-nos da análise da autora, podemos afirmar que o fenômeno do Exu apresenta uma ameaça à estabilidade social, tendo em vista que constitui um fenômeno à margem do nosso sistema de organização social.

A partir da análise realizada neste estudo, pretendeu-se, ainda, contribuir para o campo do estudo do ritual, interpretando-o como espaço de produção do simbólico. O ritual é potencial, é transformador. A partir da sua potencialidade criativa, percebe-se que a estrutura organizacional está em risco. A ambiguidade do Exu presente nos rituais umbandistas denota uma imprevisibilidade, e a possibilidade de ser criada uma nova estrutura, como aponta Turner (2005, p. 156):

A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram os mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura.

Com efeito, a liminaridade é reconhecida por sua capacidade criadora, pela sua capacidade de refletir a estrutura existente, já que se trata de uma ocorrência antiestrutural. Dessa forma, a Umbanda apresenta fortemente um caráter plástico e fluido na sua formação, na medida em que demonstra uma capacidade de “[...] combinar, modificar e absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo [...] denominado afro-brasileiro” (Birman, 1985, p. 27). Assim, a segmentação, a dispersão e a multiplicidade da religião nos ajuda a compreender a diversidade de práticas umbandistas existentes, tendo em vista a sua capacidade de transformação e adaptação a diferentes realidades. A Umbanda conserva, ainda, a característica de agrupar elementos duais, como o sagrado e o profano.

Nessa perspectiva, faz todo o sentido que os Exus sejam foco da procura de determinado público. É segundo as inúmeras características que constroem a especificidade dos Exus aqui relatadas que estas entidades são procuradas pelo público descrito; é a sacralização do profano que permite

a aproximação dos religiosos às festas de Exu. Como aponta Turner (2005, p. 213): “Do ponto de vista cognoscitivo, nada realça melhor a regularidade que o absurdo ou o paradoxo. Emocionalmente, nada satisfaz tanto como o comportamento extravagante ou ilícito temporariamente permitido.” É a efetiva identificação com a ambiguidade do Exu, através da sacralização do profano, que permite aos seus adeptos se comportarem, também no ambiente sagrado dos deuses, como desejam se comportar no ambiente profano dos homens.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia, magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes; Editora PUC, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1995.
- _____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, ago. 2005.
- _____. *O que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006.

LIGIÉRO, Zeca (Org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.

MAUSS, Marcel. Os elementos da magia. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEYER, Marlyse. Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira da Umbanda. In: _____. *Caminhos do Imaginário no Brasil*. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 2001. p. 227-299.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na Umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 76-89, set./nov. 1996a.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996b.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SARACENI, Rubens. *Livro de Exu: O Mistério Revelado*. São Paulo: Maras, 2011.

SEIBLITZ, Zélia. A gira profana. In: BROWN, Diana et al. Umbanda e política. *Cadernos do ISEER*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 122-154, 1985.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

TURNER, Victor. “Betwixt and between”: o período liminar nos ritos de passagem. In: _____. *Floresta dos Símbolos*. Niterói: Editora UFF, 2005. p. 137-159.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005.

Recebido em: 18/09/2015

Aprovado em: 13/12/2015

LA REACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA COLOMBIANA FRENTE A LA SECULARIZACIÓN DE LA VIDA SEXUAL Y REPRODUCTIVA (1960-1980)

Luis Bernardo Bastidas¹
William Mauricio Beltrán²

Resumen: Aunque la Iglesia católica ha sido desde la Colonia la institución religiosa hegemónica en Colombia, ésta ha perdido control sobre diferentes esferas, incluyendo la vida privada, especialmente desde la segunda mitad del Siglo XX. Significativos cambios culturales, el crecimiento demográfico, el auge de los medios de comunicación, mayores posibilidades de estudio, trabajo y avances jurídicos a favor de las mujeres, así como el debilitamiento del púlpito y la confesión como espacios de control social, favorecieron la transformación de las ideas alrededor de la sexualidad y el modelo tradicional de familia. Este artículo se encarga de mostrar cómo en Colombia, pese a la férrea oposición de la Iglesia y los esfuerzos que hizo por mantener y divulgar los valores católicos, la esfera sexual y reproductiva ha logrado secularizarse, es decir ha logrado ampliar su autonomía. Hoy es considerada como algo íntimo (privado) y la influencia católica sobre la misma es mínima.

Palabras clave: Iglesia católica en Colombia; Sexualidad; Secularización; Medios masivos de comunicación.

¹ Sociólogo de la Universidad del Valle y master en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, actualmente se desempeña como profesor del Departamento de Trabajo Social de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Contacto: lbbastidasm@unal.edu.co

² Sociólogo y master en sociología de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en estudios sobre América Latina de la Universidad Paris III Sorbonne Nouvelle, actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y como investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) de la misma Universidad. Contacto: wmbeltranc@unal.edu.co

Abstract: Although the Catholic Church has been the hegemonic religious institution in Colombia since Spanish colonization, it has lost social control of different spheres, including private life, especially since the second half of the twentieth century/1960's. Significant cultural changes, population growth, the rise of mass media, better educational opportunities, work and legal advances for women, as well as the weakening of the pulpit and confessional as spaces of social control led to a transformation in public conceptions of ideas around sexuality and traditional family structure in Colombia. This paper demonstrates how, despite the fierce opposition of the Church and its efforts to maintain and disseminate Catholic values, the sexual and reproductive lives of Colombian people have managed to secularize to the point of achieving full autonomy from the Church. Today, sexual and reproductive life is considered something intimate (private), and the influence of Catholicism is minimal.

Keywords: Roman Catholic Church in Colombia; Sexuality; Secularization; Mass media.

INTRODUCCIÓN

En Colombia, como en toda Hispanoamérica, los imaginarios que han sustentado como legítimas las prácticas y costumbres sexuales y reproductivas, han estado influenciados tradicionalmente por valores católicos. Entre los medios que la Iglesia católica (en adelante la Iglesia) ha usado para salvaguardar las definiciones de lo permitido y lo prohibido se destaca el poder del pulpito, que junto al confesionario, constituyeron espacios de reproducción y afirmación de los valores católicos (Torres, 2013). Valiéndose de estos medios, el sacerdocio católico logró mantener sus definiciones éticas y morales en torno a la sexualidad y la reproducción humana como definiciones dominantes y legítimas en la sociedad colombiana hasta mediados del siglo XX³.

³ Desde una perspectiva weberiana, consideramos que un orden social es legítimo en tanto convoca la creencia en ese orden, el debilitamiento de la confianza en la validez

Pero a partir de la década de 1960, la sociedad colombiana comenzó a experimentar cambios que minaron paulatinamente los mecanismos de reproducción de los valores católicos. Estos cambios permitieron el cuestionamiento de las definiciones tradicionales en lo referido a las prácticas sexuales y reproductivas, lo que llevó progresivamente a su secularización.

¿Qué acontecimientos y procesos históricos permitieron el ascenso de nuevos valores alrededor de la sexualidad? ¿Cómo fue posible el cuestionamiento creciente de los valores católicos y el debilitamiento de los mecanismos sociales de reproducción de los mismos? ¿Cómo, a pesar de la oposición del clero, el uso de métodos anticonceptivos ganó legitimidad y se generalizó en Colombia? ¿Cómo reaccionó la Iglesia frente al proceso de diferenciación y autonomización de la esfera sexual y reproductiva? Estas preguntas orientaron una investigación basada en la revisión de documentos internos de la Iglesia colombiana, mediante visitas al Archivo histórico de la Catedral de Bogotá y en una exhaustiva revisión de prensa católica, específicamente, el semanario *El Catolicismo*, la *Revista La Iglesia* y la *Revista Javeriana*, entre 1960 y 1980.

Este artículo se presenta en tres partes. La primera hace un acercamiento teórico al concepto de secularización, dejando claro que lo entendemos como la separación y autonomización de las diferentes esferas sociales del control de las instituciones religiosas (en este caso de la Iglesia), y no como la ausencia de sentimientos religiosos. La segunda parte expone las condiciones que permitieron lo que hemos denominado la autonomización de la esfera de la sexualidad. Es decir, el proceso mediante el cual las prácticas sexuales y reproductivas, tomaron progresivamente distancia de los valores católicos. La tercera parte se encarga de mostrar la posición del clero bogotano frente a la secularización de la esfera de la sexualidad.

de un determinado orden social o el cuestionamiento de los valores que los sustentan, implica, entonces, un debilitamiento de su legitimidad (Weber, 1964).

¿QUÉ ENTENDEMOS POR SECULARIZACIÓN?

La secularización, entendida como el decline progresivo de la religión y como la privatización de la experiencia religiosa en las sociedades en proceso de modernización, es un concepto cuestionado en análisis recientes. Hoy, los más reconocidos estudiosos del tema dudan que la secularización implique necesariamente el retiro progresivo de los actores religiosos de la esfera pública y el progresivo debilitamiento de las instituciones religiosas. Por el contrario, existe entre ellos un amplio consenso en aceptar que la modernización trae consigo la diferenciación y autonomización de las distintas esferas institucionales, siendo este el aspecto fundamental del proceso de secularización (Dobbelaere, 1981; Tschannen, 1992; Casanova, 1994, 2006, 2012; Davie, 2011). En esta perspectiva ubicamos nuestro análisis⁴.

Consideramos la secularización como un proceso social multidimensional⁵. Karel Dobbelaere (1981) descompone la secularización en tres procesos diferentes: 1) secularización a nivel social o diferenciación funcional, es decir, separación de las esferas institucionales (Estado, iglesia, educación, arte, etc.); 2) cambio religioso, que se expresa, por ejemplo, en el debilitamiento de las instituciones religiosas producto del avance de la modernización; y

⁴ No obstante, prestigiosos analistas como Ronald Inglehart y Pippa Norris, siguen defendiendo que la secularización entraña un proceso de retroceso de la religión. Véase, por ejemplo, Ronald Inglehart & Wayne (2000), Ronald Inglehart & Christian Welzel (2005), Pippa Norris & Ronald Inglehart (2004) y Pippa Norris & Ronald Inglehart (2010).

⁵ La secularización es un proceso social e histórico, que no debe confundirse con el secularismo que es “una visión del mundo, una ideología” (Casanova, 2012, p. 93). Existen dos tipos de secularismo: “[...] el *secularismo activo*, (la *laïcité de combat* de la que hablan los franceses), cuando el Estado desempeña un papel «asertivo» para excluir la religión de la esfera pública, confinándola al ámbito privado, mientras que en el *secularismo pasivo* (*laïcité plurielle*), el papel del Estado es «pasivo», permitiendo la visibilidad pública de la religión” (Beriain; Sánchez de la Yncera, 2012, p. 63). Por otra parte, “[...] como ideología estatal republicana secularista, la *laïcité* funciona como una religión civil en competencia con la religión eclesiástica” (Beriain; Sánchez de la Yncera, 2012, p. 66, cursivas en el original). Véase también Ahment Kuru (2009).

3) cambios en la participación religiosa de los ciudadanos, por ejemplo, la tendencia a la baja de la participación en actividades religiosas institucionales.

Lo que Dobbelaere denomina secularización a nivel social, Oliver Tschannen (1992) lo define como diferenciación social: proceso mediante el cual cada una de las diferentes esferas institucionales adopta una función específica en el seno de una sociedad⁶. Tschannen destaca otras dos dimensiones de la secularización, a saber, la racionalización y la mundanización. Desde una perspectiva weberiana, considera la racionalización como la tendencia de las sociedades modernas a organizarse alrededor de la racionalidad instrumental, al tiempo que abandonan la magia (desencantamiento del mundo), procesos que a su vez implican el ascenso de valores como la productividad, la eficacia y la eficiencia. Por otra parte, Tschannen (1992, p. 69) define la mundanización como “[...] el proceso por el cual una sociedad, un grupo, o una organización social, retiran su atención del mundo sobrenatural [de los dioses y del más allá], para interesarse en los asuntos de este mundo”⁷.

José Casanova (2012, p. 102) también afirma que la teoría de la secularización se compone de tres procesos que no están necesariamente interrelacionados ni se dan necesariamente de manera simultánea. Estos son: 1) “[...] la diferenciación institucional de las así llamadas esfera seculares [del] Estado, la economía y la ciencia, [respecto a] las instituciones religiosas”; 2) el decline “[...] progresivo de las creencias y las prácticas religiosas como una concomitante de los niveles de modernización”; y 3) “[...] la privatización de la religión como una precondition de las políticas seculares y democráticas modernas”, es decir, la tendencia a limitar la experiencia religiosa exclusivamente al ámbito de la vida privada⁸.

Como diría Grace Davie (2011, p. 72), “[...] no es necesario abandonar el concepto de la secularización; basta con afinarlo”. Así pues, entendemos que la secularización no puede considerarse como un proceso universal

⁶ A respecto ver además Bryan Wilson (1982).

⁷ Traducción de los autores.

⁸ Véase también José Casanova (1994, 2009).

y unidireccional de decline de la religión a razón del avance de la modernidad (Asad, 2003; Berger; Luckmann, 1997); y que tampoco implica una pérdida creciente del sentimiento religioso, particularmente, en la región latinoamericana (Alemán Salcedo, 2012; Larraín, 2007). Más bien, creemos que la secularización es sobre todo un proceso progresivo de diferenciación de las esferas sociales en las sociedades en vía de modernización.

Tschannen (1992) precisa que esa diferenciación conlleva un proceso de autonomización, es decir, una emancipación de las esferas institucionales del control de la institución que mantiene el monopolio religioso. En este sentido, la secularización de la esfera sexual y reproductiva en la sociedad colombiana puede ser definida como el proceso que ha permitido que las prácticas, imaginarios y prescripciones morales que orientan la sexualidad se emancipen, es decir, se separen y autonomicen, de la orientación, prescripciones y mecanismos de control social de la Iglesia católica.

Tanto la secularización como la modernización son procesos complejos y múltiples donde interfieren influencias locales y globales. Por lo tanto, lo ideal es hablar de modernizaciones y secularizaciones en plural, para enfatizar las diferencias que tiene cada uno de estos procesos en relación con los contextos históricos y culturales específicos (Eisenstadt, 2000; Canclini, 1990).

En Colombia, el proceso de autonomización de la esfera sexual y reproductiva se evidencia, entre otras cosas, por el cuestionamiento (problematización y relativización) creciente de la legitimidad de los valores católicos que orientan la actividad sexual y reproductiva, y por la consolidación de nuevas definiciones de lo que pueden ser prácticas sexuales legítimas, definiciones que no necesariamente son armónicas con los valores y la moral católica. Un ejemplo de ello es la aceptación generalizada que tiene hoy en la sociedad colombiana la unión libre como un vínculo erótico-sexual legítimo, y especialmente, la aceptación de que las prácticas sexuales pueden tener como fin legítimo el placer y no exclusivamente la reproducción⁹.

⁹ Como indicador de la actitud de las mujeres colombianas hacia el disfrute de la sexualidad podemos citar los datos de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud, que en

ANTECEDENTES

Desde el siglo XIX, ciertos sectores liberales¹⁰ (que incluían a masones y protestantes) persiguieron la separación y autonomización de los poderes civiles de la tutela de la Iglesia¹¹. En términos generales, el Partido Liberal no cuestionó los valores católicos relacionados con la sexualidad y la familia. Su agenda giró en torno a ideales como la separación entre Iglesia y Estado, la libertad de conciencia y de culto, la libertad de prensa y la secularización de los cementerios. En el único asunto donde la agenda liberal cuestionó los valores católicos alrededor de la sexualidad y la familia fue su apuesta por la instauración del matrimonio civil, que implicaba, a su vez, la posibilidad del divorcio. Sin embargo, no se puede afirmar que éste fuera un asunto central en la disputa entre liberales y conservadores. De hecho, en éste, como en otros aspectos, los líderes liberales incurrieron en numerosas contradicciones. Por ejemplo, muchos de ellos optaron por el matrimonio católico, dándole mayor legitimidad a éste que al matrimonio civil (Colmenares, 1997).

Sólo en el siglo XX la esfera de la sexualidad logró automatizarse, gracias a una serie de cambios sociales que se hicieron evidentes en las décadas de 1960 y 1970, y que debilitaron la influencia de la Iglesia. Cambios que permitieron que un sector cada vez más numeroso de creyentes

su última versión (2010) expone que el 99,9% de las mujeres encuestadas conocen un método anticonceptivo moderno, mientras el 90,6% conoce un método tradicional. Asimismo, el 85,4% ha usado algún método (moderno o tradicional) y el 61,2% lo usaba en el momento de la encuesta (Profamilia, 2010, p. 129, p. 133).

¹⁰ Es decir, afiliados al Partido Liberal (1848), que es, junto al Partido Conservador (1849), uno de los partidos políticos tradicionales en Colombia.

¹¹ Un indicador de la autonomización de las esferas institucionales es la separación entre los poderes políticos y los poderes religiosos (o separación Iglesia-Estado). Subrayamos, sin embargo, que la secularización es también un proceso cultural y no solo político, además no es necesariamente impuesto, es decir no depende, o no exclusivamente, de una determinada intencionalidad política de los gobernantes. En estos aspectos la secularización se diferencia de la laicidad o la laicización tal y como se ha desarrollado en la literatura francesa. Para ampliar sobre el concepto de laicidad, véase Baubérot (2007, 2009).

tomara distancia de los valores católicos, y que se atreviera incluso a cuestionarlos. Entre éstos destacamos: 1) el crecimiento acelerado de las ciudades, producto de la explosión demográfica; 2) la aparición y auge de los medios masivos de comunicación, especialmente de la radio y la televisión, que entraron en competencia con el púlpito como medio de divulgación, pues comenzaron a difundir nuevos imaginarios y actitudes respecto a la sexualidad; 3) los cambios alrededor de la reproducción, enmarcados en el ingreso de la mujer al mercado laboral y a la educación, así como la aparición de condiciones favorables para la anticoncepción, propiciadas por políticas estatales y especialmente por iniciativas privadas. A continuación desarrollamos cada uno de estos aspectos, concentrándonos en el caso de la ciudad de Bogotá, por ser todos procesos fundamentalmente urbanos.

LA EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA Y LA URBANIZACIÓN DEL PAÍS

Durante el periodo conocido como Frente Nacional (1958-1974)¹² Colombia vivió una verdadera explosión demográfica, pasó de tener 11 millones y medio de habitantes en 1951 a tener 20 millones ochocientos mil en 1973. En dos décadas la población colombiana se duplicó. Bogotá, ciudad capital, fue la de más rápido crecimiento (Secretaría de Planeación Distrital, 2000)¹³.

En 1951, Bogotá contaba con 715.250 habitantes (Archila, 2010), amediados de los años sesenta, tenía cerca de 1.700.000, para inicios de los setenta 2.851.400, y al finalizar la misma década alcanzaba los 3.212.000

¹² El Frente Nacional fue un acuerdo político pactado entre el Partido Liberal y el Partido Conservador, entre 1958 y 1974, que les permitió alternarse en la Presidencia de la República y repartirse equitativamente los puestos en el Congreso. Para ampliar véase Santiago Araos (1995) y Alfredo Carrizosa (1992).

¹³ En el periodo intercensal 1964-1973, la tasa de crecimiento anual de Bogotá fue del 7,3%, mientras que para el resto del país en su conjunto era del 3,4% (Flórez, 1990).

(Sanabria, 1984). Según cálculos del gobierno municipal, entre 1964 y 1973, llegaron anualmente 135.000 personas a la capital (Puyo, 1992). Este rápido crecimiento obedeció en buena medida a la migración rural-urbana, y estuvo alimentada por la violencia en los campos. La ciudad no sólo ofrecía mejores condiciones de seguridad, sino también mayores oportunidades de trabajo. La ampliación de la burocracia estatal y el auge de la industria, el comercio, las obras de infraestructura, los medios de comunicación y una mayor oferta de espacios de esparcimiento y diversión, favorecieron este crecimiento (Castillo, 2003; Palacios; Safford, 2007).

Para los migrantes, la adaptación a las dinámicas urbanas implicó una situación de anomia y desarraigo. La vida urbana les impuso relaciones anónimas e impersonales que quebraron o debilitaron las solidaridades comunitarias tradicionales (como la vecindad y el compadrazgo)¹⁴. Asimismo, la ciudad les impuso las lógicas opresivas (enajenantes) de la fábrica y de la división del trabajo (Sennett, 1978). El alcohol y las borracheras se constituyeron en estrategias para escapar de estos males. Tiendas de barrio, chicherías, bailaderos y prostíbulos empezaron a proliferar en las grandes ciudades y se constituyeron en espacios de encuentro que competían con los templos católicos.

Desde los años treinta, los jerarcas católicos empezaron a advertir a sus fieles que las grandes ciudades (como por ejemplo Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla) constituían centros de degradación moral, y espacios para la promoción devicios y de modas indecentes (González, 1997; Arias, 2009b; Zapata, 1973). Sin embargo, sus amonestaciones no impidieron que siguieran creciendo las cifras de abortos, uniones libres, divorcios, prostitutas e hijos nacidos fuera del matrimonio¹⁵.

¹⁴ Véase también Georg Simmel (1986). Para una introducción al tema del estilo de vida urbano en la sociología simmeliana ver Gilberto Díaz (2011).

¹⁵ En 1962 los hospitales de Bogotá atendieron 12.182 casos de aborto, de un total de 47.302 abortos a nivel nacional. Es decir, durante ese año Bogotá registró el 25,7% del total de abortos de todo el país (López-Escobar, 1978).

Las grandes ciudades se erigieron como espacios de interacción entre representantes de diversas regiones y culturas, incluyendo una minoría extranjera y una minoría no católica. Estas nuevas costumbres y maneras controvertían la pretendida homogeneidad católica como baluarte cultural de la nación colombiana, así como generaban un ambiente propicio para el cuestionamiento de la autoridad y el poder de control social que ejercían los sacerdotes¹⁶, control que siguió siendo fuerte en los pueblos y las regiones rurales.

Por otro lado, el crecimiento acelerado de las ciudades agudizó el déficit de sacerdotes. Cada vez se hizo más evidente que la Iglesia no contaba con el personal suficiente para atender a las multitudes que año tras año arribaban a las ciudades. Tal y como lo muestrala siguiente tabla para el caso de la capital.

Cuadro 1 – Población de Bogotá distribuida según el número anual de sacerdotes. Arquidiócesis de Bogotá. 1959-1980¹⁷

Año	Población	Total de Sacerdotes	Población por Sacerdote
1959	1.152.389	675	1707
1965	2.000.000	822	2433
1968	2.122.112	645	3290
1976	3.211.609	1016	3161
1980	3.957.000	985	4017

Por otro lado, comparadas con los sectores rurales, las ciudades ofrecían mejores oportunidades de acceso a la educación formal, que incluían ofertas

¹⁶ Véase, por ejemplo, la preocupación de los jerarcas católicos frente al avance de las misiones protestantes (Restrepo, 1943).

¹⁷ Elaboración propia con base a ARCHDIOCESE of Bogotá. *Catholic Hierarchy*, [2015]. Disponible en: <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html>>. Acceso en: 5 feb. 2015.

educativas que empezaban a autonomizarse del control de la Iglesia católica¹⁸. Situación que le facilitó a los pobladores entrar en contacto con ideas que no se alineaban con el imaginario católico, lo que a su vez contribuyó a debilitar la influencia del clero sobre la población (Beltrán, 2013).

EL ASCENSO DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS

Hasta mediados del siglo XX, el púlpito constituyó el medio de comunicación más eficaz entre la Iglesia y los creyentes. Por medio de las homilías el sacerdote orientaba la vida de las multitudes fieles a la misa. Sin embargo, para la década de 1960, la eficacia del púlpito y el confesionario mostraban signos de debilitamiento (Arias, 2009a). Al mismo tiempo, los nuevos medios de comunicación, especialmente la radio y la televisión, empezaron a ampliar su influencia y a competir con el pulpito y el confesionario en lo relativo a informar y ofrecer orientaciones morales.

En 1954 se inauguró la televisión en Colombia, suceso que impactó inicialmente a la población urbana. Aunque en sus inicios la programación era limitada, para los años sesenta, estaban al aire los dramatizados, que empezaron a desmarcarse de la censura católica. En las primeras producciones las escenas eróticas eran bastante discretas, pero a finales de la misma década, los dramatizados ya mostraban besos “creíbles” e incluso, en una ocasión, a una mujer en ropa interior (Amaral, 2004). En los años setenta, las telenovelas se ganaron la atención de la audiencia, las producciones mostraban con mayor frecuencia escenas románticas que despertaban polémica, al mismo tiempo que empezaron a reflejar las problemáticas propias de la Colombia urbana: la desventura de los hijos ilegítimos, los dramas pasionales que terminaban en tragedia y el machismo dominante (Amaral, 2004).

¹⁸ Es pertinente recordar que con la implementación de la Constitución 1886 la educación católica se hizo obligatoria en todas las instituciones educativas, y la Iglesia tuvo la potestad de controlar los programas de enseñanza y los textos escolares para evitar que se difundieran ideas contrarias a su doctrina. Además, le fue concedida a la Iglesia la facultad de sancionar a los maestros que auspiciaran ideas contrarias al catolicismo.

Por otra parte, desde los años sesenta las revistas tuvieron un importante despliegue. Dirigidas a públicos específicos (mujeres, hombres, adolescentes, o a la familia en general) estas publicaciones ayudaron a difundir una nueva concepción del cuerpo y del placer sexual. La sexualidad empezó a promocionarse como un acto de placer y no sólo como un acto orientado a la reproducción (Caicedo, 2013).

Entre las revistas que circulaban para la época se destacan *Cosmopolitan* y *Playboy*. La primera, dirigida a la mujer joven, promocionaba entre sus lectoras un modelo de mujer urbana moderna: bella y con una visión liberada sobre el amor, el matrimonio y las relaciones sexuales. Este estereotipo se consolidó por medio de la “Chica Cosmo”: una mujer con dinero para satisfacer sus gustos en ropa y maquillaje y que empieza a interpretar roles diferentes al de madre y esposa. *Cosmopolitan* vendía como legítimos los cánones de belleza propios de la mujer norteamericana: rubia, alta, de ojos claros y de figura esbelta; capaz de conquistar hombres que también obedecen a un estándar anglosajón. La “Chica Cosmo” debía instrumentalizar la belleza, la seducción y las relaciones sexuales, con el objetivo de conseguir un esposo que satisficiera sus caprichos y que le evitase la tarea de buscar un trabajo (Mármora, 1979).

Durante estos años, las fotonovelas gozaron también de gran popularidad entre el público femenino. Con un lenguaje sencillo, narraban historias cuyas tramas incluían temas considerados tabú para la época, como la infidelidad, la homosexualidad y los hijos fuera del matrimonio (Caicedo, 2013).

Por su parte, *Playboy* ha sido la revista del público masculino por excelencia. Se ha caracterizado por presentar fotografías de mujeres desnudas en escenas eróticas. Inicialmente llegó al país en inglés, de modo que se presume que los “lectores”, que en su mayoría no dominaban este idioma, la conseguían exclusivamente por el material gráfico. Solo hasta los años setenta empezó a circular en castellano. *Playboy* proyecta un mundo: el del “hombre moderno”, con un estilo de vida universal (similar al de *Cosmopolitan*), un hombre que tiene la posibilidad de elegir, y que está llamado a disfrutar de la vida plenamente, especialmente de la sexualidad.

También por medio del cine se difundieron ideas que contradecían el imaginario católico. Para los años sesenta, el cine norteamericano, italiano y francés, con sus respectivas corrientes, arribó al país. Estas producciones “[...] no sólo representaron un largo porcentaje del cine más visto en la época, sino que fueron las corrientes que suscitaron mayor interés en la Iglesia católica colombiana” (Méndez, 2004, p. 10). Además de ser un cine de gran industria y tener un acento anticomunista, el cine norteamericano acudió al erotismo como estrategia comercial. Por su parte, el cine italiano, de gran influencia sobre las producciones nacionales, expuso películas de la escuela del neorrealismo, que se caracterizaban por mostrar las condiciones reales de la sociedad, este tipo de producciones antes habían sido censuradas por el fascismo. Entre la variedad del cine italiano se encuentran películas con un claro contenido ideológico tanto de corte cristiano, como marxista, que despertaron reacciones de la Iglesia que fluctuaban entre la admiración y el repudio. El cine francés mostró producciones en sintonía con el existencialismo y el individualismo de la época. Como por ejemplo, las películas de Luis Buñuel que planteaban una crítica a la sociedad burguesa y a la Iglesia (Méndez, 2004).

El cine, la radio y la televisión se consolidaron como industrias donde la Iglesia ejercía una débil y, en ocasiones, nula influencia. Los medios masivos facilitaron la promoción de ideas que contradecían la doctrina e incluso la moral católica. Por ejemplo, gracias a los radios de transistores alimentados por baterías portátiles, circularon con mayor facilidad canciones que promulgaban el amor libre, el erotismo y el placer sin compromiso, valores en ascenso en una sociedad en proceso de secularización (Sennett, 1978).

Todo indica que estas ideas tuvieron una clara influencia sobre las juventudes urbanas colombianas, influencia que se observó, por ejemplo, en la “liberalización” paulatina de las costumbres: los hombres empezaron a usar el cabello largo, las mujeres minifalda, y en ambos sexos se generalizó el uso del *blue-jeans* (Tirado, 2014). Estas manifestaciones expresaban el deseo de esta generación por escapar de los rígidos estándares de la tradición y de emanciparse de la moral católica. Paulatinamente, el valor que predicaba

que las relaciones sexuales tenían como función exclusiva la reproducción también empezó a ser cuestionado, al tiempo que ganaba terreno la idea de que las relaciones sexuales están sobre todo al servicio del placer.

En la medida en que estos nuevos valores se afianzaban en la mentalidad de las poblaciones urbanas, prácticas como las relaciones sexuales pre y extra matrimoniales, las uniones libres (definidas por la Iglesia católica como concubinato), los hijos concebidos y nacidos por fuera del matrimonio (que desde la moral católica se consideraban ilegítimos), los divorcios y el uso de los métodos anticonceptivos, se hicieron cada vez más frecuentes en la Colombia urbana (Arias, 2003).

La Iglesia colombiana juzgó las nuevas ideas y valores que circulaban por los medios masivos de comunicación como un síntoma de decadencia moral, y criticó la “sexualización” de la vida pública. La Conferencia Episcopal Colombiana consideraba que el derrumbe de los valores que regían la sexualidad afectaba el equilibrio social y obstaculizaba una paternidad responsable¹⁹, en 1967, precisó:

A la sociedad le corresponde crear una atmosfera de sano equilibrio frente al mundo de lo sexual. No se está preparando a los jóvenes solteros y a los esposos para una paternidad responsable, cuando la radio, los espectáculos, los periódicos o revistas y el vicio institucionalizado están proclamando como valor supremo de la vida las aventuras sexuales fuera del matrimonio (Conferencia Episcopal de Colombia, 1967, p. 206).

Las jerarquías católicas, consideraban que los medios de comunicación “incentivaban al desenfreno sexual”. Por lo cual minaban valores que desde la perspectiva católica son inherentes a la familia, como el amor, el respeto, la fidelidad, el sacrificio y la ternura (La Familia..., 1969).

¹⁹ Para la Iglesia, la paternidad responsable es aquella que contempla la evitación del embarazo sólo si los padres no están en capacidad de garantizar la existencia digna de sus hijos. Más adelante ampliaremos al respecto.

En el caso de Bogotá, la Arquidiócesis se asumió como encargada de guardar las buenas costumbres y la moral de los bogotanos. Por lo cual se permitió “[...] prohibir todo lo que atentase contra la dignidad humana y todo lo que se opusiera a la sagrada finalidad de los cristianos” (El Catolicismo, 1960d, p. 8). Un claro ejemplo de los intentos de censura de la Iglesia sobre los medios de comunicación lo encontramos en su posición frente a las producciones cinematográficas. La iglesia y los sectores conservadores (entiéndase afiliados al Partido Conservador) del Concejo de Bogotá censuraron el cine y el teatro desde los primeros decenios del siglo XX, mediante la imposición de altos impuestos y la creación de una Junta de Censura que incluía un representante del clero. La Arquidiócesis no solo intentó censurar los contenidos que atentaban contra la moral católica, también lo intentó en lo relacionado con la difusión de determinadas ideas políticas, particularmente le preocupaba la expansión del comunismo (Méndez, 2004). Al respecto los clérigos consideraban que “[...] el mejor cine es aquel que está vacío en el ámbito ideológico, y por ende es inofensivo” (Méndez, 2004, p. 15).

Para los sesenta, esta junta cambió de objetivo y pasó a llamarse Junta de Clasificación. Al parecer, dejó de censurar los contenidos desde un punto de vista moral y empezó a clasificar los contenidos desde un punto de vista estético (Méndez, 2004). La Iglesia lamentó este cambio en la medida en que no pudo ejercer la misma influencia a la hora de prohibir determinadas producciones:

Lamentamos que los esfuerzos que hicimos para impedir la presentación de la película nombrada²⁰ hayan sido infructuosos y rogamos a los católicos que se abstengan de asistir a un espectáculo que ciertamente gravaría su conciencia y los avergonzaría ante sus propios ojos (*Revista La Iglesia*, oct./dic. 1959 apud Méndez, 2004, p. 13).

²⁰ *Baby Doll* (1956), que narraba la historia de un hombre que prometió al padre de su esposa, una adolescente virginal de 19 años, no tener relaciones sexuales con ella hasta que tuviese la edad de 20 años.

A partir del I Festival Internacional de Cine realizado en Cartagena en 1960, el semanario *El Catolicismo* (que fue hasta 1966 órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá) inauguró una sección dedicada a comentarios cinematográficos. En esta sección, la Arquidiócesis divulgó la posición oficial de la Iglesia católica sobre los temas polémicos que se abordaban en el cine, y orientó a sus fieles en relación con los contenidos que deberían considerarse censurables (*El Catolicismo*, 1960b, p. 4)²¹. La posición de la Iglesia frente al cine tomó un nuevo rumbo tras la reapertura de *El Catolicismo* en 1966, fecha a partir de la cual se dedicó a comentar algunas producciones cinematográficas, pero abandonando sus pretensiones de censura. Buena parte de la crítica quedó en manos de laicos católicos, que no representaban la posición oficial de la Arquidiócesis de Bogotá.

La Iglesia también intentó aprovechar el poder de los nuevos medios de comunicación para la difusión de sus ideas. Sacerdotes crearon espacios en la radio, la prensa y la televisión para defender la familia heterosexual, el matrimonio católico y la función de la reproducción como exclusiva de las relaciones sexuales (Londoño, 2011; Caicedo, 2013).

LOS CAMBIOS ALREDEDOR DE LA REPRODUCCIÓN

Aunque desde las primeras décadas del siglo XX, las mujeres venían participando en el mercado laboral colombiano (Velásquez, 1989), en el caso de Bogotá este proceso sólo se masificó en la segunda mitad de siglo. El ingreso de las mujeres al mercado de trabajo y las mejores oportunidades de educación afectaron el modelo de familia tradicional, pues, como señala Luz Gabriela Arango (1995), ya para los años ochenta, las exigencias de

²¹ En su inicio, esta sección se tituló Censura de películas, clasificándolas en seis grupos y ofreciendo una breve descripción de cada uno: 1) todos: 10 años en adelante; 2) adolescentes: entre 14 y 18 años; 3) adultos: 18 años en adelante; 4) reservas: para las personas de criterio muy bien formado; 5) desaconsejables: ofrecen serios peligros contra la moral o la doctrina; 6) malas: prohibidas para todo católico (*El Catolicismo*, 1960c, p. 16).

una carrera exitosa llevaron a que muchas mujeres adoptasen estrategias para eliminar la maternidad, ya que representaba uno de los obstáculos más grandes para el éxito profesional. En ese sentido, las mujeres profesionales empezaron desde años atrás a contemplar la posibilidad de aplazar la maternidad indefinidamente o incluso a renunciar a ella de forma definitiva.

Las mujeres urbanas jóvenes y especialmente en las capas medias y altas comenzaron a reorganizar sus prioridades (Viveros, 1995), encontrando nuevos horizontes para la realización personal diferentes al de ser monja, madre y esposa. Incursionando en espacios laborales y profesionales de los que antes eran excluidas, como el derecho y la medicina. Esto a su vez estuvo acompañado de un aumento porcentual de divorcios, de la proporción de madres solteras y del uso de métodos anticonceptivos (De Roux, 2001; Flórez, 1990).

Estos cambios encontraron respaldo en iniciativas de los gobiernos liberales que ayudaron a debilitar la influencia de la Iglesia en lo referido a la moral y la familia. Por ejemplo, poco a poco ganó legitimidad el matrimonio civil y con él la posibilidad del divorcio. En 1973, se derogó la Ley 54 de 1924, que obligaba a cualquiera que tuviera la intención de contraer matrimonio civil a apostatar públicamente de la Iglesia (De Roux, 2001). Por otro lado, el Estado le reconoció los mismos derechos a los nacidos por fuera del matrimonio. No obstante, fueron las iniciativas encaminadas a promocionar los métodos de control de la natalidad las que despertaron mayores controversias.

A mediados del siglo XX, el rápido crecimiento de la población fue considerado por diversos actores políticos internacionales, particularmente por los gobiernos norteamericanos, como un problema de orden mundial, pues la sobrepoblación se presentaba como un obstáculo al desarrollo y al progreso. Para enfrentar esta situación, en el marco de la Alianza Para el Progreso, el gobierno de Estados Unidos impulsó políticas de control natal para todo el continente, y argumentó que éstas ayudarían a reducir la pobreza y favorecerían el crecimiento económico de los países “subdesarrollados” (Morales, 2010).

Carlos Lleras Restrepo (presidente liberal entre 1966 y 1970) aceptó las recomendaciones del gobierno norteamericano e impulsó programas encaminados al control de la natalidad. En 1967, lanzó su campaña de control natal, no sin antes reunirse con el presidente y el vicepresidente de la Conferencia Episcopal para garantizarles que su política demográfica estaría en concordancia con las orientaciones de la Iglesia. Sin embargo, una vez puestos en marcha los programas del gobierno, la polémica estalló. Para octubre de ese mismo año, ante la inminente entrega de quince mil píldoras anticonceptivas para los programas nacionales de control natal, un editorial de *El Catolicismo* denunciaba la contradicción entre las promesas del presidente y las iniciativas del ministro de salud (El Catolicismo, 1967a; 1967b).

Al mismo tiempo, los métodos de contracepción fueron difundidos por actores privados, se destaca aquí el ginecólogo Fernando Tamayo Oligastri, fundador de Profamilia²². Desde 1960, el Dr. Tamayo recomendaba con poco éxito la píldora anticonceptiva y el diafragma a sus pacientes. La píldora no tenía aún el desarrollo y la eficacia actual, y generaba fuertes efectos secundarios, lo que desincentivaba su uso. El diafragma, por su parte, interrumpía el encuentro sexual, pues implicaba hacer una pausa para aplicarle un gel espermicida e introducirlo en la vagina, lo que lo hacía poco práctico. En 1965, Tamayo adquirió doscientos dispositivos intrauterinos (en la Federación Internacional de Planificación Sexual, en Nueva York) y los distribuyó por primera vez en Colombia. Para la época los métodos anticonceptivos solo estaban al alcance de mujeres con una situación económica privilegiada. El arribo del dispositivo cambió esta

²² Centro médico pionero en la implementación masiva de métodos anticonceptivos y salud reproductiva en Colombia, fundado en Bogotá en 1965 (Dáguer; Riccardi, 2005). Como promotora de la autonomización de la vida sexual se destaca también Cecilia Cardinal de Martín, precursora en la promoción de la salud y la educación sexual, quien fundó la Corporación Centro Regional de Población, y fue líder en Colombia del Comité Regional de Educación Sexual para América Latina, CRESALC. Para ampliar véase Cecilia Cardinal de Martín (2005), Johanna García, Claudia Apráez & Angélica Meneses (2013), y Sandra Liliana Caicedo (2013).

situación: éste no solo impedía embarazos con gran efectividad, sino que era de bajo costo y no necesitaba ser removido por largos periodos de tiempo (Dáguer; Riccardi, 2005). En ese mismo año, Tamayo fundó Profamilia, y se encargó de difundir el nuevo método con el apoyo de un grupo de colegas. El dispositivo intrauterino tuvo amplia aceptación en las mujeres de todos los estratos sociales y se popularizó rápidamente (Dáguer; Riccardi, 2005).

En 1969, los jerarcas católicos arreciaron las críticas a los programas de control natal del gobierno, e hicieron las siguientes consideraciones sobre Profamilia: “[...] entidad vulgar propagandística y mercantil [más] que organización científica seria y responsable [...], semiclandestina y carente de probidad [...] y de todo respaldo científico y moral” (El Catolicismo, 1969, p. 4).

Las iniciativas tanto públicas como privadas de control natal tuvieron un impacto notorio en el descenso de las tasas de fecundidad entre las mujeres urbanas, tasa que pasó de 7 hijos en 1964 a 4,6 en 1973, y a 3,9 en 1978. Para finales de los años sesenta y principios de los setenta, Colombia era uno de los países de América Latina con mayor porcentaje de mujeres que usaba métodos de contracepción, incluso en zonas con fuerte influencia del clero, como Boyacá, Nariño y Antioquia (Gonzales, 1997; Palacios; Safford, 2007).

De acuerdo con Renán Silva, a finales de la década de 1970, la tasa de natalidad había logrado un punto estable, muy cercano al de los países desarrollados:

Esto indicaba que Colombia había encontrado su proceso de transición demográfica y, que habiéndose reducido de manera práctica y visible el tamaño de la familia colombiana, al parecer en todos los estratos sociales (si bien desde el punto de vista regional se mantienen algunas diferencias), se había impuesto en el país un modelo demográfico de población (Silva, 2010, p. 310).

La implementación de programas de contracepción dirigidos por el gobierno colombiano se extendió hasta finales de los setenta. Posteriormente Profamilia asumió un papel protagónico en este tema, hasta llegar a ser la institución más reconocida en la divulgación e implementación de métodos de control natal en el país (Torres, 2013).

LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE A LA ANTICONCEPCIÓN

Los jerarcas católicos eran conscientes de la pérdida de influencia y autoridad sobre sus fieles en lo relativo al control que ejercían sobre la vida privada. Veían con preocupación cómo el Estado empezaba a intervenir en asuntos relacionados con la sexualidad y la vida familiar, ámbitos que la Iglesia consideraba propios de su resorte (Ayala, 2001). En 1967, la Conferencia Episcopal manifestó:

El Estado ha de mantenerse dentro de los límites de su competencia sin presentarse como absoluto maestro en una materia que tiene relaciones primarias y profundas con la Ley divina y con la conciencia de los individuos (Conferencia Episcopal de Colombia 1967, p. 208).

Las jerarquías católicas consideraban que su deber era velar por la moral y el modelo de familia tradicional, por ello, aprovecharon el semanario *El Catolicismo* para generar opinión entre los católicos en temas polémicos, a través de una nueva sección llamada Página Doctrinal²³. En dicho apartado, se promocionaban los valores católicos alrededor del “[...] divorcio, el control de la natalidad [...], la procreación de los hijos como el fin esencial de la unión conyugal, la fidelidad, la indisolubilidad del matrimonio” (Torres, 2013, p. 29).

Andrés Torres (2013) identifica tres momentos en la oposición de la Iglesia colombiana al control de la natalidad. El primero se extendió entre 1960 y 1964, durante éste periodo, si bien no existían aún políticas de control natal en Colombia, otros países empezaron a implementarlas. Situación que despertó la reacción de los jerarcas católicos, que se expresaron a través de medios como la *Revista Javeriana* y el semanario *El Catolicismo*. En ambas

²³ Véase: EL CATOLICISMO. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 826, 22 enero 1960a; _____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 921, 19 enero 1962a; _____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, 8 marzo 1962e.

publicaciones se descalificaron las campañas antinatalistas en otras regiones del mundo. Por ejemplo, en 1964, el Arzobispo de Bogotá, Luis Concha, recordó a los fieles que el control natal estaba prohibido por la Iglesia (*El Catolicismo*, 1964, p. 1).

Un segundo período se extiende entre 1965 y 1969. Durante éste, el gobierno colombiano tomó la decisión de implementar programas de control natal. La Iglesia reaccionó con una férrea oposición por medio de pronunciamientos de los jerarcas y de artículos en *El Catolicismo* (Arias, 2003, p. 247). En 1967, la Conferencia Episcopal publicó *Paternidad responsable y programas de planeación familiar*, documento en el que el Episcopado recordaba la prohibición de la Iglesia de usar métodos anticonceptivos.

La solución que propuso la Iglesia frente al problema poblacional se puede sintetizar en su programa de “paternidad responsable”, que permitía la planificación familiar a través del método del ritmo, método que además de ser poco confiable implica un rígido control sobre los impulsos y deseos sexuales. Al respecto la Conferencia Episcopal precisó:

La formación de la conciencia de paternidad responsable es muy distinta de las campañas antinatalistas que, desde hace algún tiempo, se han desatado en el país con toda la intensidad que permiten los grandes recursos financieros de que para ello disponen. El difundir e inculcar las ideas de paternidad responsable es tarea constructiva que busca el ennoblecimiento del hombre. El propagar una mentalidad hostil a los nacimientos es, en muchos sentidos, labor destructiva a corto y largo plazo. Se pretende por tales campañas crear la idea que existe una obligación universal de limitar los nacimientos, se ridiculiza y se condena la paternidad y la maternidad generosas, se atribuye a los hijos un valor de signo negativo (*El Catolicismo*, 1967c, p. 4).

La propuesta consistió entonces en evitar el embarazo sólo si los padres no podían asegurar una existencia digna a sus hijos. Por ello le reclamaba al Estado las condiciones necesarias para que las parejas pudiesen evitar la procreación:

El Estado puede en cambio contribuir ampliamente a la solución de los problemas derivados del crecimiento demográfico y a la creación de una auténtica conciencia de paternidad responsable, mediante el esfuerzo por crear en el país las condiciones socio-económicas que ofrezcan a los conyugues la posibilidad de ejercer una paternidad responsable (El Catolicismo, 1967d, p. 4).

La apuesta por la “paternidad responsable” llevo a la Iglesia a implementar una campaña educativa orientada a recalcar los valores cristianos. Sus organizadores esperaban llegar a cada rincón del país con la ayuda de todos los católicos y también del Estado. Esta campaña no sólo tendría como objetivo prevenir el uso de métodos de contracepción artificiales, sino también, instruir en un estilo de vida acorde con la doctrina católica, insistiendo en la fidelidad conyugal y en la inconveniencia de tener hijos por fuera del matrimonio. Pues según la Iglesia, si se prevenía el nacimiento de hijos “ilegítimos” se solucionarían, en buena parte, los problemas demográficos del país:

Si imagináramos por un momento que los hijos naturales de una región desaparecieran, con seguridad el problema demográfico se vería aliviado mucho más de lo que podría serlo con el uso criminal de métodos anticonceptivos. Entonces la moralidad pública que sólo permita el nacimiento de un hombre dentro del verdadero hogar, debe ser oportunamente ungida como remedio eficaz contra los problemas de aumento demográfico (El Catolicismo, 1961, p. 4).

Por otro lado, los jerarcas católicos acuñaron frases como “colonialismo demográfico” o “imperialismo demográfico” para subrayar que las políticas colombianas referidas al control natal eran impuestas por Estados Unidos y, por ende, eran una expresión de la dominación norteamericana. En este argumento, la Iglesia coincidió con los movimientos de izquierda que observaban las políticas de control natal como una estrategia del “imperialismo norteamericano” para reducir el número de potenciales revolucionarios (Torres, 2013, p. 58, p. 63, p. 67). Así, de forma paradójica, dos sectores

antagónicos en la Colombia de la época, terminaron estigmatizando por “imperialistas” las políticas de control natal del gobierno colombiano.

En agosto de 1968, un Papa visitó por primera vez el territorio colombiano. La presencia de Pablo VI prácticamente paralizó al país. Su visita obedeció a la inauguración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, y a la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, que pretendía implementar las enseñanzas del Concilio Vaticano II en América Latina (Mantilla, 1999). La presencia de Pablo VI coincidió con la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* en la que cual la Iglesia ratificaba su posición frente al matrimonio como único vínculo legítimo para la reproducción, y condenaba la regulación de los nacimientos, el aborto y la esterilización, reiterando que el único método lícito de planificación familiar era el método del ritmo²⁴ (Torres, 2013).

Ni la publicación de la *Humanae Vitae* ni la visita del Pablo VI, afectaron en materia grave los programas de control natal del gobierno. Como ya se argumentó el éxito de los mismos dependió en buena medida de un cambio cultural que permitió una mayor autonomía de las mujeres en las decisiones que tenían que ver con su cuerpo. Así, muchas mujeres decidieron acudir a los métodos de contracepción sin renunciar a su fe católica y con plena conciencia de que el uso de métodos anticonceptivos constituía una práctica condenada por la Iglesia.

No se puede desconocer, sin embargo, que la oposición de la Iglesia a las políticas de control natal tuvo repercusiones importantes en el campo político. Por ejemplo, a finales de 1968, se promovieron debates en el Congreso que desembocaron en la creación de una “Ley de paternidad responsable” (Torres, 2013, p. 45) y en la fundación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF):

²⁴ Para entonces la Iglesia ya contaba con dos encíclicas que hacían referencia a la familia, la sexualidad y la reproducción: la *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) y la *Casti Connubii* (1930); en las cuales el matrimonio era considerado indisoluble, y la infidelidad, la anticoncepción y las uniones extramaritales como atentados contra la familia.

Muy acorde con la doctrina [católica], a la nueva institución se le asignaron misiones como proteger la familia, era claro que sus funciones era velar por el bienestar de la familia, y para nada tratar de reducir el número de hijos o educar en el uso de métodos anticonceptivos (Rivera, 2009, p. 33).

El tercer momento señalado Torres, se extiende entre 1970 y 1974, años en los que el gobierno asumió una actitud menos frontal en lo relacionado con su política de control natal, y dejó que Profamilia asumiera el protagonismo en este tema (Torres, 2013). Para inicios de los setenta, Profamilia empezó a implementar la esterilización masculina. Tras dar inicio a la prestación de este servicio la entidad médica fue acusada por el arzobispo de Bogotá, Aníbal Muñoz, de “mutilar a los pacientes” (Dáguer; Riccardi, 2005). Por medio de una Advertencia Pastoral, monseñor Muñoz precisó:

La asociación “Profamilia” ya experta en la aplicación de toda clase de anticonceptivos, ha iniciado también la esterilización masculina [...], que no podemos calificar menos de delictiva [...]. Por esto en cumplimiento de nuestro deber pastoral, por el bien autentico de las personas del pueblo, denunciamos públicamente esta situación. De manera enérgica elevamos nuevamente nuestra protesta pública contra estos procederres inmorales y hacemos un llamado vehemente a todos para que tomen conciencia de los extremos a que ha llegado “Profamilia” en sus campañas contra la moral y la dignidad de la persona humana. La dignidad humana no es menor en quienes carecen de recursos económicos y culturales (Muñoz Duque, 1971, p. 1).

Al respecto Profamilia explicó que el procedimiento no implicaba una castración, y que era ambulatorio, seguro, económico y sencillo (Dáguer; Riccardi, 2005). Pese a las objeciones de la Arquidiócesis de Bogotá, este nuevo método de planificación se expandió con celeridad. Mientras en 1970, Profamilia practicó 93 vasectomías, en 1971, practicó 562 (Dáguer; Riccardi, 2005).

Según Torres (2013), en los años setenta la Iglesia restó importancia a la contracepción, pues son muy escasos los pronunciamientos oficiales y

las referencias que sobre el tema se pueden encontrar en la prensa católica. Desde entonces, un nuevo asunto moral se ha destacado en el debate público colombiano: la despenalización del aborto.

Para 1975 el senador liberal Iván López intentó por primera vez despenalizar el aborto, buscó modificar el Código Penal de 1936 que castigaba el aborto en cualquier condición. López propuso legalizar la interrupción del embarazo hasta la decimosegunda semana, siempre y cuando se dieran las siguientes condiciones: 1) estuviese comprometida la integridad de la madre o existiera prueba científica de que el feto padeciera una enfermedad o lesión genética incurable; 2) la mujer estuviese en un rango de edad entre los 15 y los 45 años; 3) no hubiese interrumpido un embarazo en los últimos doce meses; y 4) se contara con la autorización del esposo o acudiente. La propuesta no prosperó. Hacia 1979, la liberal Consuelo Lleras intentó una vez más despenalizar la interrupción del embarazo. El proyecto contemplaba condiciones similares a las propuestas por López, pero adicionalmente consideraba la despenalización en caso de que el embarazo fuese producto de una violación. Lleras precisó que los embarazos con las condiciones señaladas se dan principalmente entre mujeres de escasos recursos, que en muchos casos arriesgan sus vidas practicándose abortos en clínicas clandestinas (Dalén, 2011)²⁵.

Estas iniciativas no fueron bien vistas por la Iglesia, que hizo un llamado constante a los colombianos para que no apoyasen los ya mencionados proyectos de ley (El Catolicismo, 1979, p. 1). Los argumentos que desde entonces ha esgrimido la Iglesia para condenar el aborto, incluyen la idea de que esta práctica constituye:

[...] un crimen contra la vida humana, cualesquiera que sean las causas que se aleguen con motivación. La ley divina y natural excluye todo derecho a

²⁵ Sólo hasta mayo de 2006, la Corte Constitucional finalmente consideró legal el aborto con condiciones muy similares a las que propuso en 1975 Iván López y en 1979 Consuelo Lleras.

matar directamente a una persona humana. No otra cosa pretende esta propuesta de ley [presentada por la senadora liberal Consuelo Lleras] (El señor Cardenal, Aníbal Muñoz Duque, Arzobispo de Bogotá, se pronuncia ante la ley del aborto) (El Catolicismo, 1979, p. 1).

La polémica alrededor de la legalización o despenalización del aborto y la oposición de la Iglesia al mismo continúan hasta hoy siendo un tema destacado de la agenda pública colombiana.

CONCLUSIONES

Las décadas de 1960 y 1970 se caracterizaron por numerosos cambios. La mayoría de los colombianos paso a vivir en zonas urbanas, Bogotá y otras ciudades del país (como Medellín, Cali y Barranquilla) crecieron aceleradamente. En el seno de las ciudades, las dinámicas comunitarias tradicionales se debilitaron, al tiempo que se hicieron dominantes las relaciones sociales impersonales y anónimas. En la medida en que la Iglesia católica no contaba con el personal suficiente para atender a los nuevos habitantes urbanos su influencia sobre la población se debilitó.

Durante la segunda mitad del siglo XX se consolidó en Colombia la influencia de los medios de comunicación de masas que desplazaron al pulpito en sus funciones de informar y orientar la vida de los ciudadanos. Estos abordaron temas considerados tabú para la época, como la infidelidad matrimonial, la homosexualidad y el aborto. Y promocionaron una nueva concepción del cuerpo que privilegia la belleza, la juventud y sobre todo el placer sexual, valores seculares que desde entonces contradicen abiertamente la moral católica.

En las décadas que venimos describiendo se masificó también la participación de las mujeres en el mercado laboral, lo que permitió que su realización personal no quedará atada exclusivamente a los roles de madre y esposa. Esto acarreo cambios en la estructura familiar, e incidió en el aumento de las madres solteras y los divorcios. En la medida en que los avances de la

medicina y las políticas del gobierno facilitaron el control natal, las mujeres adquirieron mayor autonomía en lo referido a la sexualidad. La función reproductiva de la sexualidad pasó a un segundo plano y se hizo dominante la asociación entre sexo y placer.

La Arquidiócesis de Bogotá reaccionó usando su órgano oficial de comunicación, el semanario *El Catolicismo*, para advertir sobre los peligros que representaban estas nuevas ideas y el carácter pecaminosos del estilo de vida que se propagaba a través de los medios masivos de comunicación. Asimismo, intentó con poco éxito orientar los consumos culturales de los colombianos, especialmente en lo referido a la oferta cinematográfica, para lo cual acudió incluso a la censura.

Sin embargo, los nuevos métodos de control de la natalidad encontraron rápida acogida entre los colombianos. Para principios de los años 70, Colombia era líder en América Latina en lo referido al porcentaje de mujeres que acudían a los métodos anticonceptivos. Ni las numerosas advertencias de los jerarcas católicos, ni la visita del Papa Pablo VI en 1968, ni la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*, obstaculizaron la masificación de los métodos artificiales de control natal. En buena medida esto fue posible porque la promoción de los métodos anticonceptivos coincidió con un cambio cultural: una revolución internacional en la concepción del cuerpo y la sexualidad que impactó también a la sociedad colombiana gracias a los medios masivos de comunicación, y que les permitió especialmente a las mujeres ejercer una mayor autonomía sobre las decisiones que tienen que ver con su cuerpo y su sexualidad.

Estos cambios estuvieron acompañados por transformaciones en el sistema de valores, que se expresan en la paulatina aceptación como “normales” de ciertas prácticas condenadas por la Iglesia. Por ejemplo, se “normalizaron” las uniones maritales de hecho, los divorcios y las segundas nupcias, así como las relaciones sexuales antes o por fuera del matrimonio. Estos cambios indican también una devaluación social de la virtud que la tradición católica otorga a la virginidad y a la castidad. Sin embargo, esto no significó el abandono de la fe por parte de los fieles católicos, sino más

bien la reconfiguración de su religiosidad, donde las decisiones relacionadas con la sexualidad y la reproducción ganan autonomía, y se consolidan como una dimensión de la vida privada donde la Iglesia ejerce cada vez menos influencia. Este proceso estuvo acompañado por la erosión progresiva del estigma que pesaba sobre ciertos sectores de la población, como las madres solteras, los divorciados, y los hijos ilegítimos.

Esta autonomización de la sexualidad y de la vida privada en referencia a las orientaciones de la Iglesia es, en nuestra opinión, una de las manifestaciones de la secularización que vivió la sociedad colombiana en la segunda mitad del siglo XX.

REFERENCIAS

- ALEMÁN SALCEDO, Eliana. Modernidades Latinoamericanas. In: SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio; RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (Ed.). *Dialécticas de postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 203-234.
- AMARAL, Diego. *La televisión en Colombia 50 años: una historia para el futuro*. Bogotá, D.C.: Caracol Televisión, 2004.
- ARANGO, Luz Gabriela. El caso colombiano: el surgimiento de una nueva generación. In: ARANGO, Luz Gabriela; VIVEROS, Mara; BERNAL, Rosa. *Mujeres ejecutivas: Dilemas comunes, alternativas individuales*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes, 1995. p. 23-60.
- ARAOS, Santiago. *Historia del Frente Nacional y otros ensayos*. Bogotá, D.C.: Presencia, 1995.
- ARCHDIOCESE of Bogotá. *Catholic Hierarchy*, [2015]. Disponible en: <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html>>. Acceso en: 5 feb. 2015.
- ARCHILA, Mauricio. *Cultura e identidad obrera: Colombia 1910-1945*. Bogotá, D.C.: CINEP, 2010.

ARIAS, Ricardo. *El episcopado colombiano: Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes, ICANH, 2003.

_____. El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, D.C., n. 33, p. 79-90, 2009a.

_____. La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX. *Istor*, n. 37, p. 48-80, verano de 2009b.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AYALA, Cesar. Entre la religión y la política: Hernán Vergara Delgado. In Memoriam. *Revista Historia Crítica*, Bogotá, D.C., n. 19, p. 49-68, dic. 2001.

BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. París: Presse Universitaires de France, 2007.

_____. Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité. *Archives de sciences sociales des religions*, París, n. 146, p. 183-199, 2009.

BELTRÁN, William. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2013.

BERGER, Peter; Luckmann, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

BERIAIN, Josetxo; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio. Tiempos de postsecularidad: Desafíos del pluralismo para la teoría. In: SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio; RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (Ed.). *Dialécticas de postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 31-92.

BOGOTÁ, D.C. Secretaría de Planeación Distrital. *Documento técnico de soporte: Plan de Ordenamiento Territorial*. Bogotá, D.C.: Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., 2000.

CAICEDO, Sandra. *La secularización desde los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia, las reacciones de la Iglesia católica colombiana y la educación sexual promovida por Cecilia Cardinal de Martín*. 2013. Tesis (Maestría en Sociología)–Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2014.

CARDINAL DE MARTIN, Cecilia. *Educación sexual: un proyecto humano de múltiples facetas*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 2005.

CARRIZOSA, Alfredo. *Historia crítica del Frente Nacional*. Bogotá, D.C.: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1992.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

_____. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, VA, n. 8, p. 7-22, 2006.

_____. The Secular and Secularism, *Social Research*, Baltimore, MA, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, Winter 2009.

_____. Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. In: SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio; RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (Ed.). *Dialécticas de postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 93-124.

CASTILLO, Juan Carlos. *Bogotá, el transito a la ciudad moderna 1920-1950*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

COLMENARES, Germán. *Partidos políticos y clases sociales en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad del Valle; Banco de la República; Colciencias & Tercer Mundo Editores, 1997.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Paternidad Responsable y programas de planeación familiar. *Revista Javeriana*, Bogotá, D.C., n. 337, p. 197-209, 1967.

- DÁGUER, Carlos; RICCARDI, Marcelo. *Al derecho y al revés: La revolución de los derechos sexuales y reproductivos en Colombia*. Bogotá, D.C.: Profamilia, 2005.
- DALÉN, Annika. *El aborto en Colombia: Cambios legales y transformaciones sociales*. 2011. Tesis (Maestría en Estudios de Género)–Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2011.
- DAVIE, Grace. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal. 2011.
- DE ROUX, Carlos. Les étapes de la laïcisation en Colombie. In: BASTIAN, Jean-Pierre. *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001. p. 95-106.
- DÍAZ, Gilberto. El estilo de vida urbano: Georg Simmel y la sociología urbana. In: TEJEIRO, Clemencia. *Georg Simmel y la modernidad*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 289-298.
- DOBBELAERE, Karel. Trend Report Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Madrid, v. 29, n. 2, p. 3-153, Mar. 1981.
- EISENSTADT, Shmuel. Multiple modernities. *Daedalus*, Cambridge, MA, v. 129, n. 1, p. 1-30, Winter 2000.
- EL CATOLICISMO. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 826, 22 enero 1960a.
- _____. A propósito del festival de cine. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 836, p. 4, 1 abr. 1960b.
- EL CATOLICISMO. Censura de películas. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 836, p. 4, 1 abr. 1960c.
- EL CATOLICISMO. El Cristianismo: y la vigilancia de las costumbres. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 838, p. 8, 22 abr. 1960d.

EL CATOLICISMO. El cristianismo: y el fin primario del matrimonio. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 826, p. 8, 22 enero de 1960e.

_____. Más sobre la explosión demográfica. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 914, p. 4, 10 nov. 1961.

_____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 921, 19 enero 1962a.

_____. El cristianismo: Dignidad e importancia de la familia. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 921, p. 8, 19 enero 1962b.

_____. El cristianismo: Dignidad e importancia de la familia. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 921, p. 8, 19 enero 1962c.

_____. El cristianismo: y la familia en el orden social. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 928, p. 8, 8 marzo 1962d.

_____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 928, 9 marzo 1962e.

_____. La jerarquía latinoamericana y los anticonceptivos. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1041, p. 1, 9 jul. 1964.

_____. ¿Quién engaña a quién? *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1189, p. 4, 1 oct. 1967a.

_____. ¿Quién engaña a quién? *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1190, p. 4, 8 oct. 1967b.

_____. Paternidad responsable. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1181, p. 4, 6 agosto 1967c.

_____. Iglesia y Estado en la solución. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1181, p. 4, 6 agosto 1967d.

_____. Irresponsabilidad científica y social del gobierno. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1281, p. 4, 28 sept. 1969.

_____. El señor Cardenal, Aníbal Muñoz Duque, Arzobispo de Bogotá, se pronuncia ante la ley del aborto. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 2344, p. 1, 28 oct. 1979.

LA FAMILIA en peligro. *Revista Javeriana*, Bogotá, D.C., n. 359, p. 357-358, 1969.

FLÓREZ, Carmen. *La transición demográfica en Colombia: Efectos en la formación de la familia*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes, 1990.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo, 1990.

GARCÍA, María; APRÁEZ, Claudia; MENESES, Angélica. *La configuración del discurso pedagógico contemporáneo de la educación sexual en Colombia*. 2013. Tesis (Licenciatura en Psicología y Pedagogía)—Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, D.C, 2013.

GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, D.C.: CINEP, 1997.

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. *Modernization, Cultural Change and Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

KURU, Ahment T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

LARRAÍN, Jorge. Identidad latinoamericana: crítica del discurso esencialista católico. *A Contracorriente*, Raleigh, NC, v. 4, n. 3, p. 1-28, Spring 2007.

LONDOÑO, Adriana. *¿Cambio de década o cambio de época?* Lectura de las transformaciones culturales de la sociedad colombiana a la luz de las columnas “Consúlteme su caso” y “ventana abierta” del sacerdote José Miguel Miranda. 2011. Tesis (Maestría en Historia)—Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2011.

LÓPEZ-ESCOBAR, Guillermo. *Aborto: Interrogantes, comentarios y resultados parciales de algunas investigaciones colombianas*. Bogotá, D.C.: Corporación Centro Regional de Población, 1978.

NORRIS, Pippa.; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

_____. Are high levels of existential security conducive to secularization? A response to our critics. In: MPSA Annual National Conference, 68., 22-25 Apr. 2010, Chicago. *Conference Paper Archive*. Chicago: MPSA, 2010. p. 1-30.

MANTILLA, Luis Carlos. Visita Del Papa Pablo VI a Colombia: agosto 22 a 24 de 1968. *Revista Credencial Historia*, Bogotá, D.C., n. 117, sept. 1999. Disponible en: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/septiembre1999/117visita.htm>>. Acceso en: 5 nov. 2013.

MÁRMORA, Diana de. *¿Qué leen los adolescentes?* Bogotá D.C.: Corporación Centro Regional de Población, 1979.

MÉNDEZ, Sergio. Cine e iglesia en los años sesenta. In: ARIAS, Ricardo. *Iglesia católica, arte y secularización en Colombia en las décadas de 1960 y 1970*. Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes, 2004. p. 8-21.

MORALES, María. *Dinámica sociopolítica para la configuración de las políticas de salud sexual y reproductiva de jóvenes en Colombia*. 2010. Tesis (Doctorado en Salud Pública)—Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2010.

MUÑOZ DUQUE, A. *Advertencia Pastoral*. Archivo Histórico Catedral de Bogotá, Caja 192. Bogotá, D.C., 8 de mayo de 1971.

PALACIOS, Marco; SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá, D.C.: Norma, 2007.

PROFAMILIA. *Encuesta nacional de demografía y salud ENDS*. Bogotá, D.C.: Profamilia, 2010. Disponible en: <<http://profamilia.org.co/wp-content/uploads/2015/05/ends-2010.pdf>>. Acceso en: 4 jun. 2015.

PUYO, Fabio. *Bogotá*. Madrid: MAPFRE S.A., 1992.

RESTREPO, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943.

RIVERA, Elena. *Elegir la maternidad: La píldora anticonceptiva en Medellín entre 1965-1975*. 2009. Tesis (Historia)–Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2009.

SANABRIA, Braulio. *El desarrollo urbano y el crecimiento de Bogotá*. 1984. Tesis (Economía)–Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 1984.

SENNETT, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.

SIMMEL, Georg. *Sociología*. t. II. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SILVA, Renán. Colombia 1910-2010: cultura, cambio social y formas de representación. In: CALDERÓN, María; RESTREPO, Isabela. *Colombia 1910-2010*. Bogotá, D.C.: Grupo Santillana, 2010. p. 277-349.

TIRADO, Álvaro. *Los intensos años sesenta*. Bogotá, D.C.: Random House, 2014.

TORRES, Andrés. *Colombia: La Iglesia católica y el control de la natalidad, 1960-1974*. 2013. 133 f. Tesis (Sociología)–Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali, 2013.

TSCHANNEN, Oliver. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.

VELÁSQUEZ, Magdala. Condición jurídica y social de la mujer. In: TIRADO, Álvaro. *Nueva historia de Colombia – Educación y ciencia: Luchas de la Mujer, vida diaria*. t. IV. Bogotá, D.C.: Editorial Planeta, 1989. p. 9-60.

VIVEROS, Mara. Proyectos profesionales e historias de vida: una compleja articulación. In: ARANGO, Luz Gabriela; VIVEROS, Mara; BERNAL, Rosa. *Mujeres ejecutivas: dilemas comunes, alternativas individuales*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes, 1995. p. 127-152.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Bogotá, D.C.: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WILSON, Bryan. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

ZAPATA, Miguel. *La mitra azul*: Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo. Medellín: Ediciones Beta, 1973.

Recebido em: 08/09/2015

Aprovado em: 15/12/2015

IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN MÉXICO Y BRASIL: SUS PROGRAMAS DE MODERNIDAD Y EL PROCESO DE TRANSNACIONALIZACIÓN RELIGIOSA¹

Karina Bárcenas Barajas²

Resumen: Las iglesias para la diversidad sexual y de género han conquistado un espacio en el campo religioso que, sobre todo desde el inicio del siglo XXI, se tradujo en la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual y de género. Partiendo de la relación de la modernidad con un proyecto de autonomía en este texto se presenta una perspectiva comparada de los programas de modernidad y procesos de transnacionalización de las iglesias para la diversidad sexual y de género en México y Brasil a través de tres casos paradigmáticos: los grupos de laicos católicos LGBT, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (una iglesia para la diversidad sexual y de género activista, con presencia en el espacio público) y la Iglesia Cristiana Contemporánea (una iglesia evangélica inclusiva).

Palabras clave: Diversidad sexual y de género; Modernidad; Secularización; Transnacionalización religiosa.

Abstract: Churches for sexual and gender diversity have won a place in the religious field which, especially since the beginning of the XXI century, resulted in a pluralization of religious offering for sexual and gender diversity. Starting from

¹ Este artículo incorpora los resultados del proyecto de investigación *Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México*, realizado en el año 2014 durante mi estancia doctoral en el Núcleo Religión, Género, Acción Social y Política de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), financiado por la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) así como del proyecto de investigación *Pertenencia y transcendencia: agencia religiosa y habitus “in between” en identidades LGBT*, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) como parte del Programa de Estancias Posdoctorales Vinculadas al Fortalecimiento de la Calidad del Posgrado Nacional.

² Dra. en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropologías y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil. Contacto: kb.barcenas@gmail.com

the relationship of modernity with an autonomy project in this text is presented a comparative perspective of modernity programs and transnationalization processes of the churches for sexual and gender diversity in Mexico and Brazil through three paradigmatic cases: groups of LGBT catholic laymen, the Metropolitan Community Church (an activist church for sexual and gender diversity, with a presence in the public space), and Contemporary Christian Church (an evangelical inclusive church).

Keywords: Sexual and gender diversity; Modernity; Secularization; Religious transnationalization.

LAS IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN MÉXICO Y BRASIL: SURGIMIENTO Y PRESENCIA EN EL CAMPO RELIGIOSO

La lucha por la inclusión y legitimidad de la diversidad sexual en el campo religioso se inauguró con la formación de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) en Los Ángeles, California en 1968, dejando al descubierto una translación importante para entender la configuración de las identidades no heterosexuales y su *habitus*, así como las relaciones con el campo religioso, es decir, el tránsito del sujeto anclado en el gobierno de sí mismo, al “sujeto del deseo”.

De acuerdo con Foucault (1994, p. 144-145 apud González, 2013) en la cultura antigua, un problema central para lograr el gobierno de sí mismo era el de la cólera, sin embargo, con el advenimiento del cristianismo, el gobierno de sí mismo sumó a la sexualidad como uno de sus problemas, lo cual implicaba tener control “[...] no tanto de una relación sexual con otro, sino de esa cosa que es el deseo sexual, la fantasmagoría sexual, la sexualidad como relación a sí mismo, con las manifestaciones como la imaginación, las ensoñaciones, la masturbación”.

Históricamente, el cristianismo, a través del gobierno de sí mismo, ha sido una pieza central en lo que Foucault denomina como el dispositivo de la sexualidad, referido a “[...] un conjunto de tipos de prácticas, de instituciones,

de saberes que han constituido la sexualidad como un dominio coherente y que han hecho de la sexualidad esa suerte de dimensión absolutamente fundamental del individuo” (Foucault, 2012, p. 252-254 apud González, 2013). Este dispositivo de la sexualidad legitimó una moral sexual heteronormativa que en algunas religiones hegemónicas como el catolicismo hizo incompatible la pertenencia religiosa y las prácticas homosexuales, mientras que en campo científico dio lugar a la “medicalización de la homosexualidad”, “[...] que no era otra cosa que el intento de ‘normalización’, por parte de la medicina, de la vida de los sujetos” (Espejo, 2007, p. 83). De acuerdo con Juan Cornejo Espejo, a partir del siglo XIX, desde distintas disciplinas “[...] comenzó la preocupación por determinar quién de entre los homosexuales era un ‘verdadero degenerado’, en cuyo sustrato ideológico subyacía el modelo de sexualidad burgués que operaba a través del disciplinamiento y manejo de los cuerpos” (Espejo, 2007, p. 85-86).

El año de 1968, además de ser representativo de las revueltas juveniles, es un eje clave para dar cuenta de la historia contemporánea de las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género, ya que en el marco del cambio generacional y social que representan las protestas que iniciaron en este año en distintos escenarios, como fue el estudiantil, el feminista, así como las protestas de distintos grupos raciales y étnicos como el nacionalismo negro en Estados Unidos de América (EUA) y el movimiento chicano entre los mexicano-estadounidenses, los gays y lesbianas comenzaron a exigir el reconocimiento de sus derechos sociales, políticos y también religiosos.

En octubre de 1968 en Los Ángeles, California, se fundó la ICM, estableciendo un parteaguas en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual dentro del campo religioso. El 6 de octubre de 1968 se realizó el primer servicio de la ICM, encabezado por Troy Perry, su fundador, con la asistencia de 12 personas. Este acontecimiento clave en la reivindicación de derechos y libertades coincide con el año Internacional de los Derechos Humanos declarado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el 20 Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de lo cual se puede inferir que desde entonces se perfilaba una época centrada

en las libertades y los derechos en igualdad, que desde distintas prácticas y movimientos de resistencia y disidencia ha sido mucho más evidente en las últimas décadas. Desde entonces Troy Perry determinó que uniría en matrimonio a parejas del mismo sexo como un sacramento y como un acto de protesta no violenta contra la discriminación de su comunidad. El primer matrimonio entre personas del mismo sexo se realizó el 3 de diciembre de 1968, uniendo a dos hombres México-americanos en Los Ángeles California (Metropolitan Community Church, 2008).

Tres años antes, en 1965, tuvo lugar la declaración del Concilio Vaticano II, con lo que se anunciaba un tiempo de renovación dentro de la Iglesia Católica. Sin embargo, fueron iglesias como la ICM las que cumplieron con las expectativas de las persona no heterosexuales en los aspectos que la Iglesia Católica no se atrevió a enfrentar, abriendo un espacio en el que la discriminación por identidad sexual y de género no tiene lugar. Y dependiendo de la denominación religiosa a la que se adscriben estas iglesias, un espacio en el que al ejercicio pleno de la sexualidad no se le atribuye la carga del pecado; en el que placer sexual no está plagado de tabúes; en el que la dignidad del hombre y la búsqueda de la verdad a través de la razón son dos de sus principales armas contra la discriminación, contra los ataques y los intentos de sometimiento a un orden social en el que quedan desprovistos de muchos de sus derechos y libertades.

Para dar cuenta de la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso, es necesario asumirlo como un campo dinámico, configurándose, haciéndose, a través de sus agentes, es decir sus líderes religiosos y feligreses, sus capitales religiosos y políticos, así como su *habitus* situado en la tensión que genera la intersección de sus creencias religiosas con su identidad sexual y de género. La agencia amparada en estos capitales y *habitus* produce un campo religioso rehaciéndose en distintos movimientos y trayectorias que van de lo estructurado a lo estructurante, de lo institucionalizado a lo institucionalizante.

De acuerdo con Bourdieu (2006, p. 42-43, cursivas en el original), el campo religioso está definido por

[...] la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos (luego raros).

Dicho cuerpo de especialistas se diferencia de aquellos desposeídos del capital religioso, los laicos o seglares.

Este principio de inclusión-exclusión descrito por Bourdieu (2006) coloca a los agentes de las iglesias para la diversidad sexual y de género como profanadores del capital religioso. Sin embargo, la re-apropiación y re-significación de este capital constituye la puerta de entrada para situarse en las disputas simbólicas por el acceso a los bienes de salvación. Establece “[...] una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto de la *legitimidad* de los detentadores de ese monopolio” (Bourdieu, 2006, p. 49, cursiva en el original).

Si bien, la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso se coloca como una forma de resistencia, en tanto sigue habiendo una monopolización de la gestión de los bienes de salvación por parte de las religiones dominantes, como la Iglesia Católica en México, es indiscutible que su presencia ha puesto en circulación otras pautas morales y religiosas para la inclusión y normalización de las personas no heterosexuales en las iglesias³.

³ Para el año 2010, 83,9% de los mexicanos se consideraban católicos, 7,6% pertenece a las religiones protestantes y evangélicas, mientras que 2,5% se agrupan en otras religiones. Llama la atención que 4,6% de los mexicanos se considere sin religión (INEGI, 2011). La existencia de estos sectores minoritarios no católicos hace visible un proceso de consolidación de la diversidad y de la diferencia, que a su vez manifiesta la creciente complejidad y heterogeneidad de las sociedades en la modernidad tardía, la cual se puede palpar de manera más evidente en los contextos urbanos, en las intersecciones, los límites y las disputas que se establecen entre los flujos de capitales y los recursos simbólicos.

La presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso ha estado marcada por distintos procesos transgresión e inclusión en torno al género y la sexualidad, que a su vez modifican las pautas de lo normal, de lo legítimo, en las distintas texturas de lo moral. En general, apuntan a trascender una matriz de organización del mundo, basada en una moral heteronormativa. Considerando la perspectiva de Cornelius Castoriadis, permiten dar cuenta de un cambio en las significaciones imaginarias de la sociedad, en su magma de significaciones, que revela el desarrollo de sociedades más autónomas capaces de participar de manera más activa en la producción de sus normas, sociales, religiosas y morales. De acuerdo con Castoriadis (2010, p. 556-557, cursiva en el original):

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones. Pues es lo mismo decir que la sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o su mundo como el mundo [...] La sociedad da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo.

Desde 1968 a la fecha se han fundado varias iglesias para la diversidad sexual y de género, que revelan un movimiento importante en el campo religioso en una trayectoria que va del surgimiento de estas iglesias a la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual, en algunos casos en medio de un proceso de transnacionalización religiosa. Nombro a estas iglesias como “iglesias para la diversidad sexual y de género” porque la búsqueda de reconocimiento en el campo religioso no se restringe a las identidades y orientaciones no heterosexuales, como las LGBT. Si bien estas iglesias generan un espacio de inclusión para las identidades disidentes, que han sido marginadas de este campo, la apuesta se centra en el reconocimiento de todas las orientaciones e identidades sexuales y de género, incluyendo las heterosexuales, en un marco de igualdad.

En México nos encontramos ante la emergencia de iglesias para la diversidad sexual y de género que se caracterizan por ser heterogéneas

tanto por las denominaciones religiosas a las que se adscriben como por los objetivos que persiguen y que marcan posiciones y tácticas diferenciadas en el campo religioso. A partir de una exploración etnográfica en Internet realizada desde el año 2010 hasta principios del año 2012, se identificó en México la presencia de 21 iglesias cristianas y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género. Con seguridad, desde principios del año 2012 este número se ha incrementado. Sin embargo, las iglesias identificadas permiten mostrar un primer acercamiento para analizar cómo se posicionan en el campo religioso.

En Brasil, las iglesias para la diversidad sexual y de género son un fenómeno sociocultural relativamente reciente. Mientras en EUA iniciaron en 1968, con la fundación de la ICM, y en México en 1980, en Brasil surgieron en el año de 1998 con la creación de la Comunidad Cristiana Gay (CCG) en la ciudad de São Paulo. Sin embargo, Brasil representa una piedra angular importante para dar cuenta de la inclusión de las identidades LGBT en el campo religioso latinoamericano, ya que si bien, las iglesias para la diversidad sexual y de género se fundaron 30 años después de que surgió la ICM en EUA, desde 1940 Ruth Landes ya había documentado las relaciones de género transgresoras en los cultos de posesión en el estado de Bahía en los que se dio refugio a homosexuales masculinos, lo cual revela que los cultos afrobrasileños antecedieron por casi 30 años a las iglesias para la diversidad sexual y de género en la inclusión de identidades no heterosexuales:

[Ruth Landes] en su relato etnográfico entrelaza relaciones de género, digamos, poco usuales, con prácticas de posesión y de poder que no se guiaban por la ortodoxia religiosa y moral, reconocida por los estudiosos de estos cultos. El trabajo precursor de Ruth Landes, no en vano, provocó reacciones en los círculos intelectuales, que, en la época, defendían como genuinamente ‘religiosos’ aquellos cultos que más se aproximaban de sus propios valores, o que incluían imágenes positivas de una cultura negra, de origen africana, moralmente próxima del cristianismo (Birman, 2005, p. 405, traducción mía).

El panorama planteado por Patricia Birman (2005) a propósito del trabajo de Ruth Landes, revela un movimiento importante dentro del campo religioso, ya que mientras los cultos afrobrasileños fueron ganando legitimidad y seguidores en distintos espacios sociales así como en luchas relacionadas con la libertad religiosa y los derechos LGBT, el cristianismo fue perdiéndola por su moral sexual conservadora y heteronormativa, que quedaba sin sentido ante los casos de pederastia clerical descubiertos en distintos países desde finales de la década de 1990.

La “temprana” inclusión de los homosexuales en los cultos afrobrasileños y la presencia “tardía” de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso, a la par del rol del catolicismo en la construcción de la sociedad civil hasta el fin de la dictadura militar (1964-1985)⁴, así como la presencia moral y política de las iglesias evangélicas, son las claves sociales, culturales e históricas que permiten situar las particularidades del caso brasileño en relación con la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso. Estos procesos, a diferencia del caso mexicano, tuvieron como consecuencia una manera distinta de pensar el rol de las religiones en el espacio público así como en la lucha por las libertades y derechos. Al mismo tiempo revelaron un paisaje distinto de la pluralización y polarización de la moral sexual.

De acuerdo con Paula Montero (2012), la Iglesia Católica en Brasil es la institución religiosa más influyente en el país. Al contrario de otras naciones católicas, donde la jerarquía es un aliado del status quo y un obstáculo para

⁴ La dictadura militar en Brasil inició en 1964 en medio de los problemas económicos de este país y los enfrentamientos de la derecha con el presidente João Goulart, quien se distinguió por su política de izquierda. Estos enfrentamientos desembocaron en el golpe militar de 1964, acontecimiento que marcó el inicio de la dictadura. Dos semanas después Humberto de Alencar Castelo Branco fue impuesto como el primer presidente de la dictadura, durante su periodo presidencial suprimió los partidos políticos, prohibió el desarrollo de actividades políticas e impuso la censura en los medios de comunicación. La dictadura concluyó hasta el año de 1985 con la elección de Tancredo Neves como presidente.

las libertades laicas, actuó material y simbólicamente en la formulación de una idea de los derechos (individuales, colectivos y culturales) y ha sido un actor importante en la construcción de un modelo de sociedad civil en tres momentos distintos:

Desde el inicio de la República hasta los años de 1970 luchó contra las fuerzas positivistas y anticlericales por la definición de los actos civiles y de la libertad religiosa; en las décadas de 1970 y 1980 colaboró en la construcción de la idea de derechos sociales; en las décadas siguientes se alineó a las luchas por los derechos étnicos. En líneas generales se puede afirmar, por lo tanto, que hacia el fin del periodo dictatorial la Iglesia Católica fue parte integrante de los procesos de legitimación de las demandas de protección de los derechos individuales, habiendo servido como un motor importante en la concepción y estabilización política de los derechos de libertad de conciencia (Montero, 2012, p. 170, traducción mía).

El fin de la dictadura militar en 1985 y la promulgación de la constitución de 1988 marcaron el inicio de la sociedad democrática brasileña, que desde una década antes se había visto fortalecida por los movimientos en defensa de los derechos humanos y el derecho a la participación política. Debido al rol que la Iglesia Católica tuvo en la construcción de la vida democrática del país, Paula Montero señala que “[...] la laicidad nunca fue lo suficientemente fuerte para producir una doctrina política que tome como ilegítima la actuación política de la iglesia en sus manifestaciones en el espacio público” (Montero, 2013, p. 23, traducción mía).

Por otra parte, la década de 1990 fue testigo de la “[...] complejización del campo religioso brasileño” (Gomes; Natividade; Menezes, 2009, p. 17, traducción mía) definida en gran medida por la aceleración de la expansión evangélica, lo que provocó la disminución en el número de católicos en este país. De acuerdo con los resultados del censo demográfico del año 2010 del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) el número de católicos registró una caída de 10 puntos porcentuales en el periodo del año 2000 al año 2010, ya que el 74% de la población católica brasileña se

redujo al 64,4% en este periodo. En perspectiva histórica, del año 1970 al año 2010 uno de cada cuatro católicos dejó de serlo. Asimismo el censo demográfico de 2010 reveló el aumento de los evangélicos pentecostales en el decenio del año 2000 al año 2010 en casi siete puntos porcentuales, ya que de ser el 15,4% de la población pasaron al 22,2%, lo que representa 42,3 millones de personas.

El crecimiento de los evangélicos en Brasil ocurrió en el marco de un contexto sociocultural caracterizado por la agudización de las crisis social y económica, el aumento del desempleo, el recrudecimiento de la violencia y la criminalidad, el enflaquecimiento de la Iglesia Católica, la libertad y el pluralismo religioso, la apertura política y la redemocratización de Brasil, así como la rápida difusión de los medios de comunicación masiva (Mariano, 2004, p. 122).

El sector evangélico brasileño se ha caracterizado por una moral sexual rígida que se opone al libre ejercicio de la sexualidad y a la libertad para decidir sobre el cuerpo. También se ha hecho distintiva la fuerte oferta mediática en radio y televisión en la que difunden sus valores religiosos, además de un poder político que va en aumento, en el que a diferencia de México, los líderes religiosos no están impedidos constitucionalmente para participar en los comicios electorales. Las particularidades del poder político de los evangélicos se pueden explicar a través de la categorización que realiza Leonildo Silveira Campos en la que distingue entre “políticos evangélicos” y “políticos de Cristo”:

Los primeros construyen sus carreras con un discreto apoyo de las iglesias, mientras que los últimos son ‘producidos’ por mega-iglesias pentecostales, que los seleccionan, promocionan y posibilitan su elección. Como contrapartida, ellos deben fidelidad a las iglesias y sus jerarquías debiendo, en las cámaras legislativas, defender los intereses corporativos y morales de la institución (Campos, 2005, p. 157, traducción mía).

Aún cuando el sector evangélico, especialmente el pentecostal, comparte las características mencionadas anteriormente, es importante señalar

que no es un sector homogéneo dentro del campo religioso, ni dentro del campo político en relación con lo que comúnmente se denomina como “bancada evangélica”, las posiciones de los legisladores, también varían en función de su denominación religiosa y se pueden encontrar posturas que se definen así mismas como “progresistas” (Machado, 2006, p. 154). Las distintas posturas en el sector evangélico, quedan claras en los polos que representan la iglesia Asamblea de Dios (AD), caracterizada por su moral ultraconservadora, en la que por ejemplo, la homosexualidad se relaciona con una posesión demoníaca en contraste con la Iglesia Cristiana Contemporánea (ICC), que se define como evangélica pero que está integrada casi de manera absoluta por personas LGBT.

En las iglesias evangélicas también hay diferencias importantes en su membresía y en su poder político, ya que AD, en conjunto con la Congregación Cristiana de Brasil y la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) concentran el 74% de los pentecostales. Asimismo, estas denominaciones tienen una mayor visibilidad pública y éxito en la política partidaria (Mariano, 2004, p. 122).

Como lo señala Emerson Giumbelli, el crecimiento numérico de los evangélicos tal vez sea un aspecto menor, si consideramos que funciona como una minoría activa e influyente:

Debido a su acción, en el campo de la política, estrictamente definido, es imposible ignorar el factor religioso [...] La declaración y el apoyo a los candidatos legislativos por las iglesias, la movilización para la defensa de los intereses supradenominacionales (caso de los ‘frentes parlamentarios’), la identificación con los titulares de los puestos de autoridad ejecutiva, son todos los movimientos que se produjeron con éxitos y reveses, perpetrados por los evangélicos que se han dedicado a la utilización de la identidad religiosa como atributo electoral (Giumbelli, 2008, p. 89-90, traducción mía).

Este uso de la identidad religiosa, descrito por Giumbelli también se ha desplegado como un atributo legislativo, ya que de acuerdo con Natividade y Lopes (2009, p. 78), entre 1995 y 2007 se presentaron innumerables

proyectos legislativos que buscaban incluir la palabra orientación sexual en el texto de la constitución brasileña, para colocar la discriminación por orientación sexual al lado de crímenes de raza, etnia, sexo y género. Sin embargo, la inclusión del término orientación sexual en la constitución podía significar la “oficialización del homosexualismo”, que debía ser combatido, “[...] en vista de que la homosexualidad es nociva para la sociedad, la moral y las buenas costumbres, no debiendo, por tanto, recibir apoyo en forma en la ley” (Natividade; Lopes, 2009, p. 79, traducción mía).

El panorama presentado revela que los obstáculos y la carente contundencia legislativa para la criminalización de la homofobia se encuentran anclados a los argumentos que delinear la moral sexual heteronormativa de algunas religiones, entre ellas, el sector evangélico. No obstante, los casos estudiados para analizar la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso brasileño muestran una pluralización de la oferta religiosa y espiritual para la diversidad sexual, que se traduce en una pluralización de posturas morales que dentro del campo religioso y del campo político tienen distintos niveles de reconocimiento y legitimidad.

Desde el inicio de la década de 1990 algunas iglesias protestantes estaban alineadas al “evangelio inclusivo” con las identidades no heterosexuales como la Iglesia Presbiteriana Bethesda, fundada en 1992 en Copacabana, Rio de Janeiro, por el Presbítero Nehemias Marien y la Iglesia Episcopal Anglicana, fundada en Brasil desde 1890 pero inclusiva con los homosexuales hasta 1998 (Cardoso, 2010 apud Jesus, 2012).

Sin embargo, fue en el marco de la agenda del activismo homosexual de esos años, como sucedió en México, que se formó el primer grupo religioso para homosexuales en Brasil. En los años de 1996 y 1997, el Grupo Ciudadania, Orgullo, Respeto, Solidaridad, Amor (CORSA), de São Paulo, realizó celebraciones ecuménicas y discusiones sobre religión y diversidad sexual, contando en alguna de esas ocasiones con la presencia de una importante clériga de la ICM de EUA (Facchini, 2005 apud Jesus, 2012, p. 68-69). En este mismo periodo, el Centro Académico de Estudios Homoeróticos de la Universidad de São Paulo (CAEHUSP) realizó un ciclo de debates sobre

religiones y homosexualidad en el que algunos participantes se enteraron de la ICM y entre 1997 y 1998 formaron CCG, el primer grupo cristiano para homosexuales en Brasil, y que fue a su vez el primero en ordenar pastores gays en este país. En 1998 la CCG inspirada por el líder gay Elías Lilian, ofreció un culto ecuménico para homosexuales en el que ordenó a los primeros pastores abiertamente gays de Brasil: Víctor Orellana (de 26 años en ese tiempo) y a Luis Fernando Garupe (de 27 años en ese momento). La ceremonia fue presidida por el pastor Nehemias Marien, de la Iglesia Presbiteriana Bethesda, de Copacabana en Rio de Janeiro (Mott, 2006 apud Jesus, 2012, p. 71).

Al igual que en México, aunque el contexto político de una democracia joven, la primera década del siglo XXI fue testigo de la ampliación y diversificación de la oferta religiosa para la diversidad sexual, ya que fue en este periodo, a diferencia de los años anteriores, en el que se registró el incremento de iglesias para la diversidad sexual y de género en Brasil. Fátima Weiss de Jesus (2012, p. 74-75) documentó el surgimiento de 13 iglesias para la diversidad sexual y de género en Brasil durante ese decenio. De la misma manera que en México, las ciudades grandes con una dinámica cosmopolita, como São Paulo, Rio de Janeiro y Brasília, fueron el escenario para la fundación de estas iglesias, ya que es donde se encuentran más consolidados los espacios para la diversidad religiosa, la diversidad sexual y la secularización de moral y de la cultura. No obstante también en estos espacios la relación identidad-alteridad genera tensiones o posibilita encuentros para el diálogo.

LAS IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO: SUS PROGRAMAS DE MODERNIDAD

La vigencia de la modernidad radica en la noción de autonomía que se actualiza y redefine en función de las luchas políticas, los movimientos sociales y las ideologías que se reconfiguran en el tiempo y dan forma al espacio social. Shmuel N. Eisenstadt (2001, p. 145) sostiene que una de las características más importantes de la modernidad es su potencial de

autocorrección y su capacidad de enfrentar problemas nunca imaginados en su programa original. El programa cultural de la modernidad trae consigo “[...] una concepción de futuro caracterizada por un número de posibilidades realizables a través de la acción humana autónoma” (Eisenstadt, 2001, p. 141, traducción mía). Para aprehender el mundo contemporáneo y para explicar la propia historia de la modernidad, Shmuel N. Eisenstadt invita a pensar en modernidades múltiples y plantea que: “[...] una variedad de posibles modernidades emergen solamente cuando aquello que había sido visto como un cosmos inmutable deja de darse por sentado” (Eisenstadt, 2001, p. 140-141, traducción mía).

Si consideramos que tanto los movimientos sociales como las religiones, ponen en circulación distintos programas culturales que dan cuenta de modernidades múltiples, las iglesias para la diversidad sexual y de género inscriben programas de modernidad que revelan un cambio en la iglesia en tanto institución social. La particularidad de este cambio consiste en la transgresión de los sentidos que moldean la moral heteronormativa de algunas iglesias hegemónicas como la católica. Asimismo, nos sitúan ante un escenario social en el que una “minoría” se planta en el espacio social para mostrar una capacidad de agencia táctica y performativa del género y la sexualidad a la par de la performatividad de los rituales religiosos, que, aún cuando, en forma se reinventan poco, en fondo, es decir, en su constitución simbólica, transgreden mucho.

En general, los programas de modernidad de las iglesias para la diversidad sexual y de género se delinear por tres disputas que se desarrollan en el campo religioso:

1. La disputa por la competencia y el acceso a los bienes de salvación para las personas con orientaciones e identidades no heterosexuales, a través de iglesias con líderes religiosos y feligreses LGBT.
2. La disputa por la construcción de una moral pública laica que trascienda las fronteras de la heteronormatividad y que garantice derechos

y libertades como: la libertad religiosa, la libertad sexual, el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, el derecho al matrimonio igualitario y a construir una familia.

3. La disputa por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género, es decir, por el reconocimiento de todas las orientaciones e identidades sexuales y de género como diferentes pero en un marco de igualdad.

Sin embargo, las diferencias en los programas de modernidad que ponen en circulación se definen por una ideología religiosa y moral que se nutre de la denominación religiosa a la que se adscribe cada iglesia (católica, cristiana ecuménica o evangélica) y que en consecuencia crea diferencias en las maneras cómo se ejercen las libertades y derechos de acuerdo con una moral sexual determinada. Para dar cuenta de estas diferencias, planteo tres casos en dos contextos diferentes: en primer lugar presento el contexto mexicano, (a través de la ciudad de Guadalajara) definido por el peso de un catolicismo hegemónico. En segundo lugar presento el contexto brasileño (a través de la ciudad de Rio de Janeiro) caracterizado por el crecimiento del sector evangélico.

La dinámica de la ciudad de Guadalajara se teje en el juego de una doble moral que por un lado presenta su estampa de fuertes raíces católicas pero por el otro la coloca de boca en boca como la capital gay de México. Guadalajara, que está lejos de ser “la capital moral de la República”, como la bautizó el Nuncio Apostólico Prigione en 1994 (Torre, 1998) experimenta una sociedad cada vez más secularizada a pesar de su fuerte herencia católica y conservadora. Por lo que esta ciudad permite visibilizar una dinámica en la que muchas expresiones de la diversidad que salen de la norma intentan ser acalladas por el poder hegemónico de la Iglesia Católica y fuertes sectores políticos y sociales. En este contexto un sector de homosexuales y lesbianas⁵

⁵ Posteriormente y en menor medida se sumaron otras identidades como las bisexuales y las trans.

fue capaz de fundar iglesias que les permitían conciliar sus creencias religiosas con su identidad sexual y de género. Mientras que, a la par, en el campo político distintos grupos de homosexuales luchaban por el reconocimiento de sus derechos ante el Estado y ante la sociedad.

Por su parte, Rio de Janeiro es una ciudad ubicada en la entidad federativa del mismo nombre⁶. Dos de los tres casos situados en esta ciudad se localizan en la zona norte, entre Irajá y Madureira, un sector rodeado de favelas y enmarcado en los niveles socioeconómicos medio y bajo. En su relieve destaca una significativa presencia de iglesias evangélicas⁷, así como la importancia de Madureira como un barrio que tiene su propia marcha LGBT, que durante el mes de julio de 2014 reunió aproximadamente a un millón de personas.

El primer caso lo constituyen dos grupos de laicos católicos LGBT, aunque se trata de grupos diferentes, que surgieron en países y temporalidades distintas, convergen en una lucha transnacional en la que distintos grupos locales o nacionales de laicos católicos LGBT buscan la reivindicación de la diversidad sexual dentro de la Iglesia Católica Romana. Para los dos países de contraste (México y Brasil), los grupos de laicos católicos LGBT son importantes, en tanto la Iglesia Católica sigue siendo predominante en ambos países, aún con el crecimiento de las iglesias evangélicas en Brasil.

El segundo y el tercer caso lo integran los polos opuestos en relación con la moral sexual que se suscribe en las iglesias para la diversidad sexual y de género. Primeramente, la ICM, una iglesia con presencia mundial que se caracteriza por ser una iglesia activista con presencia en el espacio público, que apuesta por la construcción de una moral sexual laica, en la

⁶ De acuerdo con el censo del año 2010 del IBGE el estado de Rio de Janeiro ocupa el segundo lugar en el número de habitantes sin religión (2.493.700 personas). São Paulo tiene el primer lugar con 3.357.860 personas sin religión.

⁷ En el trayecto de Irajá a Madureira, por la Avenida Edgar Moreno, existen al menos 15 iglesias evangélicas, de las cuales cuatro pertenecen a la denominación AD, dos a la IURD y dos a Nueva Vida.

que se garanticen las libertades y derechos de las mayorías y minorías, y en el extremo se encuentra la ICC, una iglesia para la diversidad sexual y de género fundada en Brasil, en vías de transnacionalización, que se coloca en el campo religioso como una iglesia evangélica, que en consecuencia suscribe una moral sexual conservadora.

Tanto para el caso mexicano como para el caso brasileño, la presencia de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso está enmarcada y enraizada en un movimiento social transnacional, el movimiento LGBT⁸, que hizo posible la articulación y visibilización de distintos movimientos de resistencia a un régimen político, social, cultural y religioso transversalizado por la heterosexualidad.

El movimiento LGBT comenzó a gestarse en distintas regiones del mundo en la década de 1970. En Brasil, el final de la década de 1960 se caracterizó por el endurecimiento de la dictadura militar, por un movimiento estudiantil cuestionador que fue duramente reprimido por el régimen y por grupos clandestinos de izquierda que combatían la dictadura. Como en México, en Brasil el surgimiento del movimiento homosexual también estuvo precedido por el movimiento feminista, pero a diferencia de México también por el movimiento antirracista afro.

En 1978 se fundó el primer grupo brasileño de homosexuales – el Somos: Grupo de Afirmação Homossexual, de São Paulo (Facchini, [20--]; Simões; Facchini, 2009, p. 59-60). Los primeros grupos militantes de homosexuales surgieron en Brasil en el contexto de la apertura política que anunciaba el final de la dictadura militar. También estuvieron marcados por la afirmación

⁸ Las maneras de nombrar son importantes, en tanto dan cuenta de un poder de representación y forman parte de la construcción de identidades individuales o grupales. En el caso del movimiento iniciado, principalmente por homosexuales y lesbianas, recordemos que en sus comienzos se dio a conocer como Movimiento de Liberación Homosexual (MHL), posteriormente se sumaron otras identidades como las bisexuales, las trans, dando como resultado que en nuestros días podamos hablar de un movimiento LGBT, categoría que se retoma en esta discusión teórica, sin invisibilizar las particularidades históricas.

de un proyecto de politización de la homosexualidad que superaba los fines de socialización de los grupos anteriores (Facchini, [20--]). El movimiento LGBT de Brasil tuvo en común con otros países como México al menos tres características:

1. La paulatina visibilización y participación política de las otras orientaciones e identidades sexuales y de género, ya que a los primeros grupos políticos de varones homosexuales se sumaron grupos de lesbianas y en la década de 1990 grupos de trans y travestis⁹, mientras que para la primera década del presente siglo ya tenían presencia grupos de bisexuales.
2. El ideal de crear un proyecto de transformación social estructural, en el caso de México, amparado en las ideas socialistas y posturas de izquierda de la década de 1970.
3. Los estragos que la epidemia del SIDA dejó en los homosexuales de mediados de la década de 1980 y el estigma social que se generó hacia ellos. En diciembre de 1982 se diagnosticaron los primeros casos de SIDA en São Paulo, Brasil (Simões; Facchini, 2009, p. 163), lo que modificó la trayectoria del movimiento homosexual brasileño. Para antes de mediados de la década de 1980, la epidemia del SIDA provocó una disminución de los grupos políticos más influyentes, muchos de sus líderes se volcaron al combate de la epidemia.

Por la dictadura militar brasileña de la década de 1960 y la redemocratización del país hasta la década de 1980 la primera marcha del orgullo LGBT ocurrió en 1997, en São Paulo, desde su primera

⁹ Hasta 1940 hubo una prohibición legal al travestismo, entonces descrito como el uso en público de “trajes impropios” para disfrazar el sexo con intención de engañar (Simões; Facchini, 2009, p. 54).

convocatoria reunió 2 mil personas. Este acontecimiento ocurrió muchos años más tarde que en otros países como Estados Unidos, donde la primera marcha del orgullo se realizó en 1970 (Nueva York) o en México en 1979 (Ciudad de México). Sin embargo, la marcha del orgullo de São Paulo fue creciendo y consolidándose hasta convertirse en la más grande del mundo. En 1999, reunió 35 mil personas, en el 2000, 120 mil en 2003, la cifra se elevó a un millón de personas, colocándose entre las más grandes del mundo a lado de la de Estados Unidos y Toronto. En 2005, reunió 2 millones de personas y se coronó como la más grande del mundo (Simões; Facchini, 2009, p. 166-170).

De forma paralela a la articulación del movimiento LGBT con distintas demandas por la igualdad de derechos y libertades para todas las orientaciones e identidades sexuales y de género se desarrolló la trayectoria de las iglesias y grupos para la diversidad que se presentan a continuación, los cuales convergen en la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso.

EL GRUPO FIDELIDAD Y EL GRUPO DIVERSIDAD CATÓLICA: DEL CATOLICISMO HEGEMÓNICO AL CATOLICISMO MORALMENTE INCLUSIVO

En la primera parte de la década de 1980 la Ciudad de México y Guadalajara encabezaron el activismo político y la búsqueda de reconocimiento de las identidades no heterosexuales en el campo religioso. En este contexto se fundó el Grupo Fidelidad, que se definió como “[...] un grupo constituido por homosexuales cristianos que quieren ser fieles a su doble opción, la sexual y la religiosa” (GOHL, 1983a). Su principal objetivo se centró en buscar una reivindicación de la diversidad sexual y de género principalmente dentro de la Iglesia Católica Romana, aunque en sus reuniones no se excluía la participación de otros cristianos.

El Grupo Fidelidad se formó en julio de 1983. Representa en Guadalajara el antecedente más antiguo del que hasta ahora se tiene conocimiento, en

la búsqueda de reconocimiento de la diversidad sexual y de género dentro del campo religioso. Su antecedente fue el grupo Fidelidad de la Ciudad de México, que surgió a principios de 1980 y estuvo conformado por un grupo de entre 15 y 20 homosexuales católicos que asistían a misa a la Iglesia del Buen Tono, donde oficiaba un sacerdote gay (Sánchez, 2003, p. 105). De manera paralela a la formación del Grupo Fidelidad, se crearon otras propuestas que tuvieron un menor nivel de consolidación y duración como el Colectivo San Sebastián y el Grupo del Discípulo Amado (Sánchez, 2003, p. 101-102).

En julio de 1984 festejaron su primer aniversario y en una nota publicada en la sección *Correo* del número 9 de la revista *Crisálida* compartieron sus logros y objetivos a un año de su formación:

Ya es un año de lucha constante en el amor de Cristo para intentar y, en algunos casos, lograr una sensibilización de personas y grupos hacia la comunión de ideas entre homosexualidad y Fe cristiana. Continuaremos tratando de obtener respuesta hacia nosotros por parte de la estructura eclesiástica sin detenernos hasta lograr la aceptación por amor y sin prejuicios de los homosexuales, tanto hombres como mujeres, que reclaman con respeto el orgullo de ser reconocidos como hijos de Dios ante nuestros hermanos heterosexuales. 'Pide y se te dará: busca y encontrarás: llama y la puerta se te abrirá'. Mateo 7, 7 (GOHL, 1984, p. 12).

El caso del Grupo responde a la (re)institucionalización de la ideología religiosa, ya que si bien, conservaban las creencias religiosas y la pertenencia como católicos, la formación del Grupo Fidelidad produjo una ruptura con la postura oficial del catolicismo. Este movimiento puede definirse como el tránsito del catolicismo hegemónico al catolicismo moralmente inclusivo. Aún cuando el Grupo Fidelidad ocupa una posición minoritaria en el campo religioso frente al poder hegemónico de la Iglesia Católica, históricamente revela cómo sus integrantes se posicionaron como agentes para modificar las reglas del juego en el campo religioso.

La relación entre la agencia y el campo religioso por parte de los grupos católicos, ya no sólo de homosexuales sino LGBT, se ha reproducido en otros contextos, en otras ciudades y en otros países constituyendo un frente importante que desde la resistencia ha dado visibilidad a la lucha de los homosexuales, lesbianas y otras orientaciones e identidades no heterosexuales por ser reconocidos dentro de la Iglesia Católica. Este clamor protagonizó álgidos debates a propósito del Sínodo Extraordinario de Obispos sobre la Familia, encabezado por el Papa Francisco en octubre de 2014 en la Ciudad del Vaticano, en el que destacaron las posturas progresistas de la mayoría de los obispos. El texto acerca de que los gays y las lesbianas deben ser acogidos en la Iglesia “con respeto y delicadeza”, evitándose “cualquier tipo de injusta discriminación” y que pretendía ser incluido en el documento final, la *Relatio Synodi*, obtuvo 118 votos a favor y 62 en contra.¹⁰

Políticamente la trayectoria del Grupo Fidelidad se inscribe en la institucionalización de una ideología político-social marxista-feminista, ya que estas dos corrientes de pensamiento influyeron fuertemente en la trayectoria del Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) de esos años. Mientras Fidelidad se consolidaba como grupo en Guadalajara, a la par se iba escribiendo la historia del MLH a través del activismo del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), que además de luchar por el respeto a su identidad y a sus derechos se sumaba a otras luchas. Por ejemplo, en noviembre de 1983, el GOHL participó en el Paro Cívico Nacional: “[...] participamos en el Paro Cívico, en nuestra doble calidad de explotados por nuestros patrones y como lesbianas u homosexuales con una forma disidente de amar” (GOHL, 1983b, p. 3).

La participación del GOHL en otras luchas reivindicatorias de izquierda, como sucedió en el D. F., deja ver sus vínculos con otros movimientos

¹⁰ VELASCO, Irene. La mayoría de los obispos, a favor de una apertura hacia los divorciados y los homosexuales. *El mundo*, Roma, 18 oct. 2014. Disponible en: <<http://www.elmundo.es/internacional/2014/10/18/5442a90a268e3e77188b4584.html>>. Acceso en: 20 abr. 2014.

sociales, así como una ideología de izquierda, sustentada en la perspectiva socialista, feminista y en las ideas marxistas que resonaban en estos años. Como ellos mismos lo señalaron: “[...] la lucha del GOHL en este nivel es anticapitalista por lo que coincide con quienes luchan por la transformación revolucionaria de la presente sociedad. Ésta es la esencia de la lucha del GOHL” (GOHL, 1983c, p. 10).

Esta ideología marxista-feminista posibilitó la creación de puentes del Grupo Fidelidad con un movimiento político como lo fue el MLH, ya que aún cuando en las bases de su formación no se encuentra la reivindicación de derechos en el campo político, la unión del MLH que se buscaba en Guadalajara y en la Ciudad de México en los primeros años de la década de 1980, llevó a que los grupos religiosos para la diversidad sexual y de género se relacionaran también en los asuntos políticos. En la Ciudad de México se estima que el grupo Fidelidad desapareció en 1985 (Sánchez, 2003, p. 105). Por su parte, el grupo de Guadalajara también se desintegró y en 1985 se fundó en esta ciudad la ICM. Esto ocurrió en un momento en el que el MLH Nacional empezó a padecer los estragos de sus escisiones internas.

Hasta nuestros días el Grupo Fidelidad constituye una raíz importante de la búsqueda de reconocimiento que enfrentan los católicos LGBT para pertenecer plenamente a la Iglesia Católica Romana. De acuerdo con Machado y Piccolo (2010, p. 54-55, traducción mía):

[...] existe siempre la posibilidad de flexibilizar la moral sexual de la institución religiosa en la actividad pastoral, pero eso también depende de una serie de factores, como el cargo eclesiástico, las historia de vida de los religiosos y su capacidad de crítica de las orientaciones de El Vaticano.

En la ciudad de Rio de Janeiro, la postura del sacerdote Luis Correa es emblemática de este planteamiento, en sus intentos por desestigmatizar la presencia, pertenencia y la visibilidad de los homosexuales en la Iglesia Católica, tal como lo hace el grupo Diversidad Católica desde un espacio laico. El sacerdote jesuita Luis Correa en su carta a los padres de hijos homosexuales señala:

Tener hijos homosexuales remite a una compleja realidad de la diversidad sexual [...] Se trata de una condición, y no de una opción, que algunos cargan toda la vida. La sociedad y las familias están por aprender una nueva manera de lidiar con la homoafectividad; la Iglesia Católica, que es parte de la sociedad también [...] Dios no ama menos a una persona por ser gay o lesbiana. El SIDA no es un castigo divino [...] Los padres de homosexuales no están obligados a llevar a sus hijos a terapias de reversión para volverlos hétero. Los padres son alentados para demostrar el amor incondicional a sus ojos (Modesto, 2008, p. 319-320, traducción mía).

La carta del padre jesuita Luis Correa refleja la lucha de un grupo como Diversidad Católica, que se formó en el año 2006 por algunas personas que empezaron a conversar sobre la necesidad de tener un espacio en el que pudieran reflexionar sobre ser gay y ser católico. En junio de 2007 inauguró su página de internet, <diversidadecatolica.com.br>, en la que pusieron a disposición de todos los usuarios una serie de textos en los que se explica que es posible ser gay y católico. El lanzamiento de la página en conjunto con estos materiales provocó que varias personas entraran en contacto con los líderes, lo que demandó el inicio de los encuentros presenciales una vez por mes, pero el grupo creció rápidamente y las reuniones se hicieron cada quince días.

Los eventos públicos inauguraron otra etapa del grupo, que sus propios fundadores percibían con mayor fuerza y madurez. El primer evento abierto se realizó en 2012 para presentar su causa públicamente. Un año más tarde, en 2013, a propósito de la Jornada Mundial de la Juventud en Rio de Janeiro, realizaron un segundo evento abordando la temática de los jóvenes homosexuales en la Iglesia Católica, temática que ponían de relieve ante la reciente llegada del Papa Francisco, quien ya había dado muestras de un discurso diferente en relación con los homosexuales. C. S., una de las líderes del grupo, señala: “Yo pienso que ese cambio de actitud, comenzó a hacer que las personas regresaran para la Iglesia [Católica]” (C. S. – Líder de Diversidad Católica).

De acuerdo con los fundadores del grupo, el perfil de Diversidad Católica está claramente delineado: hombres blancos de clase media o media alta. Las mujeres representan el 15% del grupo, este mismo porcentaje da cuenta de la presencia de personas de raza negra. En relación con las orientaciones e identidades sexuales y de género, está integrado casi de manera absoluta por homosexuales y lesbianas, hasta el mes de julio de 2014, se presentó la primera persona travesti, en el Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT organizado por el grupo. Este evento fue un parteaguas en su historia, ya que estuvieron presentes grupos de São Paulo, Recife, Paraná, Ribeirão, Brasília y Rio de Janeiro. En este encuentro se escucharon testimonios que daban cuenta de las dificultades que muchos homosexuales tienen para asumir su orientación sexual o su identidad sexual y de género en conjunto con sus creencias y su identidad religiosa: “Para mí salir del armario era asumirme católico, ya me había asumido como gay hace mucho tiempo” (Anónimo – Homosexual católico en el Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT).

Aún cuando ocasionalmente se han realizado misas en los espacios de reunión del grupo, los líderes y los integrantes tienen muy claro que no quieren convertirse en una iglesia aparte, ni ser vistos como una disidencia, o un gueto, dentro de la Iglesia Católica, sino más bien, ser visibles y reconocidos en igualdad en sus actividades parroquiales, en las trayectorias que han construido dentro de sus parroquias como líderes de grupos o pastorales y catequistas. Aunque también hay personas que no tuvieron una trayectoria parroquial antes de integrarse a Diversidad Católica.

La perspectiva de los integrantes del grupo, de quedarse en sus parroquias y tomar visibilidad en ellas se refleja también en la apuesta política y religiosa que han colocado en el lema que los identifica. Este lema inicialmente los definía como *Diversidad Católica: por la inclusión gay en la iglesia*, sin embargo, reflexionaron que hablar de inclusión resultaba obsoleto, porque ellos están dentro de la iglesia, ya son parte de la Iglesia Católica. C. S. relata: “No se trata simplemente de incluir o de decir que se puede ser católico o que se puede ser gay siendo católico. Cada vez más percibimos que, en tanto grupo, ya existe una apropiación del hecho de que nosotros estamos dentro”.

Si bien, la pérdida de vigencia de la inclusión de los católicos LGBT, es confirmada por la trayectoria, las perspectivas y los significados construidos en el grupo Diversidad Católica, es necesario considerar que hace más de 40 años en Estados Unidos y un poco más de 20 años en México, este discurso centrado en la inclusión fue el que dio sentido a los primeros grupos de católicos homosexuales como el Grupo Dignity y el Grupo Fidelidad, respectivamente. Actualmente, se identifican como *Diversidad Católica: por la ciudadanía LGBT*, ya que desde su perspectiva, la ciudadanía consiste en apropiarse de un lugar, en este caso del lugar que les corresponde como católicos en la iglesia, y a partir de eso hacerse visibles, ya que “la visibilidad también es una cuestión política” (C. S.).

Desde la perspectiva del grupo, esta propuesta, centrada en la ciudadanía LGBT está arraigada en un mensaje del evangelio:

Evangelio en griego quiere decir ‘buena nueva’. La buena nueva de Cristo, que era judío, no era cristiano, era una buena nueva de inclusión. Y nosotros vemos a Cristo en el evangelio, el Cristo de los evangelios no estaba con los doctores de la ley, él andaba con el pueblo, andaba con los pobres. Y los pobres en aquel contexto, por definición, eran los condenados, los excluidos (C. S.).

Si bien desde la perspectiva de los integrantes del grupo este lema centrado en la ciudadanía LGBT está relacionado con un mensaje del evangelio, es evidente que también se inserta en un discurso más amplio, como lo es el de los derechos humanos, en tanto discurso de reconocimiento de la diversidad en igualdad.

LA IGLESIA DE LA COMUNIDAD METROPOLITANA (ICM): LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO A TRAVÉS DE UNA IGLESIA ACTIVISTA

Desde su fundación en 1968, la ICM marcó su presencia en el campo religioso como una iglesia activista de los derechos LGBT. A lo largo de su trayectoria ha construido una peculiar presencia de la religión en el

espacio público, en la que una iglesia conformada por un grupo de identidades excluidas abogaba por el reconocimiento pleno de sus derechos tanto en el terreno religioso como en el terreno político. La ICM forjó su carácter como iglesia activista a través de una fuerte presencia en el espacio público que, en mayor o menor medida, se reproduce en cada uno de los contextos en los que tiene presencia, como el mexicano y el brasileño. Este amalgama iglesia-activismo estuvo impulsado por la institucionalización de una ideología político-social marcada por la revolución sociocultural del año de 1968, en la que también se buscaba la reivindicación religiosa de homosexuales y lesbianas.

La trayectoria y la militancia de una iglesia como la ICM permite dar cuenta de cómo las religiones contribuyen al desarrollo del proceso de secularización y la formación de la moral pública, sin interferir con la laicidad del Estado. De acuerdo con Emerson Giumbelli (2008, p. 80-81, traducción mía), existen “[...] ciertas formas de presencia de la religión en el espacio público que no fueron construidas por oposición a la secularización, sino en su interior”. Mientras que Paula Montero (2012, p. 170, traducción mía) señala que los procesos de secularización también “[...] pueden ser pensados como producto del propio trabajo religioso”. Ambos argumentos encuentran eco en la trayectoria de la ICM. Sin embargo, en este caso, la agencia para el desarrollo de la secularización se ejerce desde un espacio de resistencia en el campo religioso, desde la transgresión a la moral heteronormativa de las religiones hegemónicas (como la Iglesia Católica en México), desde identidades que enfrentaban un doble proceso de marginación (la religiosa y la de la normalización de la sexualidad).

La ICM también revela un proceso de (re)institucionalización de la ideología religiosa que se define en una trayectoria que va del cristianismo pentecostal al cristianismo ecuménico. Su creación en Los Angeles, California, estuvo influenciada, fuertemente, por el movimiento pentecostal que se desarrolló en EUA en la década de 1950. La separación de las iglesias pentecostales de la Iglesia Histórica Metodista favoreció el crecimiento y expansión de las primeras, así como de los grupos carismáticos, hasta

convertirse en una de las principales fuerzas religiosas de EUA (Sánchez, 2003, p. 66-67). El auge del pentecostalismo en EUA así como la trayectoria religiosa de su fundador, el Reverendo Troy Perry, dentro de una iglesia pentecostal, permiten destacar las fuertes raíces pentecostales que la ICM tuvo en su etapa fundacional. Sin embargo su expansión transnacional en contextos religiosos tan diversos la han llevado a asumir una postura ecuménica que les ha permitido consolidar su presencia en el campo religioso.

En los primeros años de la segunda década del siglo XXI, la ICM se posiciona como una iglesia en crecimiento, en membresía y en financiamiento. Hasta junio de 2012, la ICM contaba con “[...] 242 lugares autorizados para el ministerio en 40 países, los cuales incluyen 56 nuevas iglesias autorizadas para empezar labores, 16 ministerios autorizados que no son parte de la iglesia, y 170 iglesias afiliadas” (Metropolitan Community Church, 2012). EUA es el país con el mayor número de lugares autorizados para el ministerio (139 de los 242); sin embargo, en América Latina se registró el mayor número de iglesias nuevas (35 de las 56). Brasil, con 18 nuevas iglesias, encabeza el crecimiento de la ICM en esta región (Metropolitan Community Church, 2012).

Las congregaciones de la ICM tienen un presupuesto anual total de más de 20 millones de dólares (Metropolitan Community Church, 2013). Sus principales fuentes de obtención de recursos son los diezmos y las herencias que algunos feligreses de nivel socioeconómico alto y, generalmente, de países con un alto desarrollo económico dejan a la FUICM. Todos los reverendos y obispos de la FUICM y únicamente las iglesias de EUA están obligados a diezmar mensualmente. En el resto de las iglesias el diezmo se realiza a través de aportaciones voluntarias con las que se sufragan los gastos de la misma iglesia y se genera su autonomía económica. Por ejemplo, en la iglesia de Toronto, Canada, que es de las más grandes, con una membresía, de 700 personas, aproximadamente, mensualmente se colectan cerca de 350 mil dólares.

Por este proceso de expansión mundial, la (re)institucionalización del capital religioso de la ICM está definida por un liderazgo transnacional

(femenino) y por una estructura jerárquica y organizacional (vertical) mucho más compleja que otras iglesias con presencia nacional o local. Todas las iglesias de la ICM integran la FUICM, la cual, conforme a la nueva estructura organizacional que entró en operaciones en 2010 cuenta con una junta de gobierno de la que se desprenden cuatro cargos principales: presidente, vicepresidente, secretario y tesoro. De acuerdo a los estatutos, el cargo de presidente debe ser ocupado por el actual moderador de la FUICM, en este caso, la Reverenda Nancy Wilson. Actualmente, las oficinas centrales de quienes ocupan estos cargos están en Sarasota, EUA.

La estructura organizacional de la FUICM también comprende el trabajo que reverendos y laicos realizan en distintos ministerios en los que se hacen visibles los objetivos y las causas en las que se enrola la iglesia. Los principales ministerios son: el Ministerio de Justicia Global, el Ministerio de Teologías, el Ministerio de Desarrollo de Liderazgo, el Ministerio de Reflexiones Cristianas, el Ministerio de Ecumenismo e Interreligiosidad, el Ministerio de la Juventud, el Ministerio de Transexuales, el Ministerio de VIH-SIDA, el Ministerio de Matrimonio Igualitario, el Ministerio de Ayuda en Desastres, el Ministerio de Combate a las Adicciones, el Ministerio de Asia y el Pacífico, el Ministerio de América Latina, el Ministerio de Personas de Ascendencia Africana, el Ministerio de Inclusión Heterosexual.

En México, la historia de ICM inició en la década de 1980, en el marco de la institucionalización de la ideología político-social marxista-feminista en la que surgió el grupo Fidelidad en Guadalajara. De acuerdo con Luis Arturo Sánchez (2003, p. 104) la iglesia se fundó gracias al estadounidense, maestro en trabajo social, John P. Doner Bolyard quien en 1981 inició con un grupo de oración y estudio bíblico en la Ciudad de México. John Doner no era un líder o especialista religioso, más bien, su iniciativa de crear una ICM en México estuvo marcada por una visión profética, en la que vislumbró que la Ciudad de México necesitaba un ministerio para gays y lesbianas.

En Guadalajara la formación de la ICM está vinculada con el activismo que en la primera parte de la década de 1980 comandaba el GOHL, encabezado por Pedro Preciado, su principal líder. En junio de 1984 el

GOHL organizó una semana cultural en la que se incluyó la conferencia *El homosexual y la Biblia* a cargo de Armando Hernández, quien era director de ICM en América, su pareja y John Doner. En la conferencia vendieron ejemplares del libro *También es nuestro Dios*, de Thomas L. R. Swicegood, en el que se relata la historia de la FUICM en forma novelada. Después de la conferencia, hubo varios interesados en formar una ICM en Guadalajara, entre ellos T. G. (quien fue su primer líder) y Valdemar Abril, ambos eran profesores y pertenecían a iglesias cristianas.

En septiembre de 1984, se realizó el primer estudio bíblico, la asistencia de 12 varones homosexuales a este primer estudio bíblico marcó el inicio de la ICM en Guadalajara. Este anclaje temporal me permite situar el surgimiento de la ICM en Guadalajara en la institucionalización de una ideología político-social que he definido como peligro y estigmatización. En *Pureza y peligro*, Mary Douglas (1973) da cuenta de la función clasificadora de los símbolos en la construcción de un orden social a través de las relaciones que en culturas concretas se establecen con lo puro y lo impuro lo cual la lleva a formular el concepto de contaminación, el cual entiende como “[...] una fuente de peligro dentro de una clase diferente” (Douglas, 1973, p. 135).

En Guadalajara, la fundación de la ICM coincidió con la epidemia del SIDA que mediados de 1980 atacó fuertemente a los homosexuales. Esta epidemia situada en un contexto ideológico puede entenderse desde la perspectiva de Mary Douglas, en tanto los homosexuales fueron estigmatizados y representados bajo la lógica de peligro social. En septiembre de 1985 apareció la primera publicación de ICM en la revista del GOHL, *Crisálida*, en la que establecían su postura como iglesia frente a la epidemia del SIDA, que ya había dejando estragos fuertes entre los homosexuales tapatíos. En esta publicación destacan:

El sida, como las demás enfermedades, no es castigo divino. Ha surgido en nuestro tiempo como surgieron otras enfermedades desconocidas en la antigüedad [...] Independientemente del origen oscuro de la enfermedad, sabemos que actualmente es un problema de salud pública que sólo venceremos con

el esfuerzo unido de todos pidiendo al Señor Nuestro Dios que nos ayude y que a través de su luz, los científicos encuentren el medio eficaz de control [...] Dios está con los enfermos del sida ayudándolos a luchar a dándoles esperanza frente a la enfermedad. Sabemos que Dios está del lado de los oprimidos, que Dios nos ama a todos. Nos ama sin importarle que seamos homosexuales. Ama a las personas con sida y no castiga con enfermedades ni muerte a ningún individuo o grupo en particular (GOHL, 1985, p. 4).

En junio de 1987 se realizó la consagración de la primera capilla de ICM, en la colonia Chapalita a cargo del sacerdote jesuita Jorge Manzano. De ahí en adelante, la iglesia siguió creciendo en membresía llegando a reunir alrededor de 100 personas. Esta buena faceta de la ICM de Guadalajara coincidió con la visita del fundador, el Reverendo Troy Perry, quien estuvo en Guadalajara en 1991, antes de la suspensión del congreso de la ILGA por las fuerzas conservadoras de la ciudad, acontecimiento que claramente permite delinear la ideología del peligro y la estigmatización.

Durante el liderazgo de T. G., uno de sus fundadores, las marchas para la diversidad sexual se suspendieron en Guadalajara, por el ambiente conservador que políticamente se imponía sobre la ciudad y por los estragos que la epidemia del SIDA dejó entre los activistas. Sin embargo, durante estos años, la ICM de Guadalajara marcó su trayectoria como iglesia activista a través de otras tácticas que contribuían a la construcción de una moral pública que trascendía las moral heteronormativa, legitimada religiosamente y políticamente. Es decir, participaban en la construcción de una sociedad más secularizada.

T. G. trabajó muy de cerca con los grupos activistas de la diversidad sexual. También, a principios de la década de 1990, participó en un foro de Televisa Guadalajara para hablar de los derechos de la diversidad sexual. Y fue panelista en el programa *¿Y usted qué opina?*, de Nino Canún, que se transmitía en cadena nacional por el Canal 2 de Televisa. En ambos programas fueron los grupos de activistas quienes lo invitaron para que hablara de la postura de la ICM sobre la Biblia y la homosexualidad. La faceta activista

de la ICM también estuvo presente en las charlas que T. G. impartía sobre homosexualidad y cristianismo en centros de readaptación social, hospitales y otros lugares donde le abrían las puertas o le solicitaban que asistiera.

Durante el liderazgo de D. L. (sucesor de T. G.), la asistencia a la iglesia era flotante, entre 50 y 80 personas. Sin embargo, la ICM llegó al siglo XXI como una iglesia fuerte y estable. Como una iglesia que formaba parte de una nueva ideología que inició en el cambio de siglo. El reactivamiento de las marchas de la diversidad sexual en el año 2000 marcó el inicio de una etapa nueva para el activismo LGBT, dando lugar a una ideología en torno a los derechos y libertades en la que tomaba visibilidad la necesidad de un Estado laico que garantizara la libertad de participación política y religiosa, el derecho al matrimonio y a formar una familia para las identidades LGBT. En el terreno político la ICM de Guadalajara siguió con sus acciones para prevenir el VIH-SIDA y combatir el estigma y la discriminación hacia los homosexuales mostrándose como una iglesia activista y no sólo como una iglesia para gente gay.

Al igual que durante el liderazgo de T. G., cuando D. L. estuvo al frente de la iglesia no hubo algún acercamiento o enfrentamiento con la jerarquía de la Iglesia Católica en la ciudad, lo que una vez más revela la estrategia de invisibilización que usaron los representantes del monopolio católico ante la opción religiosa que constituía la ICM. Actualmente la ICM en Guadalajara sigue teniendo presencia a través de un grupo de oración y estudio bíblico en el que mensualmente se desarrolla el servicio religioso dominical al mando del Rev. Hector Gutiérrez, quien es el obispo de la ICM para la región de Iberoamérica.

En mayor o menor medida, durante su trayectoria en Guadalajara, la ICM de Guadalajara ha participado con los grupos activistas de la ciudad como una iglesia activista, que lucha en el terreno político como un grupo más de la diversidad sexual por la igualdad de derechos y libertades para las orientaciones e identidades no heterosexuales. No obstante, esta postura activista de la iglesia también se ratifica en su Confesión de Fe Inclusiva, que

se repite en los servicios religiosos de todas sus iglesias en todo el mundo, en la que los derechos humanos figuran como un discurso secular.

Este emplazamiento del discurso secular en un espacio religioso es el resultado de sus esfuerzos por colocarse en el campo religioso como “la Iglesia de los Derechos Humanos”, tal como se denominan. Pero si consideramos que los derechos humanos también son objeto de disputa en este campo por legitimar determinadas posturas religiosas o morales, el objetivo de la ICM no resulta un asunto fácil, sobre todo, si se considera que su perspectiva de los derechos humanos se centra en la defensa de los derechos humanos LGBT como lo han hecho desde su fundación en 1968. No obstante, el rol de una iglesia como la ICM ante el reconocimiento y defensa de los derechos humanos revela dos procesos importantes y paradójicos: el primero el emplazamiento de un discurso secular como creencia, como ocurre con su Confesión de Fé Inclusiva y el segundo una faceta de la secularización de la moral y la cultura ya que los derechos humanos se posicionan como un discurso secular ante la moral heterosexual que predomina en el campo religioso y en campo político.

En el contexto de la transnacionalización de las iglesias para la diversidad sexual y de género, la ICM en Brasil representa un caso importante, ya que es la región que tiene el mayor crecimiento de esta denominación religiosa con la apertura de 18 iglesias nuevas. Los antecedentes de la ICM Betel (originalmente ICM Rio de Janeiro) inician en 2003 con la traducción de algunos de los documentos disponibles en la página de internet de la ICM de Estados Unidos. En este año, los integrantes del grupo que traducían estos documentos, asistieron a la Conferencia Mundial de la ICM en Dallas y un año más tarde Troy Perry inauguró la ICM de Rio de Janeiro en el barrio de Lapa.

Sin embargo, dos años más tarde, en 2006 hubo diferencias al interior de la iglesia y la ICM se dividió. M. G. formó la ICC, y la ICM Rio de Janeiro se desintegró. En el 2006 de manera independiente, también se formó la Comunidad Betel, que acogió a algunos de los integrantes de la ICM de Rio de Janeiro. En 2008 la Comunidad Betel tuvo un primer

intento de afiliarse a la ICM, el cuál no se concretó por la imposibilidad de cumplir con el diezmo requerido para la iglesia de Estados Unidos. Después de varios acuerdos, en 2010 oficialmente se constituyeron como ICM Betel, pero operando de manera autosustentable, sin ningún requerimiento de diezmo y sin ningún apoyo económico de la FUICM.

En el año 2013 la ICM Betel dio otro paso importante para su consolidación, ya que se movió de la Iglesia Presbiteriana, ubicada en Botafogo (zona sur de Rio de Janeiro) en la que realizan sus actividades para rentar un local y acondicionarlo como iglesia. Actualmente, la ICM Betel tiene 28 miembros registrados, aunque a los servicios religiosos pueden asistir todas las personas sin necesidad de tener una membresía y compromiso asumido con la iglesia.

La ICM Betel está organizada por un consejo dirigente y por un consejo eclesiástico, el primero se encarga de las cuestiones administrativas y el segundo cuida las labores eclesiásticas, aunque por encima de ambos consejos está la asamblea de la iglesia, ya que todas las decisiones son tomadas en asamblea, es decir, por todos los miembros registrados de la iglesia. Además están los ministerios hacia los cuales enfocan su labor pastoral, entre ellos, el ministerio de evangelización que tiene por objetivo dar a conocer a ICM Betel como una iglesia inclusiva, un ministerio para personas afrodescendientes (PADI) y el ministerio de las mujeres, conocido como ICM Delas.

En el caso de la ICM Betel, su perspectiva sobre los Derechos Humanos y la identidad que han formado al asumirse como “la Iglesia de los Derechos Humanos”, es central para entender su ensamblaje de acciones tanto en el espacio religioso como en el espacio público, así como su militancia por el reconocimiento y garantía de sus derechos:

Betel no es una iglesia LGBT, es la iglesia de los Derechos Humanos. Como cristianos creemos que la iglesia no puede ser solamente religiosa, tiene que ser también activista, tiene que involucrarse en la realidad social en la que están inmersas las personas [...] Queremos que toda nuestra comunidad tenga los mismos derechos (M. L. – Pastor de la ICM Betel).

Precisamente porque para nosotros la ICM es la iglesia de los Derechos Humanos, somos parte de esta militancia [...] Yo me considero una activista. No estoy en ningún grupo, ninguna ONG, pero participo en el trabajo de diversas organizaciones no gubernamentales aquí en Rio de Janeiro como el Grupo Arco Iris, el Colectivo de Lesbianas, el Grupo ICM Delas, o el de Philipa de Souza. Entonces yo no pertenezco sólo a uno, me he infiltrado en muchos, como ICM, pero de hecho, si tuviera que decir cuál es mi institución de militancia, ICM es mi institución de militancia, pero frecuento otros lugares (L. C. – Presbítera de la ICM Betel).

Incluso, para el pastor M. L., las acciones de evangelización de la ICM Betel son una acción militante que sus integrantes llevan a cabo en su participación en eventos como las marchas LGBT de la ciudad y de los barrios en los que se realiza de manera particular, la marcha contra la intolerancia religiosa, la Marcha de las Putas (vadias), la Caminata por la Visibilidad Lésbica, así como otros eventos LGBT en el barrio de Lapa. M. L. señala:

No nos podemos cerrar solamente a la cuestión de la espiritualidad. Nosotros queremos contribuir de alguna forma. Nosotros queremos que nuestra espiritualidad cristiana reflexione sobre la sociedad a través de la militancia, a través de dar visibilidad a nuestra causa.

Aún cuando la ICM tiene un trabajo fuerte en la militancia por los derechos de las personas no heterosexuales, que es reconocido en algunos sectores LGBT en Brasil, a diferencia de lo que sucedió en México, esta militancia no ocurre de manera articulada con los grupos activistas y ONGs de la ciudad. Las resistencias para esta articulación política y religiosa se fundamentan en la generalización de la perspectiva religiosa y moral de las iglesias para la diversidad sexual y de género, que en la mayoría de los casos las coloca como sinónimo de una moral sexual ultraconservadora inscrita en una doctrina evangélica, tal como sucede con la ICC, la iglesia para la diversidad sexual con la membresía más grande en Brasil.

Por otra parte, las iglesias para la diversidad sexual y de género y el movimiento LGBT no surgieron de forma paralela, como ocurrió en México. Por lo que algunas militancias del movimiento negro ligadas al umbanda¹¹ y al candomblé¹² constituyeron la matriz religiosa que a finales de la década de 1970 era necesaria para la unión y consolidación del movimiento lésbico gay (identidades más visibilizadas hasta ese momento).

La perspectiva de la ICM Betel sobre la evangelización ligada al activismo también es evidente en la “versatilidad” de su espacio religioso. Por lo que el espacio en donde diversas identidades LGBT se reúnen para realizar un culto religioso, se transforma en un escenario en el que se debate sobre los derechos humanos para las personas LGBT o en un salón de fiesta en donde además de celebrar un aniversario de la iglesia, quedan expuestos los lazos a través de los cuales sus integrantes viven y construyen su sentido de comunidad.

Como sucede en otros contextos, como el mexicano, la ICM en Brasil se caracteriza por estar integrada de forma mayoritaria por varones homosexuales. En la ICM Betel, las mujeres lesbianas integran aproximadamente el 20 por ciento de la congregación, otras identidades como las trans, travestis y *queer*¹³ tienen una presencia aún menor. En los liderazgos clericales, la Reverenda Eliana, en Vitória (Espírito Santo), es la única pastora ordenada en Brasil. Mientras que en São Paulo, la ICM cuenta con una diaconisa transexual que durante el año 2014 fue ordenada como reverenda.

La ICM Betel ha tenido una gran visibilidad en los medios de comunicación masiva, principalmente televisivos, por el revuelo que causó su

¹¹ Religión brasileña con raíces africanas que incorpora elementos cristianos, amerindios y espiritistas. Surgió en la ciudad de Niterói en el estado de Rio de Janeiro a principios del siglo XX.

¹² Religión de origen africano introducida a Brasil a mediados del siglo XVI por los esclavos africanos que a causa de la trata llegaron a Brasil. Es una religión monoteísta, sus seguidores creen en el dios Olorun y en sus ministros los orixás.

¹³ Lo *queer* es un concepto polisémico que da cuenta tanto de un movimiento, como de un posicionamiento teórico y para muchos actores sociales de una identidad de género.

pastor al realizar el servicio religioso en su personaje de Luanda Perón con el objetivo de dar visibilidad a las identidades trans y *queer*. La primera vez que M. L. montó su personaje *drag queen* en la ICM, fue en una marcha LGBT en la que varios integrantes de la iglesia salieron vestidos de novia pidiendo el matrimonio igualitario en Brasil. Para M. L. ser un pastor *drag queen* dentro de la ICM es un hecho que ratifica la postura de su iglesia como “radicalmente inclusiva”:

Nuestra propuesta es dejar bien claro, para las personas, que todos son bienvenidos aquí exactamente como son. Entonces si alguien es travesti puede venir con todo su silicón, con sus exageraciones, con su lenguaje, con su maquillaje y va a ser bien recibido. Si viene un *drag queen*, un *crossdresser*, un transformista, una lesbiana masculinizada, un transexual va a ser bien recibido. Entonces para nosotros la evangelización sería precisamente eso, dejar bien claro para las personas que todos son bienvenidos exactamente como son.

La visibilidad de M. L. como pastor homosexual-*drag queen* revela la importancia de repensar las identidades de género en una tendencia en la que lo *queer*, en tanto identidad de género, va tomando cada vez mayor espacio y visibilidad. El caso de la ICM Betel en Brasil revela una trayectoria distinta a la de la ICM en México en tanto su historia no se produjo de manera paralela a la del movimiento LGBT. Sin embargo, sigue siendo una iglesia que se constituye en un espacio entre campos, en la intersección del campo religioso, con el campo político y el campo de la sexualidad y el género, ya que, al igual que en el caso mexicano, es una iglesia activista que se posiciona en la defensa de los derechos humanos para las personas LGBT.

LA IGLESIA CRISTIANA CONTEMPORÁNEA: UNA IGLESIA EVANGÉLICA INCLUSIVA EN BRASIL

Las iglesias evangélicas, en general, convergen en una moral sexual conservadora en la que la homosexualidad es equiparada a una posesión demoníaca. En el contexto de crecimiento de las iglesias evangélicas en

Brasil destaca la ICC, una iglesia evangélica inclusiva que suscribe una moral sexual conservadora. De acuerdo con su fundador, en todo Brasil la ICC cuenta con 2500 miembros y 20 pastores, más los diáconos y obreros. La iglesia más grande es la de São Paulo a la que asisten aproximadamente 500 personas. La existencia de una iglesia como la ICC, que rompe los paradigmas de las iglesias para la diversidad sexual y de género identificadas en México, encuentra sentido en las palabras de Marcelo Natividade (2005, p. 269), quien señala que la búsqueda del espacio religioso aparece como posibilidad de alivio para la aflicción, para la recuperación de la autoestima y también como necesidad de encuadramiento de la sexualidad en los valores del grupo social de origen.

La ICC se formó en 2006 y para trazar su presencia en el campo religioso brasileño es necesario retomar la trayectoria de su fundador y líder, M. G., de 38 años, abogado, casado con un pastor de la iglesia y padre de dos hijos adoptivos. M. G., creció en una familia católica, pero a los 14 años se convirtió a una iglesia evangélica “porque necesitaba de una cosa que fuera más viva”. Fue de los pioneros para la formación de la ICM en Brasil, al ser parte del equipo que traducía los documentos en inglés de la ICM y posteriormente fue líder de la ICM Rio de Janeiro hasta el año 2006, cuando se dio cuenta de que no simpatizaba con la faceta activista de esta iglesia, ni con su moral sexual más abierta, tampoco le gustaba que se hubiera alejado de sus raíces pentecostales para convertirse en una iglesia ecuménica, por lo que decidió fundar la ICC.

La ICC inició en Lapa, por ser un barrio multicultural de Rio de Janeiro, con menos prejuicios hacia los homosexuales, pero la iglesia creció de manera muy rápida y en muy poco tiempo abrieron una más en Nova Iguaçu (Rio de Janeiro) y después en Campo Grande (Rio de Janeiro). Actualmente tiene cinco iglesias en Rio de Janeiro, entre ellas la sede nacional en Madureira (un barrio de la ciudad rodeado de varias iglesias evangélicas y que, en contraste, tiene su propia marcha LGBT) además de dos iglesias en São Paulo, una en Belo Horizonte. Próximamente se abrirá una más en Salvador de Bahía y otra más en Rio de Janeiro en el barrio de Pavuna. El crecimiento de esta

iglesia en zonas marginales de la ciudad, coincide con la expansión territorial que el resto de las iglesias evangélicas han realizado para su crecimiento.

Además la ICC tiene planes de transnacionalización, ya que recibe mensajes de personas de EUA, Portugal y Chile que escuchan la programación de su estación de radio y su canal de televisión vía internet, pidiéndoles que abran una iglesia en sus países. En breve estos planes de expansión iniciarán con la traducción de sus materiales al idioma inglés y al idioma español. Como buena iglesia evangélica, el diezmo tiene una presencia importante en el culto, sustentado en la teología de la prosperidad. M. G. señala:

Nosotros tenemos una visión bíblica del diezmo. Todo miembro de la Contemporánea debe diezmar por un compromiso con su iglesia, como expansión del evangelio. Tenemos más de 15 inmuebles rentados, cuentas de luz, teléfono, tenemos cinco funcionarios, tenemos una gran gama de cosas que son sustentadas todo el mes. Nosotros no cobramos, ni pedimos nada fuera de ese sentido, entonces no encontramos nada más cierto y justo que predicar lo que en la Biblia se dice del diezmo.

M. G. tiene muy claro que por ser una iglesia evangélica inclusiva, la ICC puede ser vista desde otras ópticas que conducen a varios prejuicios:

La iglesia Contemporánea es un grupo muy específico [...] tenemos dentro de la iglesia dos grupos muy mal vistos en la sociedad: evangélicos y gays. El gay es promiscuo, el evangélico es miserable y un enrollado. Así que tenemos que trabajar duro, dar el doble testimonio de lo que muchas iglesias hacen. Aquí estamos localizados atrás de la sede de la Iglesia AD de Madureira, que es la mayor iglesia de Brasil en términos de denominaciones. Ellos tienen gente de seguridad, pero no por la violencia del barrio, que de vez en cuando aparece, sino porque nosotros somos el Diablo.

La ICC es una iglesia pentecostal en la que se cree en el espíritu santo y en la santidad que se vive día a día. La parte medular para conseguir la santidad está relacionada con la moral sexual, la cual se basa en la monogamia, el matrimonio y la fidelidad. Esta perspectiva tiene sentido en el hecho

de que desde la fundación de la iglesia hasta el año 2014, el porcentaje de feligreses casados pasó del 20% al 70%. M. G. señala:

Un pecado para nosotros es ir donde otra persona para tener relaciones sexuales, sin ningún compromiso. Para nosotros sigue siendo promiscuidad [...] actuamos como cualquier grupo evangélico. No somos diferentes de cualquier otra iglesia evangélica. Sólo en la comprensión de que la homosexualidad es una cosa normal y natural.

A partir de este panorama se puede plantear que aún cuando el fundador, los pastores y miembros de esta iglesia son portadores de un *habitus* en el que a partir de su identidad sexual y de género disidente buscan acceder a los bienes de salvación, a diferencia de los casos anteriores, no se colocan como sujetos del deseo que libremente ejercen su sexualidad y deciden sobre su cuerpo, más bien se alinean con el régimen que dicta la normalización de la sexualidad, pero desde orientaciones e identidades sexuales y de género no normativas.

Por lo tanto, la ICC constituye una expresión de la normalización de la homosexualidad a la par de la internalización de la moral sexual evangélica, un proceso paradójico, pero que tiene lugar en las predicaciones de los pastores, así como en la evangelización que se vive en la Red de Matrimonios y en la Red de Solteros. Como en muchas iglesias, en la ICC hay una preparación prematrimonial, pero las pautas para la vida conyugal se consolidan en espacios como la Red de Matrimonios en la que se organizan encuentros para dar consejos sobre cómo combatir las dificultades de las relaciones de pareja.

Mientras que la Red de Solteros tiene entre sus propósitos que los integrantes acepten su soltería y no se avergüencen de ella. A. N. apunta: “Lo primero es que la persona acepte su soltería no como una maldición, sino como una mención en espera de una promesa del señor, una bendición para esperar al compañero o a la compañera ideal que el señor tiene reservado para su vida” (A. N. – Pastora de la ICC). Sin embargo, la Red de Solteros

constituye una táctica para controlar el ejercicio de la sexualidad, en las relaciones sexuales prematrimoniales y en la fidelidad. Desde la perspectiva de A. N. las relaciones sexuales pueden ocurrir antes del matrimonio, siempre y cuando no se trate de un simple novio o novia, sino que se tenga la convicción de estar en el futuro con esa persona. La pastora señala:

Entendemos que lo que la palabra de Dios nos dice es que usted debe salir de la casa de su madre y su padre para vivir un pacto de fidelidad en una relación de compromiso. Esa es la orientación que se da a los solteros. No para ‘hoy voy a salir con esta persona, voy a tener relaciones sexuales con esta persona, mañana voy a tener relaciones sexuales con otra persona’. ¿Se pueden tener relaciones sexuales antes del matrimonio? Se puede, pero usted tiene que estar en un compromiso con esa persona, usted debe tener el deseo de vivir juntos, de luchar para construir una familia con esa persona.

Estos criterios también quedan plasmados en el discurso mediático que circula en la página de internet de la iglesia, a través de la cual se puede acceder a un canal de televisión, una estación de radio y varios enlaces a vídeos en YouTube, entre ellos los del programa *Clínica del corazón*, en el que el pastor y fundador M. G. habla sobre los criterios para la elección de las parejas y el desarrollo de la vida amorosa. En la moral sexual de la ICC prácticas como el poliamor, que trastocan normas como la fidelidad y la monogamia son consideradas como cuestiones demoniacas, que se traducen en un acto de infidelidad a la pareja y a Dios.

Desde que M. G. decidió separarse de la ICM de Rio de Janeiro y formar su propia iglesia, tenía claro que su visión del evangelio era muy diferente “a la de una iglesia como la ICM que lucha por los derechos humanos, una iglesia de militancia, una iglesia ecuménica”. Su propuesta era prácticamente opuesta, es decir:

Una iglesia evangélica, que no hablara de militancia, pero que mostrara en la práctica aquello que debe ser una iglesia que acoge homoafectivos. Por ejemplo los grupos de la militancia luchan por un casamiento gay, pero no muestran

un casamiento gay de fidelidad y de amor dentro de un grupo militancia. ¡No existe! Yo tengo un casamiento de ocho años y dos hijos adoptados, lo cual es un activismo diferente.

Si bien el planteamiento de M. G. no encuentra eco en la realidad, ya que dentro de la propia ICM Betel hay relaciones de pareja de más de 16 años y unidos en matrimonio, lo que su perspectiva deja claro es el peso de la moral sexual evangélica, que incluso puede estar relacionada en el hecho de que en las predicaciones de los servicios religiosos no se hable de homosexualidad y homoafectividad. La perspectiva del fundador es que ese tema se asume con completa naturalidad:

Simplemente es parte de las personas [...] la gente no quiere sentirse como una minoría. La gente se quiere sentir como todo mundo y en nuestra iglesia la palabra es para todo mundo. Si tienen dudas sobre la Biblia y la homosexualidad organizamos un seminario aparte, también tenemos a la venta un libro y un DVD que habla del tema. Las personas vienen aquí para sentirse bien, no tenemos bandera arcoíris dentro de la iglesia, la gente no levanta la bandera en la iglesia.

Si bien, la perspectiva del fundador sobre el hecho de que una iglesia inclusiva es para todos, no sólo para homosexuales, es totalmente cierta, resulta interesante que no se discutan otros aspectos relacionados con los derechos humanos de las personas LGBT, cuando en muchos sectores son fuertemente estigmatizados y discriminados y más bien, se les inserte en un escenario de una normalidad ilusoria, en el que se ponen en acción performances y discursos que les permiten encuadrarse en las normas, en lugar de situarse en la lucha por la garantía de sus derechos.

Aún cuando M. G. reconoce que los logros de la militancia y de los derechos humanos han provocado cambios importantes en la sociedad, como el matrimonio entre personas del mismo sexo, “hace 10 años nunca me imaginé que iba a estar casado”, admite que su iglesia no trabaja por los derechos humanos como militancia, porque “ya hay bastantes organizaciones

que hacen eso, nosotros tenemos una cuestión mucho más de hablar de la palabra de Dios”. No obstante, trabajan en una cuestión de acción social que desde su perspectiva también está relacionada con los derechos humanos, como la alimentación básica de 46 niños de la comunidad de Quitungo, mientras que en São Paulo cada mes donan la leche que se requiere en un albergue de niños con SIDA.

Este panorama revela los distintos posicionamientos sobre los derechos humanos que giran en torno al programa de modernidad de cada iglesia (Gauchet, 2004) en el caso de la ICC alejado de los derechos humanos entendidos como militancia LGBT. Sin embargo, es necesario considerar que el hecho de que durante el año 2013 la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara Federal estuviera a cargo del pastor pentecostal Marco Feliciano, del Partido Social Cristiano, muestra que en Brasil los derechos humanos, ahora con mayor fuerza que en otros momentos, se colocan en una disputa política y religiosa importante, en términos de una moral sexual que debe garantizar derechos y libertades en igualdad. Actualmente, Marco Feliciano permanece como uno de los titulares de esta comisión.

La trayectoria de la ICC permite plantear que en esta iglesia existe una agencia que se ejerce para la inclusión, y el reconocimiento de la diversidad sexual en el campo religioso, pero no para participar en las disputas que se desarrollan para construir una moral sexual heterodoxa y post-heteronormativa (*queer*). Por lo que, la moral sexual se vive en el marco de la ortodoxia moral y religiosa, es decir como un transitar entre las pautas, entre las normas, insertándose en un sistema de “normalización” religiosa (evangélica-pentecostal).

REFLEXIONES FINALES

El panorama presentado revela un interesante proceso de transnacionalización de las iglesias para la diversidad sexual y de género, las cuales asumen dinámicas particulares en los contextos nacionales y locales. Dichas dinámicas,

se insertan en procesos sociales más amplios, como la secularización de la moral y la cultura, el movimiento LGBT mexicano y brasileño, la dictadura militar brasileña de la década de 1960 y el proceso de redemocratización en este país de la década de 1980. No obstante, las dinámicas particulares de estas iglesias en el campo religioso también se definen por las agencias de los liderazgos, por las identidades que los integran y por las maneras como se construye la militancia en el espacio religioso y en el espacio público.

Por una parte, las trayectorias de las iglesias y grupos para la diversidad sexual revelan una pluralización y polarización de la moral sexual y de género, la cual, siguiendo a Marcel Gauchet (2004), deja ver los diversos “programas de modernidad” puestos en circulación por las iglesias, los cuales nos colocan en los extremos ante una iglesia militante y activista de los derechos humanos de las personas LGBT y frente a una iglesia evangélica inclusiva, que además es la iglesia para la diversidad sexual con la mayor membresía en todo Brasil, hecho que, sin duda, tiene relación con el crecimiento político y religioso de las iglesias evangélicas en este país.

Por otra parte, la trayectoria de una iglesia como la ICM tanto en México como en Brasil, revela un tipo de militancia que obliga a pensar de manera distinta el papel de las religiones en el espacio público y en la defensa de los derechos humanos. De acuerdo con Paula Montero (2012, p. 169) la autoridad de la obra weberiana sobre los modos de formular las cuestiones relativas a la esfera religiosa, enraizó en el campo de las ciencias sociales la percepción de que la separación entre el dominio de lo religioso y el dominio de lo político es auto-evidente. Sin embargo, como lo señala Emerson Giumbelli (2008, p. 95) existen modos de presencia de lo religioso, que permiten legítimamente el reconocimiento de lo religioso en el espacio público, modos que dialogan con el principio de laicidad, aunque no se definen sólo por él.

De acuerdo con Maria das Dores Campos Machado (2006, p. 19-20, traducción mía):

El camino para la comprensión del estatuto de la religión en el mundo moderno sería abandonar el sesgo ideológico que caracteriza como ilegítima toda o cualquier actuación pública de las religiones y verificar las diferentes posibilidades de articulación de los grupos confesionales con una sociedad política. En un primer escenario se podría pensar la entrada de la religión en la esfera pública para proteger no sólo su propia libertad religiosa, sino todas las libertades y derechos modernos y el propio derecho de existencia de una sociedad civil y democrática. Y en ese caso la religión estaría ayudando a constituir y/o mantener el orden social y la política liberal [...] En esa perspectiva, el modelo liberal de separación de esferas pasa a ser una de las varias modalidades posibles de relación del Estado con las religiones.

Desde esta perspectiva, la ICM en el contexto brasileño actual y en el mexicano desde mediados de la década de 1980, es un caso paradigmático para repensar la presencia de las religiones en el espacio público de manera conjunta a la defensa de los derechos humanos para las personas LGBT. Mientras que la existencia de una iglesia como la ICC revela la importancia del derecho a existir en una sociedad democrática.

Casos como el del Grupo Fidelidad, el Grupo Diversidad Católica y la ICM, tanto el contexto mexicano como en el brasileño, revelan cómo las iglesias para la diversidad sexual y de género han generado espacios de inclusión desde la normalización que implica el reconocimiento de la diversidad sexual para el acceso a los bienes de salvación en un marco de igualdad. Sin embargo, dicha normalización no implica un seguimiento de los marcos morales, sino más bien su transgresión y re-significación, es decir, no es una normalización que se traduce en alienación sino en autonomía: una autonomía para ser creyente y LGBT. Por lo que la inclusión-normalización que se produce en las iglesias y grupos para la diversidad sexual contribuye al desarrollo del proceso de secularización y revela las múltiples facetas de la sociedad del porvenir, que de acuerdo con Gauchet deja de estar organizada por la creencia.

Es directamente a partir de la constitución de los creyentes en sociedad [...] que emerge la sociedad sin creencia – entendámonos: una sociedad que puede

incluso comportar una mayoría de creyentes; pero que no está organizada por la creencia [...] A partir de este conjunto de trazos y recorrido que diseñan, podemos precisar mejor qué es una sociedad que funciona por fuera de la religión. En primer lugar, es una sociedad cuyo tiempo dominante no es más el pasado de origen, ni el presente de la trascendencia, *sino el porvenir*. Sociedad que tiende a organizarse enteramente en vista de su propia producción en el tiempo [...] La ideología será el discurso de la sociedad sobre sí misma, encargado a la vez de explicar su historia, justificar las elecciones a las que palea por su trabajo político, y ofrecer definición del porvenir (Gauchet, 2004, traducción mía, cursivas en el original).

Finalmente, es necesario destacar que la perspectiva comparada de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el campo religioso mexicano y brasileño deja al descubierto movimientos paradójicos que van de la pluralización a la polarización de las expresiones de la diversidad, así como del ejercicio a la contraposición de la libertad sexual y la libertad religiosa. Por lo que los agentes de estas iglesias pueden colocarse en un espacio en el que se intersecta el campo religioso con el campo político y el campo de la sexualidad y el género como agentes para la producción o la reproducción. Asimismo los líderes y miembros de estas iglesias pueden ejercer su agencia para reafirmarse como sujetos del deseo y sujetos creyentes o para mantenerse como sujetos creyentes dentro de la ortodoxia moral y religiosa.

REFERENCIAS

A. N. *Pastora de la ICC*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 29 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

ANÓNIMO. *Homosexual católico en el Primer Encuentro Nacional de Católicos LGBT*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

BIRMAN, Patricia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, aug. 2005.

BOBBIO, Norberto. *Norberto Bobbio*: el filósofo y la política. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, Zamora, México, v. XXVII, n. 108, p. 29-83, Otoño 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. De “políticos evangélicos” a “políticos de Cristo”: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 7, n. 7, p. 157-186, sept. 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2010.

C. S. *Líder de Diversidad Católica*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 14 ago. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro*: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI, 1973.

EISENSTADT, Shmuel N. Modernidades múltiples. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

ESPEJO, Juan Cornejo. La homosexualidad como una construcción ideológica. *Límite: Revista de Filosofía y Psicología*, Tarapacá, Chile, v. 2, n. 16, p. 83-108, 2007.

FACCHINI, Regina. Histórico da luta de LGBT no Brasil. *Conselho Regional de Psicologia*, São Paulo, [20--]. Disponible en: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/11/frames/fr_historico.aspx>. Acceso en: 18 jul. 2014.

GAUCHET, Marcel. *La democracia contra sí misma*. Rosario: Homosapiens Ediciones, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GRUPO ORGULLO HOMOSEXUAL DE LIBERACIÓN (GOHL). *Crisálida: Órgano de Difusión del GOHL*, Guadalajara, n. 1, agosto 1983a.

_____. *Crisálida: Órgano de Difusión del GOHL*, Guadalajara, n. 4, nov. 1983b.

_____. *Crisálida: Órgano de Difusión del GOHL*, Guadalajara, n. 5, dic. 1983c.

_____. *Crisálida: Órgano de Difusión del GOHL*, Guadalajara, n. 9, sept. 1984.

_____. *Crisálida: Órgano de Difusión del GOHL*, Guadalajara, n. 11, sept. 1985.

GOMES, Edlaine; NATIVIDADE, Marcelo; MENEZES, Rachel Aisengart. Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público. In: DUARTE, Luis et al. (Org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos*. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ, 2009. p. 15-44.

GONZÁLEZ, Fernando. *La recepción del psiconálisis por algunos catolicismos*. 2013. Trabajo presentado en el 16º Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Tijuana, 2013.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI). *Censo de Población y Vivienda 2010*. México, D.F.: INEGI, 2011. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx>>. Acceso en: 12 jul. 2013.

JESUS, Fátima Weiss de. *Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. Tesis (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social)—Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2012.

L. C. *Presbítera de la ICM Betel*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 29 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

MACHADO, Maria das Dores. *Política e religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

MACHADO, Maria das Dores; PICCOLO, Fernanda (Org.). *Religiões e Homossexualidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, dec. 2004.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH. *Fact sheet*. Sarasota, FL: Metropolitan Community Churches, 2013. Disponible en: <<http://mcc-church.org/download/miscellaneous/MCC%20FACT%20SHEET%20February%202013.pdf>>. Acceso en: 20 abr. 2014.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH. *Global Presence of Metropolitan Community Churches*. Sarasota, FL: Metropolitan Community Churches, 2012. Disponible en: <<http://mccchurch.org/files/2009/08/MCC-GLOBAL-PRESENCE-as-of-June-23-2012.pdf>>. Acceso en: 20 abr. 2014.

METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH. *1968-2008: Forty Years of Faith, Hope and Love!* Victoria, Canada: Trafford Publishing, 2008.

M. G. *Fundador de la ICC*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 25 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

M. L. *Pastor de la ICM Betel*: testimonio. Entrevistadora: K. Bárcenas Barajas. Rio de Janeiro, 19 jun. 2014. Entrevista concedida para el proyecto Iglesias para la diversidad sexual y de género: trayectorias y perspectivas comparadas del campo religioso en Brasil y México.

MODESTO, Edith. *Mãe sempre sabe?* Mitos e verdades sobre pais e seus filhos homossexuais. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y religión*, Iquique, Chile, v. VII, n. 2, p. 13-31, jun./dic. 2013.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 247-272.

NATIVIDADE, Marcelo; LOPES, Paulo Victor. Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia. In: DUARTE, Luis et al. (Org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos*. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ, 2009. p. 71-99.

SÁNCHEZ, Luis Arturo. *¡Dios es Amor!* La pastoral de un Nuevo Movimiento Religioso para la diversidad sexual: El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México. 2003. Tesis (Maestría en Antropología Social)—Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 2003.

SIMÕES, Julio A.; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

TORRE, Renée de la. El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia de la otredad? *Revista religiones y sociedad*, México, D.F., n. 4, p. 25-42, sept. 1998.

VELASCO, Irene. La mayoría de los obispos, a favor de una apertura hacia los divorciados y los homosexuales. *El mundo*, Roma, 18 oct. 2014. Disponible en: <<http://www.elmundo.es/internacional/2014/10/18/5442a90a268e3e77188b4584.html>>. Acceso en: 20 abr. 2014.

Recebido em: 12/08/2015

Aprovado em: 24/10/2015

EMERGÊNCIA E ASCENSÃO DOS PROTESTANTISMOS NO HAITI: UM PANORAMA HISTÓRICO

Nadège Mézié¹

Resumo: Este artigo pretende contribuir com a compreensão das dinâmicas do campo protestante no Haiti, trazendo um panorama histórico da emergência desta religião no país. A maior parte dos estudos sobre as práticas religiosas haitianas dos séculos XIX e XX focalizam o catolicismo e o vodu, negligenciando a presença protestante. No entanto, para melhor compreender a paisagem religiosa atual, o crescimento acelerado dos protestantismos a partir da década de 1980 e as relações entre as diferentes religiões presentes no país, é indispensável considerar elementos da formação histórica do fenômeno protestante sob a ótica da longa duração. O artigo apresenta, também, uma breve descrição dos caminhos atuais dos protestantismos no Haiti a partir de três pontos centrais: a presença dos protestantismos no espaço público das cidades haitianas, a participação de pastores protestantes na vida política do país e o papel da diáspora haitiana nas dinâmicas protestantes locais. Por fim, são também abordadas as reconfigurações da paisagem religiosa após o terremoto de 2010.

Palavras-chave: Protestantismos; Haiti; Missionários; História da religião.

Abstract: This article contributes to the understanding of the dynamics of the protestant churches in Haiti, offering a historical overview of the arrival and settling down of different protestant groups in the country. Most of the studies about Haitian religious practices in the XIX and XX centuries focus on the Catholic church and on the voodoo, neglecting the presence of the protestants. Nevertheless, to better understand the actual religious landscape including the exponential growth of the protestant churches since 1980, it is essential to take into account the historical process of the establishment of “protestantisms” in Haiti from the colonization to the present. This article also briefly describes the actual protestant scene focusing on three topics: the occupation of urban public space by protestants, the participation

¹ Pós-Doutoranda PNPD no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). Contato: nadegemezie@gmail.com

of the pastors in the political life and the role of the Haitian diaspora in local religious dynamics. Finally, reconfigurations of the religious landscape after the 2010 earthquake will be considered.

Keywords: Protestantism; Haiti; Missionaries; History of religions.

INTRODUÇÃO

Logo após sua independência, em 1804, o Haiti fez do catolicismo sua religião oficial, e o vodu, praticado pela imensa maioria da população, viu-se relegado à clandestinidade. Se os haitianos praticantes do vodu não veem problemas em se afirmar católicos, a postura da Igreja Católica enquanto instituição, durante mais de um século e meio, foi de desprezo e de estigmatização dessa religião sincrética; somente a partir dos anos 1960 esta instituição passou a ter uma postura mais conciliadora. É nessa paisagem religiosa formada pelo catolicismo e pelo vodu que diversas correntes protestantes se instalaram – e se impuseram – no Haiti. Esses “protestantismos”² – e as igrejas evangélicas e pentecostais em particular – definiram-se, então, em oposição às duas religiões já presentes no país, com as quais elas concorrem. O catolicismo e sobretudo o vodu, representam para essas igrejas, verdadeiros polos de repulsão.

O cenário religioso haitiano atual é ocupado por esses três grupos, e o crescimento dos protestantismos é considerado no Haiti, como em outros países do Caribe e da América Latina, o fenômeno religioso mais relevante das últimas décadas. Com o intuito de oferecer maior densidade histórica ao trabalho de compreensão dos protestantismos contemporâneos no Haiti, proponho, neste artigo, retratar elementos centrais da história de

² Por “protestantismos”, entendo o protestantismo dito histórico, as igrejas evangélicas e as igrejas pentecostais. Esse termo, usado no plural, permite enfatizar a diversidade interna das religiões protestantes, sem necessariamente enumerar cada corrente e/ou denominação. Quando necessário, porém, elas serão identificadas no artigo.

sua emergência e implantação nesse país. Essa história evidencia o papel fundamental da circulação de homens, bens e símbolos como alicerce dos protestantismos na sociedade haitiana. As primeiras igrejas a chegar ao país são produto de um fluxo religioso transnacional – seus atores são pastores jamaicanos e cubanos, comerciantes ingleses, haitianos instalados em outros países, e, sobretudo, missionários norte-americanos brancos. Assim, já nessa rede de atores, é possível perceber as relações estreitas e ambíguas que se estabelecem entre haitianos e norte-americanos.

Não há muitos estudos sobre a história dos protestantismos no Haiti. Podemos, no entanto, contar com dois livros essenciais, apesar de datados. O primeiro, *Le protestantisme haïtien*, de Cats Pressoir (1977), foi publicado no Haiti pela *Imprimerie du Séminaire Adventiste*. A outra obra é *Le protestantisme dans la société haïtienne: Contribution à l'étude sociologique d'une religion*, de Charles-Poisset Romain (1986), ele mesmo protestante (da corrente dita histórica) e um dos candidatos à presidência do Haiti em 2005. É possível, também, garimpar informações em textos escritos por missionários, pastores ou fiéis, que abordam a história de suas igrejas, missões ou comunidades religiosas³. O conjunto desses trabalhos, sobre os quais se apoia este artigo, fornece uma quantidade significativa de dados factuais, como datas, nomes de pessoas e inventário das iniciativas. No entanto, dado o estado atual das pesquisas, ainda é difícil reconstituir o cotidiano dos primeiros missionários, sua relação com a população em geral e a experiência dos primeiros convertidos no século XIX e no início do século XX⁴.

A partir da literatura disponível, proponho aqui reconstruir as grandes linhas da história da presença dos protestantismos no Haiti desde

³ Evidentemente, esses textos não se adequam aos padrões científicos. Eles contêm muitas imprecisões, são pouco documentados e tendem à hagiografia. É preciso prudência e olhar crítico para utilizá-los.

⁴ Para que esse levantamento histórico seja mais completo, é necessário realizar uma pesquisa nos arquivos nacionais haitianos e ter acesso a documentos conservados por missões e missionários.

a colonização. Ao tratar do período contemporâneo, utilizarei também, quando for pertinente, dados oriundos da pesquisa de campo que realizei nesse país para a minha tese de doutorado⁵. Desse período, analisarei três fenômenos concomitantes, tão importantes no Haiti quanto em outros países da região caribenha: a ocupação – ou conquista – do espaço público por igrejas evangélicas e pentecostais, o avanço dos protestantismos na arena política e o papel da diáspora nas dinâmicas religiosas atuais. Por fim, abordarei a situação dos protestantismos após o terremoto de 2010. Mas, para começar, e com o intuito de apresentar a paisagem religiosa haitiana na qual se inserem os protestantismos, iniciarei por uma descrição breve das transformações do catolicismo e do vodu durante os séculos XIX e XX, enfatizando suas relações com o Estado.

CATOLICISMO E VODU

Após um breve episódio de colonização protestante no século XVII⁶, o catolicismo impôs-se como religião oficial, a única autorizada nas colônias francesas das Antilhas⁷. O *Code Noir* (Código Negro), sancionado em março de 1685, sete meses após a revogação do Editto de Nantes, define os direitos e deveres dos colonos sobre seus escravos. Logo nos primeiros artigos, as prescrições religiosas aparecem: “Todos os escravos de nossas ilhas serão batizados e instruídos na religião Católica, Apostólica e Romana” (art. 2º); “Interditamos todo exercício público de qualquer outra religião que não

⁵ Tese intitulada *Scènes conflictuelles et narratives en milieu évangélique: Une ethnographie pragmatique des lieux, des corps et de la parole dans les mornes haïtiens*, para a qual realizei um trabalho de campo de dois anos (de 2005 a 2007) nas colinas do sudoeste haitiano.

⁶ Quando vários protestantes franceses aportaram na ilha de São Domingos (conforme menciono abaixo no texto).

⁷ Sobre a história do catolicismo no Haiti, ver Anne Green (2003, p. 73-128) e Laënnec Hurbon (2004).

seja a Católica, Apostólica e Romana”⁸ (art. 3º).⁹ No entanto, a maioria dos colonos era refratária à instrução religiosa de seus escravos, temendo uma tomada de consciência que poderia fragilizar seu domínio. Os jesuítas, engajados na construção de igrejas, na educação e na instrução dos escravos, foram acusados de corrompê-los e de insubordinação à coroa; em novembro de 1763, os jesuítas foram expulsos das colônias francesas nas Antilhas. O clero católico no Haiti ficou, então, reduzido a pouquíssimos padres – alguns haviam sido enviados para lá como punição, outros; depois de instalados no país, foram oficialmente destituídos do sacerdócio (por viverem com mulheres, por exemplo), mas continuaram o exercendo.

Os escravos, evidentemente, seguiram produzindo experiências religiosas. Às suas crenças e práticas, oriundas de diversos povos africanos, eles integraram desde muito cedo inúmeros elementos católicos.

É desse encontro de elementos das religiões africanas e da religião católica e de sua crioulização que nasceu o vodu, uma religião própria do Haiti¹⁰. Se há divergências sobre o papel do vodu nas revoltas contra os colonos e na guerra de independência¹¹, é indiscutível que ele representou, desde os

⁸ Todas as citações em língua estrangeira do artigo foram traduzidas por Chantal Medaets, exceto quando houver indicação contrária.

⁹ ROYAUME DE FRANCE. Le Code Noir ou Edit du Roy. Versailles: Royaume de France, 1685. Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

¹⁰ Como afirma Hurbon (2004, p. 19), o “[...] vodu se destaca por sua capacidade de adaptação ao catolicismo. São criadas correspondências diretas entre o mundo dos *loa*, ou espíritos, e os santos católicos, seu calendário se pauta pelas festas católicas e ritos e sacramentos são reinterpretados. Em resumo, ele repõe seu próprio sistema de valores e de crenças em todos os símbolos do catolicismo”. Há muitas semelhanças com religiões afro-brasileiras, como a umbanda, o candomblé e o tambor de mina.

¹¹ Léon-François Hoffmann (1990, p. 127), por exemplo, mostra-se prudente: “[...] avaliar a importância do vodu na luta pela independência haitiana ainda é praticamente impossível”. Para Hoffmann (1993), agentes religiosos e intelectuais contribuíram para a criação de um mito do vodu como instrumento anti-hegemônico. O autor defende que a cerimônia do *Bois Caïman*, mais que um fato histórico, é uma construção literária.

primeiros momentos da colonização, um importante fator de coesão social entre escravos de diferentes origens étnicas, permitindo que eles realizassem uma série de atividades que escapavam do controle de seus proprietários. No entanto, para ganhar o apoio da Igreja Católica, os líderes do movimento de independência escolheram associar a primeira república negra ao catolicismo. A recusa da oficialização do vodu deveu-se também ao desejo de apresentar ao mundo uma imagem de nação “civilizada”: o catolicismo, durante o século XIX e até a primeira metade do século XX, desempenhou, sem dúvida, a função de “máscara branca” para as elites haitianas, retomando a expressão de Frantz Fanon (2015 [1952]). Diante do desprezo e da desconsideração das nações ocidentais pelo Haiti, seus governantes fizeram o possível para passar a imagem de um país destituído de “vícios” africanos. Eles agiram em conjunto com agentes católicos locais e lhes atribuíram a tarefa de extirpar as “superstições” dos camponeses, garantindo uma sã e santa imagem do país para o exterior. Um artigo do Código Penal de 1835, que permaneceu em vigor até 1986, pune com pena de prisão os adeptos do vodu que fossem surpreendidos em suas práticas religiosas.

Isso não significa que as relações entre o Estado haitiano e a Igreja Católica tenham sido sempre tranquilas, muito pelo contrário. A Constituição de maio de 1805, promulgada por Jean-Jacques Dessalines, que foi coroado ao som de um *Te Deum*, afirma a separação entre Estado e Igreja, faz do casamento um assunto civil e legaliza o divórcio. Os diversos chefes de Estado que sucederam Dessalines adotaram uma postura bastante cética em relação ao clero local, constituído, como vimos, de poucos homens, geralmente estrangeiros (franceses, em sua maioria¹²) e de moral duvidosa. Esses padres concentraram-se nas cidades, deixando abandonado o interior do país e suas colinas (*mornes*). Os governantes haitianos, no entanto, tentaram manter um certo controle sobre as práticas religiosas populares, temendo uma infiltração francesa que poderia ameaçar a independência do país. É nesse contexto que alguns desses homens políticos flertaram, como

¹² Ver Deslisle (2003).

veremos mais adiante, com agentes protestantes. A concordata assinada em 28 de março de 1860 entre o governo de Nicolas Geffrard (1859-1867) e o Vaticano tentou pôr fim às tensões e mal-entendidos. Ela legitima e reforça os privilégios da Igreja Católica no Haiti, e determina a formação de um clero nacional. Foi somente a partir dos anos 1920, porém, que esse clero efetivamente começou a se formar.

Fortalecidos pela concordata, com o apoio do Papa e das autoridades políticas haitianas, os católicos lançaram uma série de campanhas antissuperstição para tentar erradicar as “crenças africanas”¹³ e, de quebra, desestabilizar o protestantismo nascente. A primeira dessas campanhas ocorreu em 1898, poucos anos depois da publicação de *Hayti or the Black Republic*, livro em que o cônsul britânico Spenser St. John defende a inferioridade da raça negra e associa o vodu à barbárie. Outro ataque ao vodu, ainda que menos sistemático, ocorreu durante a ocupação norte-americana do Haiti (1915-1934). Imbuídos de um espírito “civilizador”, os norte-americanos realizaram uma ofensiva ao vodu, apoiados pelo alto clero local. A terceira campanha antissuperstição (1939-1942)¹⁴ engajou-se na erradicação do vodu nas zonas rurais do Haiti, lançando mão dos “sermões crioulos”¹⁵. À essa altura, o vodu tinha se tornado a religião dos camponeses e das classes populares urbanas. Nos anos 1940, segundo Alfred Métraux (1958, p. 49), os adeptos do vodu representavam perto de 98% da população total do país, entre camponeses e “[...] proletários urbanos [...] que permaneceram fiéis a sua religião ancestral, na medida em que conservaram suas raízes rurais”. Quanto às elites, elas não permaneceram tão indiferentes ao vodu quanto se esforçavam em demonstrar.

¹³ Tais práticas antissuperstição foram comuns no Brasil (inclusive em período semelhante), onde a religião católica empreendeu uma ação orgânica de estigmatização das religiões de matriz africana – ver, entre outros, Oro e de Bem (2008). Elas foram mais tarde retomadas, em particular por igrejas pentecostais e neopentecostais – ver, por exemplo, Silva (2007).

¹⁴ Uma segunda campanha ocorreu entre 1911 e 1912, como aponta Clorméus (2012a).

¹⁵ Para mais detalhes sobre as campanhas antissuperstição, ver Hurbon (1987, p. 19-28) e Ramsey (2005).

A partir da segunda metade do século XX, seguindo a linha traçada no Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica mudou de atitude com relação ao vodu: oposição e estigmatização deram lugar a tolerância e acomodação. Nas duas últimas décadas da ditadura dos Duvalier (1957-1986), pai e filho assistiram à constituição e estruturação de congregações católicas populares (as *Ti Legliz*), que se apoiavam em paróquias locais disseminadas por todo o país, mesmo nas zonas mais afastadas dos principais centros urbanos (Green, 2003, p. 132-136). Nessas igrejas, a língua crioula e alguns elementos do vodu, como sua música, passaram a ser usados na liturgia. Os teólogos católicos dessa linha entendem essas adaptações como um processo de “enculturação” (Bacon, 1999). Praticamente todos os adeptos do vodu declaram-se católicos, e muitos deles frequentam a missa aos domingos, mas nem todos os católicos declaram-se adeptos do vodu. Estudiosos do Haiti constatarem que as crenças, práticas e o imaginário vodu atravessam a sociedade haitiana em todas as suas dimensões. Alguns chegam a caracterizar o Haiti como uma nação vodu (Hainard; Mathez; Schinz, 2008; Hurbon, 1993).

A teologia da libertação encontrou um eco particular no contexto haitiano e contribuiu para a estruturação da revolta contra Jean-Claude Duvalier¹⁶. Sua deposição, em fevereiro de 1986, acompanhou-se de uma ofensiva extremamente violenta contra os *hougan* e os *mambo* (oficiantes vodu), que foram acusados de colaborar com a ditadura. Por meio da organização *Bode Nasyonnal*, os adeptos do vodu resistiram e reivindicaram a legitimidade de suas práticas e o reconhecimento oficial do vodu pelo Estado. Finalmente, o artigo 30 da Constituição aprovada em março de 1987 decreta que “[...] todas as religiões e todos os cultos são livres. Toda pessoa tem o direito de professar sua religião e seu culto, desde que o exercício desse direito não

¹⁶ Sobre o papel da Igreja Católica na deposição de Duvalier, ver Green (2003), especialmente os capítulos *The church and Jean-Claude Duvalier* e *The role of the church in the overthrow*.

perturbe a ordem pública”.¹⁷ A questão do vodu evidenciou dissensões internas à Igreja Católica e reavivou a tensão entre o que seria uma “igreja popular” e uma “igreja oficial”. Ao final dos anos 1980, o episcopado afastou-se das reivindicações populares e começou a se preocupar seriamente com a politização em marcha nas *Ti Legliz*. Jean-Bertrand Aristide, que, em 1991, se tornou o primeiro presidente democraticamente eleito do país, era um padre salesiano e simpatizante da corrente católica popular. Ele ficou na mira da Igreja e foi finalmente excluído da ordem dos salesianos por determinação do Vaticano. Em 2003, por intervenção de Aristide, o vodu foi reconhecido como a religião oficial do Haiti, o que permitiu aos *hougan* e aos *mambo* se registrar oficialmente no Ministério de Relações Internacionais e de Cultos (*Ministère des Affaires Étrangères et des Cultes*) e celebrar casamentos, batizados e funerais. Esse reconhecimento encontrou, porém, forte oposição entre os evangélicos, que, como veremos a seguir, havia crescido de maneira significativa no final do século XX.

DE ANTES DA INDEPENDÊNCIA ATÉ 1915: OS PRIMEIROS PROTESTANTES

Durante o século XVII, muitos protestantes aportaram na ilha francesa de São Domingos, cuja parte noroeste se tornaria mais tarde o Haiti. Entre eles, podemos mencionar (Pressoir, 1977; Romain, 1986; Jeanty, 2011):

- O huguenote¹⁸ e oficial da marinha francesa François Le Vasseur, que tomou dos ingleses, com a ajuda de seus homens, huguenotes em sua maioria, a ilha da Tartaruga (*Île de la Tortue*, ao norte de São Domingos) e garantiu, em 1640, que protestantismo e catolicismo fossem ali autorizados e respeitados;

¹⁷ HAITI. Constituição (1987). Disponível em: <<http://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1987.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

¹⁸ Nome dado aos protestantes franceses nos séculos XVI e XVII, majoritariamente calvinistas e luteranos.

- um certo Rochefort, francês que publicou em Rotterdam, em 1665, a obra *Histoire naturelle et morale des Îles Antilles*, e, no seu prefácio de 1683, acrescentou que as ilhas francesas ultramarinas seriam um ótimo destino para correligionários perseguidos na metrópole;
- Alexandre-Olivier Exmelin, francês, cirurgião de esquadras corsárias nos anos 1660.

De fato, muitos protestantes franceses buscavam nas ilhas antilhanas um refúgio às perseguições e guerras religiosas que assolavam o seu reino.

Depois da independência (1º de janeiro de 1804) e ao longo de todo o século XIX, a presença protestante no Haiti ficou resumida a alguns missionários e a pequenas congregações estabelecidas principalmente em Porto Príncipe e em Cabo Haitiano. Os chefes de Estado e as elites locais dispensaram um tratamento bastante variado a esses protestantes pioneiros – alguns eram bastante hostis, enquanto outros se mostravam receptivos e abertos.

Anglófilo, senão anglomaníaco, o rei Christophe (1807-1820), cujo reino se situava no norte do país e vivia em conflito com as regiões oeste e sul, governadas pelo republicano Alexandre Pétion (1807-1818), tomou por modelo a monarquia britânica e integrou o grupo dos simpatizantes do protestantismo (mesmo tendo permanecido católico). Christophe anglicizou seu primeiro nome (Henry), e, com o apoio de seus correspondentes ingleses, William Wilberforce e Thomas Clarkson, dois opositores à escravidão e fervorosos adeptos dos ensinamentos de John Wesley¹⁹, “[...] desenvolve uma política bem-sucedida de ampliação sistemática da instrução pública, e adota o pragmatismo e a disciplina da educação anglo-saxã” (Manigat, 2002, p. 95). Seus filhos têm como preceptores os ingleses John Daniell e William Wilson, e Henry Christophe cogitou por algum tempo estabelecer o inglês como língua nacional e o protestantismo como religião nacional.

¹⁹ Wesley (1703-1791) foi um pregador metodista inglês.

De acordo com Charles-Poisset Romain (1986), os primeiros protestantes a entrar em território haitiano enquanto pregadores após a independência foram Étienne Greler, um homem de negócios de origem francesa, mas instalado nos Estados Unidos e casado com uma Quaker, e seu amigo, John Hancock. Os dois chegaram à cidade de Cayes, no sul do Haiti, em 16 de julho de 1816. Outros autores, como Thomas Madiou (1987 [18--]), por exemplo, mencionam o fato de que Alexandre Pétion convidou missionários metodistas para visitá-lo no Palácio Nacional²⁰. No final da década de 1820, alguns missionários da Igreja Metodista Wesleyana da Inglaterra, entre eles M. Bosworth, John Brown e James Cats, foram enviados para uma curta missão no Haiti, e obtiveram de Pétion a autorização para abrir uma escola (Madiou, 1987 [18--], p. 20). Para Edner A. Jeanty (2011), teólogo de confissão batista e autor de *Le Christianisme en Haïti*, os metodistas foram, portanto, os primeiros protestantes a se instalar no Haiti. Esses missionários deixaram o país em 1818, em função da hostilidade de Jean-Pierre Boyer, presidente da república entre 1818 e 1843 e sucessor de Pétion. Boyer usou como pretexto o assassinato de uma mulher por seu próprio filho, que se dizia protestante, para proibir a pregação e o culto dessa religião.

No entanto, Boyer convidou norte-americanos negros recém-libertos para o país – eles eram protestantes –, então, com isso, o protestantismo ganhou novo fôlego²¹. Para Cats Pressoir (1977, p. 15), esses afro-americanos, ainda que pouco numerosos, fizeram muito pelo protestantismo no Haiti: “[...] instalados em várias cidades e vilarejos, [eles] organizaram associações culturais, elegeram pastores e fundaram a igreja *Haitian Union Methodist Episcopal Church* (1836)”. É nesse período que encontramos menção à concessão de um terreno no bairro de Marchand, em Porto Príncipe, para a abertura de um cemitério exclusivamente protestante (Romain, 1986). Em 1828, foi consagrado o primeiro pastor metodista haitiano, Saint-Denis

²⁰ Não há informação sobre a frequência dessas visitas.

²¹ Boyer fez campanhas com o objetivo de atrair para o Haiti norte-americanos negros recém-libertos.

Bauduy. Em 1835, os metodistas norte-americanos construíram uma igreja, seguidos, sete anos mais tarde, pelos metodistas wesleyanos (Romain, 1986). A Constituição de 1843 ratifica a liberdade de culto²² em seu artigo 28: “Todos os cultos são livres. Cada um tem direito de professar sua religião e de exercer livremente seu culto, desde que não perturbe a ordem pública”. O artigo 29, porém, submete as práticas religiosas ao controle político: “O estabelecimento de uma igreja ou de um templo e o exercício de um culto podem ser regulados pela lei”.²³

Em 1844, missionários metodistas estabeleceram-se em Porto Príncipe, em Jeremias e em Cabo Haitiano. Nesses locais, construíram escolas e igrejas, hoje em dia reconhecidas como pertencentes à Igreja Wesleyana do Haiti²⁴. Entre esses missionários wesleyanos que chegaram ao país na metade do século XIX, encontra-se Mark Baker Bird (1807-1880), que trabalhou mais de 30 anos pela evangelização das camadas mais abastadas da população²⁵. Ele esperava, assim, que a religião reformada se propagasse de cima para baixo. Bird fundou várias escolas primárias metodistas em Porto Príncipe (Pressoir, 1977; Griffiths, 1989).

Outro precursor protestante sobre o qual temos algumas informações é o pastor francês François Eldin²⁶. Depois de ter pregado na ilha de São Martin e em Guadalupe, a serviço da *Société des missions évangéliques de*

²² Essa liberdade de culto, no entanto, não se aplica ainda ao vodú, considerado nessa época como um conjunto de superstições, e não como uma religião. Assim entendido, ele seria, portanto, desprovido de culto (Victor, 2004, p. 174).

²³ HAITI. Constituição (1843). Disponível em: <<http://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1843.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

²⁴ Sobre os metodistas de antes de 1860, ver Leslie J. Griffiths (1989). A autora lembra que, segundo os arquivos, esses religiosos colaboravam pacífica e ativamente com os católicos até esse mesmo ano. A concordata de 1860 tornou mais rígidas as posições da frente católica, que começou, então, a se opor frontalmente aos protestantes.

²⁵ Interessado pela história do Haiti, Bird publicou, em 1876, *The Black Man or, Haytian Independence. Deduced from historical notes, and dedicated to government and people of Hayti*.

²⁶ Sobre o pastor, ver o artigo de Robert Cornevin (1981).

Paris, François Eldin chegou a Porto Príncipe em 1852, onde suas pregações teriam alcançado certo sucesso. O pastor passou também um tempo em Cabo Haitiano, onde se casou com a filha de um armador naval de Liverpool nascida ali. Eles mudaram-se para Jeremias, de onde partiram em 1864. Eldin terminou sua vida como pastor em Orã, na Argélia. Dos treze anos que ele passou no Haiti, o pouco que sabemos vem do livro *Haïti: treize ans de séjour aux Antilles*, publicado pela *Société des Livres Religieux* em 1878. Segundo Robert Cornevin (1981), esse seria o primeiro livro de um pastor no Haiti. Eldin destaca que a maioria dos católicos mora nas cidades do país, ao passo que, no interior, o *vaudoux* toma o lugar do catolicismo, e seus oficiantes “[...] exercem uma grande influência sobre as massas” (Eldin, 1878 apud Cornevin, 1981, p. 392). O pastor menciona o quão fundamental seria obter o apoio do Estado para que o protestantismo reformado, religião que ele vê como uma força transformadora, fosse implementado no país: “É evidente que, se o Estado tomasse sob sua proteção as missões protestantes, o espírito da nação mudaria completa e rapidamente. Uma vez a influência dos padres reduzida, o espírito protestante passaria a predominar” (Eldin, 1878 apud Cornevin, 1981, p. 396).

Os metodistas não foram os únicos a entrar em território haitiano no século XIX. Em 1823, a *Baptist Missionary Society of Massachussets* enviou a Cabo Haitiano o afro-americano Thomas Paul em missão exploratória. Ele teria sido o primeiro a praticar o batismo por imersão no Haiti (Brackney, 2009, p. 267); um obelisco em homenagem a esse primeiro batizado foi erigido no norte da cidade, em frente ao mar. Em 1845, foi a *Baptist Missionary Society* de Londres que enviou a Jacmel um pastor jamaicano, E. H. Francis. No mesmo ano, o missionário americano M. W. L. Judd fundou a Igreja Batista de Porto Príncipe. Ainda em 1845, foi fundada a Igreja Batista de Jacmel, dirigida, algumas décadas mais tarde, por um pastor haitiano, Pierre Nossirehl Lhérisson, ordenado em 1893 (Detweiler, 1930, p. 92). Pequenas congregações surgiram, também, nas cidades de Porto Príncipe, Jacmel, Cabo Haitiano e Dondon (no norte do país). Elas se apoiavam no ensino da escola bíblica dominical.

OCUPAÇÃO NORTE-AMERICANA: SINÔNIMO DE ESTABELECIMENTO DO PROTESTANTISMO?

Muitos autores evocam o episódio da ocupação norte-americana do Haiti (1915-1934) como sendo crucial para o estabelecimento dos protestantismos no país, em particular das igrejas batistas. Para Charles-Poisset Romain (1986, p. 115), é entre as décadas de 1920 e 1930 que ocorre a “grande largada da ascensão protestante” no Haiti. Partilham dessa opinião Edner A. Jeanty (2011) e o escritor haitiano Jean Métellus. Em seu romance *Les Cacos* (1989), Métellus escreve:

Em todo o país, o protestantismo ganhava força. Dorélia se tornou protestante: [os norte-americanos] prometeram liberar seu marido Roro e devolver um de seus filhos para o trabalho no campo se ela aceitasse se converter. Lumière, a esposa de Saint-Vil [deputado haitiano], havia se convertido abertamente. Ela interpretava os sonhos da população com base na bíblia. Ela demonstrava, inclusive, bastante autoridade e competência na educação dos haitianos que tentavam escapar ao trabalho penoso e obter a proteção dos americanos. Todo domingo à tarde, sua casa se transformava em templo. Cantavam-se hinos religiosos. [...] Ao final de cada reunião dominical, ela incitava os convivas a lhe contarem seus sonhos, pois em tempos difíceis, dizia ela, eles indicam a verdade [...] (Métellus, 1989, p. 192-194).

No entanto, essa relação de causa e efeito direto entre ocupação norte-americana e expansão dos protestantismos não é tão evidente quanto parece, e há mais senso comum nessa ideia do que fatos bem-documentados. Os marinheiros e funcionários públicos norte-americanos que se instalaram em território haitiano são, em sua maioria, efetivamente protestantes, mas não há razão para pensar que eles passavam o seu tempo a pregar e angariar conversões. A meu ver, a ocupação norte-americana deve ser analisada à luz de uma dinâmica regional mais ampla: no início do século XX, o Haiti saiu do círculo de influência europeu e se tornou um país plenamente americano. Afastando-se da França, país de tradição católica, o Haiti se expôs abertamente às circulações caribenhas e americanas. Como consequência

dessa intensa circulação regional, da influência dos Estados Unidos na região e da reivindicação crescente de uma identidade regional, objetos, práticas e crenças foram cada vez mais partilhados pelos diferentes países da bacia caribenha. Durante a primeira metade do século XX, pastores afro-americanos, jamaicanos e cubanos vieram pregar no Haiti. Ao mesmo tempo, trabalhadores haitianos entraram em contato com o protestantismo em Cuba e na República Dominicana. Parece-me, portanto, que a inserção do Haiti nessa rede americana passa, também, pela aceitação e pela afirmação dos protestantismos no país. Evidentemente, não se pode negar o fato de que a ocupação norte-americana favoreceu o desenvolvimento da doutrina batista, que dominou o campo protestante até a explosão das igrejas pentecostais nos anos 1980-1990. O que se constata, porém, é que foi após a saída dos norte-americanos do país que as grandes missões batistas se instalaram.

Outra informação muito difundida que é preciso questionar é a pretensa submissão dos protestantes haitianos aos norte-americanos durante a ocupação. O caso de Etzer Vilaire é um bom exemplo nesse sentido. Etzer Vilaire (1872-1951), escritor protestante haitiano cujo avô era pastor e cujo pai era diretor de uma escola privada frequentada principalmente por filhos de protestantes, foi um fervoroso opositor à ocupação norte-americana. Nesse período, ao assumir a defesa de um cidadão patriota acusado de delito contra o governo haitiano e contra o ocupante norte-americano, Vilaire acabou preso. Ainda que tivesse laços de amizade com Jean Price-Mars²⁷ e apoiasse sua candidatura ao senado, Vilaire não tinha nenhuma afinidade com o Movimento Negritude (nota precedente) – ele identificava-se muito mais com uma literatura de caráter universal. Numa crítica mordaz ao livro *Ainsi parla l'oncle*, de Jean Price-Mars (2009), Vilaire expôs seu desacordo com posições que ele qualifica como “caridosas” em relação ao vodu. Nesse livro, Jean Price-Mars tinha efetivamente dado a si mesmo o objetivo de

²⁷ Expoente da corrente literária e do movimento político Negritude, que milita pela valorização da cultura negra em países africanos e em países onde habitam afrodescendentes.

apresentar o vodu como uma verdadeira religião (Clorméus, 2012b), *status* que Etzer Vilaire se negou a conceder. Com efeito, não é porque Vilaire se opunha aos norte-americanos e à ocupação que ele seria condescendente com a religião mais popular do seu país, o vodu. Nesse ponto, sua posição é absolutamente representativa das opiniões da comunidade protestante haitiana como um todo daquela época (e de hoje ainda). Para Vilaire, o vodu não é uma força espiritual “vinda do coração”: “[...] a religião, se ela desperta o interesse do espírito, mas não ajuda a esclarecer seus caminhos, ela não pode esperar dele [do espírito] o discernimento, pois ela ainda não atingiu o coração” (Vilaire, 1964, p. 69). O que caracterizaria uma religião, em sua opinião, é a “[...] pureza dos costumes, sua elevação moral”, e no vodu ele só vê “[...] uma mistura de superstições grosseiras, aberrações horroscópicas, como as que se vê no continente negro, [...] a feitiçaria e a magia africanas” (Vilaire, 1964, p. 68). À “resplandecência interior” e à “santidade” da religião cristã corresponde, para Vilaire, como para a maioria de seus correligionários, um “paganismo [...] cruel, ignorante e obscuro” do vodu (Vilaire, 1964, p. 68). Jean Price-Mars teria se deixado enganar, segundo Vilaire, por seu patriotismo e seu cientificismo²⁸.

Em 1915, segundo Leslie Griffiths (1989, p. 99), os fiéis das diversas igrejas protestantes instaladas no Haiti não somavam mais de três mil pessoas. Apoiando-se em Charles-Poisson Romain, André Corten (2001, p. 79) registra, para o ano de 1930, “38.720 protestantes num total de 2,4 milhões de habitantes, ou seja, 1,5% da população”, o que mostra que, apesar da expansão dos anos 1920-1930, os protestantes eram, nesse período, uma pequena minoria no Haiti.

AS GRANDES MISSÕES BATISTAS: OS ANOS DE 1935-1960

Após o fim da ocupação (1934), algumas missões, majoritariamente batistas e norte-americanas, passaram a se instalar no interior do país,

²⁸ Jean Price-Mars reivindica a sociologia de Durkheim (Clorméus, 2012b).

chegando aos vilarejos mais afastados. Foram, também, fundadas organizações que associavam várias igrejas, que aos poucos se transformaram em verdadeiros conglomerados, desenvolvendo não apenas atividades religiosas, mas atuando também nos campos da educação e da saúde, ocupando, assim, as lacunas deixadas pelo Estado nessas áreas. Entre elas, podemos citar a *Mission Évangélique Baptiste du Sud d'Haïti* (MEBSH), fundada em 1936-1937, que se instalou no oeste e no sul do Haiti e que tem, entre seus missionários, cubanos e haitianos que viveram em Cuba. Podemos citar, ainda, a *Mission Évangélique Baptiste d'Haïti* (MEBH), que mais tarde se denominou *Union Évangélique Baptiste d'Haïti* (UEBH), com igrejas no norte e oeste do país; a *Baptist Haiti Mission*, fundada entre 1943 e 1946 em Fermathe (zona residencial situada nas terras altas, poucos quilômetros a leste de Porto Príncipe) pelos missionários norte-americanos Wallace Turnbull e sua esposa Eleonor, que, com suas mais de 350 igrejas e o mesmo número escolas primárias, se impôs na cena evangélica da capital e de seus arredores²⁹; ou, ainda, a *Convention Baptiste d'Haïti* (CBH), que se emancipou da *American Baptist Home Mission Society*³⁰ e que possui um hospital (*Hôpital de la Convention Batiste d'Haïti*) perto de Cabo Haitiano e uma universidade na mesma região.

Novas denominações e movimentos apareceram também durante essas três décadas: as testemunhas de Jeová (implantação em 1944); os menonitas, cujos primeiros missionários aportaram em 1948 e se registraram em 1963 sob o nome de Igreja de Deus em Cristo (*Église de Dieu en Christ*)³¹; e igrejas pentecostais, como a Igreja de Deus (*Église de Dieu*, 1937) e a Igreja do

²⁹ BAPTIST HAITI MISSION (BHM). *History*. Louisville, KY, 2015. Disponível em: <<http://www.bhm.org/about-us/history/>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

³⁰ Implantada no Haiti em 1923.

³¹ Sobre a história dos menonitas no Haiti, ver STOLTZFUS, Eldon. Haiti. *Global Anabaptist Encyclopedia Online*, Harrisonburg, VA; Kitchener, Canada, Apr. 2013. Disponível em: <<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/H344.html>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

Nazareno (*Église du Nazaréen*, 1950)³². As conversões ainda envolvem uma ínfima parcela da população, mas não se restringem mais aos habitantes das cidades e aos membros das classes abastadas.

A UEBH: história de uma missão batista

Em 1928, por iniciativa do missionário inglês Alfred Pearce, nasce, no noroeste do país, a *Haytian Gospel Mission*, à qual se associaram diversas igrejas batistas, inclusive a do pastor cubano Florentin Toirac. Essa associação de igrejas assumiu o nome de *Mission Évangélique Baptiste d'Haïti* (MEBH). Ao longo da década de 1940, missionários norte-americanos aproximaram-se da organização, o que culminou na incorporação da MEBH, em 1949, pela *CrossWorld* (então chamada *Unevangelized Fields Mission* – UFM), uma missão norte-americana fundada em 1931, com atuação no Congo e no Brasil. A partir de 1942, a MEBH funda a *École Évangélique de la Bible* (EEB), que se dedica à formação de lideranças nativas. A partir de 1949, no momento, portanto, da assimilação da MEBH pela *CrossWorld*, a presidência retorna a pastores haitianos. Alguns deles haviam estudado teologia na EEB, mas também nos Estados Unidos, onde realizaram mestrados e doutorados. Muitos haviam, também, trabalhado junto a diversos missionários estrangeiros. A MEBH, nos anos 1970, foi reconhecida como organização de utilidade pública pelo Estado, recebendo o estatuto de ONG. Em 1977, a missão muda o nome para *Union Évangélique Baptiste d'Haïti* (UEBH), troca que vem acompanhada de sua total nativização, visto que todos os bens e direitos geridos pelos missionários norte-americanos passaram para a UEBH. A colaboração entre a *CrossWorld* e a UEBH, porém, dura até hoje. Nos anos 1980, a EEB transformou-se no *Séminaire Théologique Évangélique de Port-au-Prince* (STEP), oferecendo

³² Sobre dados históricos e estatísticos da Igreja do Nazareno, ver CHURCH OF THE NAZARENE. *Haiti*. [2015?]. Disponível em: <<http://www.caribbeannazarene.org/wmcaribbean/HaitiHome/HaitiProfile/tabid/111/Default.aspx>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

aos estudantes uma graduação em teologia, bem como uma série de cursos especiais (estudo da Bíblia, cursos específicos para as mulheres, etc.). Sob a presidência de Joseph E. Destin (1994-1999), que iniciou seus estudos na EEB e os concluiu no *Washington Bible College*, a UEBH reafirmou sua parceria com organizações cristãs estrangeiras. Criou-se um departamento de desenvolvimento de recursos, encarregado de canalizar fundos e gerenciar as relações com instituições estrangeiras, dentre as quais a já citada *CrossWorld*, cujos missionários conduziam cursos de teologia e de missiologia; a *Compassion*, que oferecia apoio no campo da educação; ou, ainda, a *World Vision*, uma organização cristã humanitária. Estabeleceu-se uma parceria com a *Mission Biblique*, fundada em 1927 em Paris, para apoio técnico e apoio à formação bíblica.

Assim nasceu um programa missionário que encontrou apoio financeiro na diáspora haitiana nos Estados Unidos. Uma primeira família haitiana missionária foi enviada à África. Finalmente, a Editora Evangélica foi reestruturada – trata-se, hoje em dia, da principal editora de obras cristãs no Haiti, detentora dos direitos de publicação do *Chants d’Espérance*, principal hinário dos protestantes haitianos (igrejas históricas, batistas e pentecostais), além de possuir duas livrarias, uma em Pétionville e outra em Porto Príncipe. A UEBH está presente principalmente na capital, nos departamentos do norte e do oeste, e também na República Dominicana. Ela reúne aproximadamente duzentas igrejas, dentre as quais se destaca a do bairro Bolosse (nas áreas mais altas da capital, a oeste do centro da cidade e não muito longe do STEP), que contava, em 2004, com 2 mil batizados. A UEBH, como um todo, teria 60 mil integrantes, dos quais 40 mil batizados. Além do STEP e da Editora Evangélica, a UEBH administra um grande número de escolas primárias e secundárias, um hospital, diversos centros de saúde e um centro de formação profissional.

Este breve retrato desse que podemos qualificar como “grande conglomerado protestante” ilustra bem as dinâmicas históricas comuns às grandes instituições evangélicas e pentecostais no Haiti:

- a fundação de igrejas por iniciativa de uma missão estrangeira, seguida da nativização das estruturas de organização;
- o estabelecimento de uma colaboração ativa com missionários estrangeiros, particularmente norte-americanos (o que pode levar à dependência e à precarização da nativização);
- o envio das lideranças nativas mais qualificadas para formação teológica em outros países;
- a criação de organizações que abarcam diversas igrejas (para compartilhar recursos e se contrapor à fragmentação característica do funcionamento dos protestantismos, ganhando, assim, visibilidade em um contexto de forte concorrência religiosa);
- a institucionalização e a legitimação de atividades (obtenção de reconhecimento do Estado através do registro junto ao Ministério de Cultos, adesão ao Conselho Ecumênico de Igrejas e a outras organizações religiosas internacionais);
- o apelo e o apoio junto à diáspora haitiana norte-americana e canadense;
- o investimento nas áreas de educação e saúde.

DE 1960 AOS DIAS DE HOJE: CRESCIMENTO EXPONENCIAL DE IGREJAS PENTECOSTAIS

François Duvalier, no poder entre 1957 e 1971, mostrou-se paradoxalmente simpático aos protestantes. Etnólogo ligado ao movimento negro, primeiro chefe de Estado a apoiar o vodu, Duvalier é, também, nas palavras de Frederick Conway (1978, p. 166), “[...] o pai do protestantismo no Haiti”. Buscando minar a qualquer custo o poder da Igreja Católica, que ele percebia como uma ameaça ao seu poder, François Duvalier expulsou

do país e perseguiu muitos padres católicos estrangeiros³³. Ele acabou, assim, privilegiando os missionários protestantes, que não temia (tratava-se de um segmento da população minoritário nessa época, e a fragmentação do campo protestante não permitia vislumbrar a composição de uma frente de oposição). Além do mais, Duvalier acreditava que os missionários norte-americanos favoreceriam o desenvolvimento do país.

Em 1965, um terço das escolas do Haiti era dirigido por protestantes. Em 1969, François Duvalier recebeu, no Palácio Nacional, o televangelista pentecostal Oral Roberts. Para Charles-Poisset Romain, nos anos 1970, assistiu-se a uma verdadeira “escalada pentecostal” no país. Segundo André Corten (2014, p. 119), o pentecostalismo aparece no Haiti em 1928, com a chegada de um missionário oriundo de uma igreja negra dos Estados Unidos. Sua implantação concretizou-se com a instalação no país de missões pentecostais norte-americanas, como a Igreja de Deus em Cristo (*Church of God in Christ*), as Assembleias de Deus, também muito presentes em Cuba, na Argentina e no Brasil, ou, ainda, a Igreja de Deus da Profecia (*Church of God of Prophecy*), presente nas Bahamas desde 1911.

Jean-François Duvalier manteve o jogo político de seu pai, agindo de forma a enfraquecer a posição dominante do catolicismo. Em 1985, seu governo reconheceu o protestantismo como a religião oficial do país, ao lado do catolicismo.

Durante as três décadas que se seguiram à morte de François Duvalier, os batistas continuaram avançando, mas o pentecostalismo se desenvolveu rapidamente, tornando-se uma das principais correntes protestantes no Haiti. O censo de 1982 registra 18,5% de protestantes, dos quais 9,7% são batistas e 3,6% pentecostais. No início do século XXI, na região metropolitana da capital, os pentecostais eram 13,8% da população, e os protestantes históricos, 23,8% (Corten, 2014, p. 125). Segundo Laënnec Hurbon

³³ Em 1966, François Duvalier obteve do Vaticano a abolição da concordata assinada em 1860. Com isso, ele passou a poder escolher os membros do clero que atuarão no Haiti.

(2010 apud Chadelat, 2010), as últimas pesquisas indicam que, na capital do país, aproximadamente 50% da população na faixa etária de 18-25 anos seria composta por evangélicos e pentecostais³⁴.

Ao utilizar a língua crioula haitiana como língua de culto e de prédica e se instalar nas colinas e nas áreas rurais, os missionários, prosélitos e pastores atingiram as massas. Seu sucesso deveu-se, também, às suas ações humanitárias – o “naufrágio do Estado”, retomando o título de uma obra de Waner Cadet (2006), abriu caminho para que as igrejas se engajassem plenamente em questões sociais. As igrejas evangélicas e pentecostais passaram, então, a operar nessas lacunas estatais, criando dispensários médicos, hospitais e promovendo projetos de desenvolvimento agrícola. Contudo, é da educação que os protestantes fazem seu “cavalo de Tróia”, nos termos de Charles-Poisset Romain. A grande maioria das igrejas evangélicas e pentecostais – independentemente dos meios de que disponham, e às vezes com apoio de missões estrangeiras – possui uma escola primária e, eventualmente, uma secundária também. Elas dão sequência e extensão, particularmente no campo e nas favelas, à rede de escolas que havia sido composta pelas igrejas do protestantismo histórico, das quais o *Collège Bird* é a ponta de lança³⁵.

O sucesso do pentecostalismo não se expressa apenas no crescimento numérico de seus fiéis: sua influência ecoa profundamente em todos os protestantismos, entre denominações históricas e pietistas, mas também

³⁴ Ver CHADELAT, Céline. Une exploitation religieuse des souffrances du peuple: Troix questions à Laënnec Hurbon, docteur en théologie et en sociologie, spécialiste des rapports entre religion, culture et politique dans la Caraïbe. *Le Monde*, 3 déc. 2010. Disponível em: <http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/une-exploitation-religieuse-des-souffrances-du-peuple-03-12-2010-983_118.php>. Acesso: em: 9 nov. 2015.

³⁵ O *Collège Bird* é frequentado pelas elites haitianas. Ele é dirigido pelos metodistas, com apoio de protestantes suíços. Um dos diretores, Rony Desroches, foi opositor da ditadura duvalierista, reputação que atrai as elites da capital. Paradoxalmente, Jean-Claude Duvalier foi, ele próprio, aluno do *Collège Bird*, antes de terminar seus estudos no prestigioso estabelecimento católico dos Irmãos da Instrução Cristã.

junto ao catolicismo, em particular junto ao movimento de renovação carismática. André Corten (2001, cap. 5) fala em uma “pentecostalização da sociedade haitiana”.

Um elemento que caracteriza as últimas três décadas, por outro lado, é a multiplicação de igrejas independentes (em geral, com afinidade pentecostal ou neopentecostal) e sem corrente ou denominação específica. Note-se que as igrejas adventistas, as Testemunhas de Jeová e a *Armée Céleste* também cresceram e se instalaram definitivamente no cenário religioso haitiano, o que mostra o quanto o Haiti constitui um lugar privilegiado para os movimentos religiosos carismáticos e pentecostais contemporâneos. Não se trata, contudo, do único país a apresentar profundas mutações em sua paisagem religiosa. É possível observar, de algumas décadas para cá, uma forte ascensão evangélica e (neo)pentecostal em toda a região do Caribe e na América Latina, dinâmica estudada, entre outros, por David Martin (1990) e David Stoll (1990)³⁶.

ESPAÇO PÚBLICO, POLÍTICA, DIÁSPORA: OS PROTESTANTISMOS NA CONTEMPORANEIDADE HAITIANA

Abordarei, a partir daqui, as dinâmicas atuais do campo protestante haitiano, e para isso, organizarei a discussão em torno de três pontos que me parecem centrais: o espaço público, a vida política e o papel da diáspora. Os três tópicos evidenciam a força da presença dos protestantismos na sociedade haitiana contemporânea.

Espaço público

Para apreender e descrever o espaço social, político e cultural haitiano atual, sobretudo em seus centros urbanos, é impossível não falar da presença visível e audível dos protestantismos, com seu “estilo” particular de práticas públicas.

³⁶ Sobre o Caribe, mais especificamente, ver, por exemplo, Laënnec Hurbon (2001).

Esses protestantismos não atuam somente sobre o corpo e a alma de seus fiéis – imprimem-se, com o mesmo fervor, no corpo das cidades. As cidades são uma aglomeração de marcas e símbolos humanos, e os sinais e símbolos evangélicos e pentecostais brotam com profusão nas cidades haitianas. Eles fazem parte de estratégias religiosas de territorialização e de investimento simbólico e material na cidade usadas pelo cristianismo e, mais particularmente, pelos neopentecostalismos³⁷. No Haiti, como em outros países impactados pelo crescimento de protestantismos evangélicos e pentecostais, as “convenções” e “cruzadas” são anunciadas em todo o país, em faixas e placas. Esses eventos religiosos são realizados fora dos templos: milhares de pessoas reúnem-se nas ruas, nas praças, nos estádios, ecoando orações, prédicas, músicas, todas amplificadas por caixas de som ligadas no último volume. Em Porto Príncipe, o Campo de Marte, lugar simbólico para a política e história da cidade e palco de convívio e festividade³⁸, é o ponto preferido de evangélicos e pentecostais para anunciar a “oferenda” da cidade e do país ao “Cristo Salvador”.

No transporte público, nas ruas, nas praças, nos hospitais, das primeiras horas da manhã até a noite, os evangelistas – com ou sem megafone, Bíblia em mãos – interpelam o vizinho ou o passante e proclamam o retorno iminente de Jesus e a necessidade incondicional de arrependimento. De dentro dos templos, chegam às ruas os cantos e gritos de adoração e louvação, as longas prédicas e as orações coletivas. Aos domingos, desfilam pelas ruas da cidade homens, mulheres e crianças, todos trajados em suas melhores roupas – os homens de terno, os jovens rapazes bem-aprumados em calça e camisa ou *jeans* e camiseta, as mulheres e moças com vestidos

³⁷ Como aponta Yannick Fer (2007), os sociólogos e antropólogos têm voltado, nas últimas duas décadas, sua atenção mais à transnacionalização dos fatos religiosos do que às práticas de territorialização religiosa.

³⁸ O Campo de Marte é muito frequentado à noite por jovens que saem para se divertir. Estudantes fumam seus cigarros e paqueram. Anualmente, a festa de carnaval ocorre ali. O lugar também é palco de brigas frequentes.

ou saias longas, algumas delas com um lenço na cabeça (frequentemente de renda). Nas mãos, uma Bíblia e, por vezes, um hinário.

Os templos são identificados por placas que exaltam *El Shaddai*, *Allah*, *Jéhovah*. Os protestantes que possuem *tap-taps* (táxis coletivos), *bwats* (caminhonetes que transportam mercadorias e pessoas) ou ônibus (que tradicionalmente recebem pinturas e decorações) costumam decorar seus veículos com um desenho da Bíblia ou de Jesus Cristo andando sobre as águas, ou cercado por apóstolos. Essas representações vêm frequentemente acompanhadas de um salmo. Tais imagens, associadas a passagens da Bíblia, podem ser igualmente encontradas nos muros das cidades – lugares utilizados, desde há muito no Haiti, para expressão política e religiosa³⁹.

A música no Haiti é uma presença constante nas ruas e no transporte público. Nessa paisagem musical, entre *compas*⁴⁰, *mizik rasin*⁴¹, *rap* e *reggae-ton*, o segmento da música evangélica (*mizik evangelik*) destacou-se com artistas como Yves e Yvan, os irmãos Deronette ou, ainda, Rémy Lochard, autores de algumas canções que, com inspiração em ritmos e sons de músicas profanas⁴², tornaram-se *hits* conhecidos por todos, protestantes ou não.

O religioso evangélico e pentecostal é um religioso “em alto e bom som”, para retomar a expressão cunhada por Isaac Weiner (2013). A onipresença de protestantismos no espaço público haitiano não se restringe, assim, ao campo das imagens; ela se expressa e materializa igualmente pelo som, moldando a matéria sonora urbana.

Vida política

As lideranças protestantes tiveram pouca participação na resistência à ditadura duvalierista, com a exceção notável de Sylvio Claude, o primeiro a

³⁹ Ver o livro de fotografias de Pablo Butcher (2010) dedicado às pinturas murais no Haiti.

⁴⁰ Estilo musical popular haitiano próximo do *zouk*.

⁴¹ A *mizik rasin* é um tipo de música de inspiração vodu.

⁴² Como notou Heather Hendershot (2004, p. 52), os “[...] evangélicos usaram sua música para, simultaneamente, lutar contra, negociar com e aquiescer ao mundo secular”.

fundar, em 1978, um partido de oposição ao regime, o Partido Democrata Cristão Haitiano (PDCH). Sylvio Claude ficou em quinto nas eleições de dezembro de 1990, com 3% dos votos. Um ano mais tarde, ele foi assassinado sob condições obscuras. No Haiti, as igrejas batistas foram as primeiras a entrar na arena política, e seus líderes ocuparam posições de destaque. Os pentecostais, por sua vez, mantinham uma posição mais distante e bastante resignada, apoiados em um ideário maniqueísta que opõe mundo terreno e mundo celeste. Isso não impediu, contudo, que alguns pastores pentecostais se candidatassem às eleições legislativas ou que mobilizassem seus fiéis a votar por tal ou tal candidato. Já os missionários norte-americanos de diferentes correntes, em suas prédicas, contribuíram para denegrir o campo político haitiano de forma geral, insistindo para que os fiéis não transformassem os governantes em ídolos, aconselhando-os a desconfiar de todos os políticos, que estariam sempre propensos a “cair em tentação”.

A entrada na política de evangélicos e pentecostais ocorreu ao longo dos anos 1990⁴³ e se deveu, em parte, ao mesmo movimento de engajamento político de protestantes em outros países da América Latina. A explosão demográfica evangélica, a institucionalização e o estabelecimento de uma rede de recursos evangélicos e pentecostais (interna e externa ao país) constituíram pontos de apoio com os quais os protestantes haitianos que desejam se lançar na política podem contar. Nos primeiros anos do século XXI, várias candidaturas protestantes apareceram: as lideranças protestantes aproveitaram a onda de indignação popular contra a corrupção e a classe política tradicional, além do pessimismo que se abateu sobre a população com a queda de Jean-Bertrand Aristide e a situação caótica que se seguiu. Muitas dessas lideranças propuseram um programa teopolítico: o subdesenvolvimento do Haiti se explicaria pela degradação espiritual do país e, embora

⁴³ Sobre a atuação política de pastores e crentes pentecostais na América Latina, ver, por exemplo, Freston (2013). Mais particularmente sobre o Brasil, ver Campos (2010); Meirelles, Weege e Picolloto (2010); Tadvald (2015) e Gonçalves (2015).

as pessoas não disponham de meios diretos para mudar essa situação, com retidão, santidade e oração, seria possível fazer com que Deus se inclinasse à compaixão e intervisse para solucionar os problemas.

A retórica⁴⁴ das lideranças evangélicas e pentecostais encontrou, ao longo do ano de 2004, uma ressonância sem precedentes junto à população, o que abriu possibilidades políticas inimagináveis uma década antes, quando o cenário mais plausível era o da chegada de um padre católico ao poder. Durante as eleições presidenciais de 2005, duas lideranças reivindicaram o *status* de candidato protestante, com campanhas ativas e de grande visibilidade, ao passo que outros dois candidatos não escondiam suas afinidades com a esfera protestante. O pastor Jean Chavannes Jeune foi um dos candidatos protestantes. Filho de um dos fundadores da MEBSH, ele cursou teologia nos Estados Unidos (Columbia e Chicago), depois de já ter cursado engenharia e teologia em Porto Príncipe. Entre 1992 e 2002, Chavannes Jeune presidiu a MEBSH, assumindo em seguida a vice-presidência da missão e tornando-se presidente do conselho administrativo da rádio Lumière (rádio evangélica ligada à MEBSH). Em 2003, o pastor fundou e promoveu o projeto *Haiti Vision du Troisième Centenaire* (Havidec), que reúne igrejas, missões e organizações evangélicas em torno do slogan “Haiti por Cristo, Cristo pelo Haiti”⁴⁵. Nos últimos meses de 2003, durante a preparação das comemorações do bicentenário da independência, o projeto Havidec organizou jejuns nacionais de oração, uma vigília patriótica na noite de 31 de dezembro e semanas de evangelização baseadas em cruzadas em todos os estados do país. No dia 4 de janeiro, em Porto Príncipe, foi realizada a grande cruzada do Novo Centenário, a fim de oferecer a Deus

⁴⁴ Em seu artigo de 2001, André Corten aborda o papel das elites protestantes e sua implicação na política haitiana por meio de uma análise de sua retórica.

⁴⁵ Um bordão que se pode ouvir em uma canção dos irmãos Deronette: “Ayiti pou Kris, Kris pou Ayiti [...]. Nou esaye tout bagay, anyen pa mache! An reini nou pou nou fè yon chènn de pryiè”. (“Haiti por Cristo, Cristo pelo Haiti [...]. Nós tentamos de tudo, nada funcionou! Juntemo-nos para uma corrente de oração”).

a nação haitiana (2 Crônicas 7: 14⁴⁶). Segundo Chavannes Jeune, o principal problema do Haiti não é político, econômico ou sequer geográfico, mas espiritual⁴⁷, e o país deve se libertar espiritualmente e se oferecer a Deus de modo que Ele volte sua atenção às desgraças haitianas e que os líderes cristãos possam, assim, seguir o bom caminho para dirigir a nação. Em 2005, Chavannes Jeune candidatou-se às eleições presidenciais, encabeçando o partido *Union (Union pour le Sauvetage d’Haïti)*. O pastor obteve pouco mais de 5% dos votos, ficando em quarto lugar nas eleições. Nas últimas eleições presidenciais, em 2015, Chavannes Jeune candidatou-se novamente, conclamando um “[...] despertar espiritual para transformas os corações”⁴⁸.

O pastor Chavannes Jeune costuma declarar que Deus se utiliza dele para unir as igrejas do Haiti às da diáspora – ele é de fato conhecido pelas relações privilegiadas que mantém com missionários norte-americanos, dos quais depende a MEBSH⁴⁹. Junto de alguns de seus pares, ele está à frente do encontro *Vision Globale du Protestantisme dans le Milieu Haïtien* (tam-

⁴⁶ Esta passagem é considerada por muitos comentadores bíblicos como um apelo para que se ore pelos Estados e nações.

⁴⁷ “[...] é um problema espiritual que está por trás desse país; parece que os pais da pátria contraíram hipotecas sobre o país” (tradução nossa). Entrevista de Chavannes Jeune à rádio *Voix de l’Amérique*, em 10 de julho de 2003. Chavannes Jeune faz referência aos “heróis” da independência, que supostamente teriam “vendido” o país aos *lwa* (espíritos do vodou) para obtê-la.

⁴⁸ JEUNE, Jean Chavannes. Message du candidat à la présidence Jean Chavannes Jeune. *Le Nouvelliste*, Port-au-Prince, 23 oct. 2015. Disponível em: <<http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/151526/Message-du-candidat-a-la-presidence-Jean-Chavannes-Jeune-a-la-Nation>>. Acesso em: 9 nov. 2015. Segundo o CEP Haiti (Conselho Eleitoral Provisório), dos 55 candidatos que se apresentaram ao primeiro turno, realizado em outubro de 2015, Chavannes Jeune chegou em 11º lugar.

⁴⁹ Conversando com um rapaz sobre os candidatos às eleições presidenciais, perto de Pestel, ele me disse que Chavannes Jeune era um candidato poderoso porque contava com o apoio financeiro e político dos missionários brancos e de todos os protestantes norte-americanos. Para ele, Chavannes Jeune representava o candidato mais submisso aos interesses dos Estados Unidos.

bém conhecido apenas como *Vision Globale*), com o objetivo de estreitar os vínculos com os evangélicos da diáspora. O primeiro congresso *Vision Globale* ocorreu em 1998, seguido por dois outros em 2003 e 2007, todos ocorridos na Flórida. Essa organização de encontros mostra o quanto os evangélicos e pentecostais da diáspora, especialmente norte-americanos, tornaram-se atores legítimos para intervir junto à comunidade protestante do Haiti. Mostra, também, que eles dispõem de meios para fazê-lo.

O papel da diáspora

A religião e suas instituições sociais (igrejas, corais, grupos de jovens etc.) podem favorecer a integração e a manutenção de vínculos comunitários para os membros de uma diáspora. Alguns haitianos que vivem nos Estados Unidos já haviam se convertido para a fé protestante antes de imigrar; sua integração foi, assim, facilitada pelo compartilhamento da religião com a população de acolhida. Outros converteram-se depois da chegada, transformando a predominância católica em predominância protestante. Algo parecido ocorre entre os hispânicos que se convertem massivamente do catolicismo ao protestantismo quando imigram para os Estados Unidos (Monroe, 2006)⁵⁰. Bertin M. Louis (2014) constata que, nas Bahamas, um grande número de haitianos acaba deixando as igrejas católicas e as práticas vodus para integrar igrejas protestantes. Os protestantismos podem exercer um papel integrador na sociedade estadunidense para os imigrantes, já que se trata de formas religiosas reconhecidas e legítimas. No entanto, a adesão ao protestantismo se inscreve, também, em uma estratégia para a manutenção de vínculos comunitários, evidenciada pelos nomes das igrejas (*First Haitian Baptist Congregation of Washington DC*, *Haitian Evangelical Missionary Church*, *Haitian Evangelical Baptist Church*) e pelos cultos em língua crioula.

⁵⁰ O autor acredita que, no caso da imigração hispânica, essa conversão se deve ao desprezo do clero católico americano pelos imigrantes, que encontram refúgio nas igrejas protestantes.

No caso do Haiti, as circulações protestantes transnacionais ocorrem sob diversas formas, nas quais a diáspora tem sempre um papel importante:

- As congregações haitianas no exterior se engajam frequentemente em ações de financiamento e apoio de todo tipo para as igrejas no território haitiano. Para certo número de pastores graduados em teologia no Haiti, o prosseguimento dos estudos se dá com uma temporada em uma universidade de Chicago ou Boston. Os modelos de liderança do protestantismo norte-americano são difundidos por esses pastores formados nos Estados Unidos, bem como pela formação oferecida por missionários norte-americanos que permanecem no Haiti. Esses missionários são vistos como empreendedores religiosos, e representam um modelo de sucesso religioso e social, materializado pelas missões abastadas em território haitiano (grandes templos, abundância de recursos humanos e materiais – veículos, instrumentos musicais, funcionários), que contrastam fortemente com as igrejas sem apoio financeiro ou relações externas, cujos recursos provêm apenas de seus fiéis.
- A música é, ao mesmo tempo, produto e produtora de relações transnacionais, além de um vetor de um sentimento de pertencimento a uma comunidade transnacional⁵¹. Os cantores e os ditos grupos evangélicos mais renomados e apreciados no Haiti são frequentemente oriundos da diáspora instalada nos Estados Unidos ou no Canadá, caso do cantor evangélico Claude Aurélien, conhecido como Ti Claude, ou do grupo dos irmãos Deronette. Artistas e músicos são atores ativos

⁵¹ Em sua canção *Sak kontrole lavi w*, os irmãos Deronette aludem às diversas comunidades da diáspora: “Sak kontrole New York? Jezi! Sak kontrole Boston? Jezi! Chicago kontrole? Jezi! Sak kontrole Floride? Jezi! [...] Sak kontrole Ayiti? Jezi! Sak kontrole Blue Hill? Jezi! Sak kontrole lafrans? Jezi!”. (“Quem controla Nova York? Jesus! Quem controla Boston? Jesus! Quem controla a Flórida? Jesus! [...] Quem controla o Haiti? Jesus! Quem controla Blue Hill? Jesus! Quem controla a França? Jesus!”). O sentido de pertencimento opera em dois níveis: a origem haitiana e o fato de se compartilhar a mesma religião (ou seja, ter sua vida “controlada” por Jesus).

da diáspora, são quem faz circular os signos e os símbolos. Nos anos 1990, a música evangélica haitiana tornou-se um segmento rentável, e multiplicaram-se os grupos, os concertos e os festivais. Nos anos 2000, esse gênero musical consagrou-se. Em 2004, por iniciativa do *Center for Haitian Studies*, ocorreu em Miami o *Evangel Fest 2004*, um festival de música evangélica haitiana. Em Montreal, o festival de música evangélica haitiana estava na sua 10ª edição em 2014.

CONCLUSÃO:

O PERÍODO PÓS-TERREMOTO E OS PROTESTANTISMOS

Vimos, ao longo deste artigo, como os protestantismos chegaram ao Haiti a partir do século XVI, suas trajetórias de expansão e como as práticas protestantes transformaram-se ao longo do tempo, sobretudo depois da independência do país. Foi evidenciada a importância das circulações transnacionais neste processo: antes da independência, sobretudo em relações com protestantes franceses e ingleses, e após a independência, com norte-americanos, canadenses e habitantes de países caribenhos, além de haitianos que vivem nestes países. Gostaria, agora, de voltar a atenção para as transformações da paisagem religiosa haitiana depois do terremoto que impactou o país no dia 12 de janeiro de 2010.

Logo após a catástrofe⁵², muitos sobreviventes se expressaram com palavras e gestos do repertório protestante (de mãos ao ar, homens e mulheres percorriam a cidade chamando por Jesus e por Deus, em cujas mãos afirmavam colocar a própria vida; eram comuns gritos de que o fim do mundo estava próximo). Essa linguagem e gestos pareciam adaptadas para expressar o estupor, o desespero, o medo, o sofrimento e o sentimento de impotência. Durante e logo após o desastre, como frequentemente acontece

⁵² Esse desastre natural impactou a capital e as cidades do entorno. O saldo divulgado na imprensa aponta de 200 a 300 mil pessoas mortas e mais de 1,5 milhão de desabrigados.

em casos de catástrofe natural⁵³, as explicações religiosas foram amplamente mobilizadas – elas são de fato particularmente adaptadas para justificar fatos extraordinários, eventos abruptos e dramáticos. Para alguns atores religiosos, principalmente evangélicos e pentecostais, o terremoto é resultado de uma punição divina. Convidado a participar de programas televisivos após a catástrofe, Pat Robertson, famoso televangelista americano de confissão batista, foi um dos que defendeu o princípio religioso segundo o qual, após o “pacto com o diabo” estabelecido por seus pais fundadores, o Haiti estaria sendo alvo de uma maldição, que se veria em sua história e situação atual⁵⁴. A categoria da “maldição” funciona como uma chave de leitura moralizante e maniqueísta dos eventos socio-históricos e naturais que sucederam após a independência. Seria equivocado, contudo, atribuir esse raciocínio a todas as igrejas protestantes ou a todos os seus líderes e fiéis. Como em outros campos, há grande diversidade de opiniões, e algumas igrejas recusam-se explicitamente a endossar esse tipo de explicação.

O período pós-terremoto foi caracterizado pela abundância de ajuda oferecida por ONGs confessionais, como a *American Jewish World Service*, a *Islamic Relief*⁵⁵, a *Samaritan's Purse*, a *Billy Graham Rapid Response Team*, a cientologia⁵⁶ e a *Crisis Response International*⁵⁷. As missões evangélicas e pentecostais, especialmente as americanas e canadenses, também se prontificaram a apoiar os sobreviventes. Sua atuação se concentrou nas centenas de acampamentos que se formaram em Porto Príncipe e periferia. Essas

⁵³ Ver, por exemplo, o artigo de Sandrine Revet (2010) que trata das interpretações para a ocorrência de deslizamentos de terra fatais na Venezuela.

⁵⁴ Ver o documentário *Bondye bon* (2011), dirigido por Ian Jacquier e Arnaud Robert.

⁵⁵ Segundo Elizabeth McAlister, desde o terremoto, o islamismo teve um crescimento notável (2014 apud Clorméus, 2014, p. 136).

⁵⁶ A chegada da cientologia depois do terremoto recebeu extensa cobertura da mídia, por conta da aterrissagem do *boeing* privado de John Travolta nos dias que se seguiram à catástrofe.

⁵⁷ Cujo *slogan* é “alcançar a Colheita nas crises e reconstruir cidades no Reino de Deus”.

organizações e missões deram, mais uma vez, mostras de sua eficácia e poder de ação em termos de ajuda emergencial. A rápida mobilização de consideráveis recursos humanos e materiais, sua flexibilidade, os pontos de entrada preexistentes no país, seu funcionamento em rede e a resposta material e espiritual ao sofrimento constituem os pontos fortes da ajuda humanitária evangélica e pentecostal.

As cruzadas, os cultos ao ar livre e as turnês de oração multiplicaram-se. Os fiéis e as lideranças religiosas haitianas não adotaram, porém, uma posição de vítimas resignadas implorando por ajuda material estrangeira. Como demonstra Elizabeth McAlister (2013) com o exemplo da *New Apostolic Missions*, algumas igrejas chegaram a recusar a ajuda material estrangeira de forma sistemática, desenvolvendo um discurso de “autossuficiência” e “antidependência”.

Uma questão rapidamente emergiu: a de saber se essa chegada massiva de missões e de organizações humanitárias confessionais levaria a transformações intensas e profundas da paisagem religiosa haitiana ou a uma aceleração das mudanças que já estavam em curso nos trinta anos anteriores. Alguns autores apressaram-se em chamar atenção para a presença numerosa de templos improvisados nos acampamentos, assim como para as incontáveis conversões de adeptos do vodu aos protestantismos. Karen Richman, em um artigo sobre os efeitos do terremoto sobre a fé e as práticas religiosas em Léogâne (2012)⁵⁸, mostra, no entanto, que não houve grande perturbação no campo religioso local, e que não se deve esquecer que as conversões são reversíveis⁵⁹ e não implicam necessariamente o abandono das práticas ligadas à magia e feitiçaria (Richman, 2012, p. 153-154, p. 160). Imediatamente após a catástrofe, é difícil fazer qualquer análise, e o inventário das mudanças que poderiam ser atribuídas ao terremoto acaba sendo prematuro, se

⁵⁸ Léogâne foi a cidade mais afetada pelo terremoto, tendo sua região central quase inteiramente destruída.

⁵⁹ É um fato lamentável que os pesquisadores se restrinjam às conversões, não levando em conta as desconversões.

realizado nesse rescaldo imediato. A análise das rupturas e continuidades após um evento de grande magnitude como esse demanda um recuo para se identificar o que não passa de epifenômeno efêmero e aquilo que, ao contrário, marcará por um período significativo a sociedade.

REFERÊNCIAS

BACON, Jean. *Le Christ noir en terre vodou: modèle haïtien d'inculturation*. Québec: MNH; Anthropos, 1999.

BAPTIST HAITI MISSION (BHM). *History*. Louisville, KY, 2015. Disponível em: <<http://www.bhm.org/about-us/history/>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

BEM, Daniel F. de; ORO, Ari Pedro. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *Ciências & Letras*, Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, 2008.

BRACKNEY, William H. *Historical Dictionary of the Baptists*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2009.

BUTCHER, Pablo. *Urban vodou: politique et art de la rue en Haïti*. Paris: Belin, 2010.

CADET, Waner. *Haïti, le naufrage de l'État: quelle sortie ?* Dakar: Éditions Panafrika; Silex; Nouvelles du Sud, 2006.

CAMPOS, Leonildo S. O complicado “governo dos justos”: avanços e retrocessos no numero de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 39-82, jul./dez. 2010.

CHADELAT, Céline. Une exploitation religieuse des souffrances du peuple: Trois questions à Laënnec Hurbon, docteur en théologie et en sociologie, spécialiste des rapports entre religion, culture et politique dans la Caraïbe. *Le Monde*, 3 déc. 2010. Disponível em: <http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/une-exploitation-religieuse-des-souffrances-du-peuple-03-12-2010-983_118.php>. Acesso: em: 9 nov. 2015.

CLORMÉUS, Lewis Ampidu. À propos de la seconde campagne antisupers-
titieuse en Haïti (1911-1912): Contribution à une historiographie. *Histoire,
monde et cultures religieuses*, v. 4, n. 24, p. 105-130, 2012a.

_____. La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars: faire du
vodou haïtien une religion. *Archives des sciences sociales des religions*, v. 3,
n. 159, p. 153-170, juil./sept. 2012b.

_____. La situation religieuse en Haïti après le séisme du 12 janvier 2010:
Entretien avec Elizabeth McAlister. *Histoire, Monde et Cultures religieuses*,
v. 1, n. 29, p. 133-136, 2014.

CONWAY, Frederick. *Pentecostalism in the Context of Haitian Religion
and Health Practice*. 1978. 284 f. Thesis (Ph.D)–The American University,
Washington, DC, 1978.

CORNEVIN, Robert. A propos du protestantisme haïtien, un précurseur:
le pasteur François Eldin. *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme
français*, Paris, v. 3, n. 127, p. 385-396, juil./août/sept. 1981.

CORTEN, André. Haïti: le pentecôtisme face à la déshumanisation. In:
CORTEN, André; MARY, André. *Imaginaires politiques et pentecôtisme:
Afrique/Amérique latine*. Paris: Karthala, 2000. p. 233-251.

CORTEN, André. *Misère, religion et politique en Haïti*: Diabolisation et
mal politique. Paris: Karthala, 2001.

_____. Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti. *Histoire,
Monde et Cultures religieuses*, v. 1, n. 29, p. 119-132, 2014.

DELISLE, Philippe. *Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle: le rêve d'une
Bretagne Noire (1860-1915)*. Paris: Karthala, 2003.

DETWEILER, Charles Samuel. *The waiting Isles: Baptist Missions in the
Caribbean*. Philadelphia; Boston: The Judson Press, 1930.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Points, 2015 [1952].

FER, Yannick. Pentecôtisme et modernité urbaine: entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain. *Social Compass*, v. 54, n. 2, p. 201-210, June 2007.

FRESTON, Paul. Pentecostals and Politics in Latin America: Compromise or Prophetic Witness. In: MILLER, Donald E.; SARGEANT, Kimon H.; FLORY, Richard. *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*. New York: Oxford University Press, 2013. p. 101-118.

GONÇALVES, Rafael Bruno. A candidatura de pastor Everaldo nas eleições presidenciais de 2014 e as metamorfoses do discurso político evangélico. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 323-348, jan./jun. 2015.

GREEN, Anne. *The Catholic Church in Haiti: Political and Social Change*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2003.

GRIFFITHS, Leslie J. Le protestantisme en Haïti avant le concordat. In: HURBON, Laënnec (Org.). *Le phénomène religieux dans la Caraïbe: Guadeloupe, Haïti, Guyane, Martinique*. Montréal: Éditions du CIDHICA, 1989. p. 95-110.

HAINARD, Jacques; MATHEZ, Philippe; SCHINZ, Olivier. *Vodou*. Genève: Infolio; Musol dsethnographie de Gen Ge, 2008.

HENDERSHOT, Heather. *Shaking the world for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HOFFMANN, Léon-François. *Haiti: Couleurs, croyances, créole*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps; Montréal: CIDIHCA, 1990.

_____. Un mythe national: la cérémonie du Bois-Caiman. In: BARTHÉLÉMY, Gérard; GIRAULT, Christian (Org.). *La république haïtienne: États des lieux et perspectives*. Paris: Karthala, 1993. p. 434-445.

HURBON, Laënnec. *Dieu dans le vodou haïtien*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps, 1987.

_____. Les mystères du vaudou. Paris: Gallimard, 1993.

_____. Pentecostalism and transnationalisation in the Caribbean. In: CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI, Ruth (Org.). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst and Company, 2001. p. 124-141.

_____. *Religions et lien social: l'Église et l'État moderne en Haïti*. Paris: Cerf, 2004.

JEANTY, Edner A. *Le christianisme en Haïti*. Bloomington, IN: AuthorHouse, 2011.

LOUIS, Bertin M. *My Soul Is in Haiti: Protestantism in the Haitian Diaspora*. New York: New York University Press, 2014.

MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haïti*. Tome VI: de 1819 à 1826. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps, 1987 [18--].

MANIGAT, Leslie. *Les deux cents ans d'histoire du peuple haïtien 1804-2004*. Port-au-Prince: Collection du CHUDAC, 2002.

MARTIN, David, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 1990.

McALISTER, Elizabeth. Humanitarian, Transnational New Apostolic Missions, and Evangelical Dependency in a Haitian Refugee Camp. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Oakland, CA, v. 16, n. 4, p. 11-34, May 2013.

MEIRELLES, Mauro; WEEGE, Adriana; PICOLLOTO, Mariana R. Vivendo entre dois mundos: os evangélicos e a política dentro e fora dos templos frente as eleições de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 111-127, jul./dez. 2010.

MÉTELLUS, Jean. *Les Cacos*. Paris: Gallimard, 1989. 312 p.

MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.

MONROE, Laurence. Les hispaniques défient l'Eglise américaine. *Études: Revue de culture contemporaine*, Paris, v. 404, n. 2, p. 211-221, févr. 2006.

- PRESSOIR, Cats. *Le protestantisme haïtien*. Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste, 1977.
- PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'Oncle*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2009.
- RAMSEY, Kate. Prohibition, Persecution, Performance: Anthropology and the Penalization of Vodou in mid-20th Century. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 165-179, 2005.
- RENET, Sandrine. Le sens du désastre: Les multiples interprétations d'une catastrophe 'naturelle' au Venezuela. *Terrain*, Paris, n. 54, p. 42-55, mars 2010.
- RICHMAN, Karen. Religion at the Epicenter: agency and Affiliation in Léogâne after the Earthquake. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, v. 2, n. 42, p. 148-165, June 2012.
- ROMAIN, Charles-Poisset. *Le protestantisme dans la société haïtienne*: Contribution à l'étude sociologique d'une religion. Port-au-Prince: Imprimerie Henri Deschamps, 1986.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa: impactos do neopen-tecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?* The politics of evangelical growth. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.
- STOLTZFUS, Eldon. Haiti. *Global Anabaptist Encyclopedia Online*, Harrisonburg, VA; Kitchener, Canada, Apr. 2013.
- TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan./jun. 2015.
- VICTOR, Jean-Étienne. Les fondements juridiques de l'instabilité politique en Haïti. In: YACOU, Alain (Org.). *La Caraïbe au tournant de deux siècles*. Paris: Éditions Karthala, 2004. p. 165-180.

VILAIRE, Etzer. Extrait de la préface écrite par M. Etzer Vilaire pour l'Etude de M. Emile Paultre, Essai sur M. Price-Mars. In: VILAIRE, Maurice. *Prosateurs protestants haïtiens*. Port-au-Prince: Imprimerie des Antilles, 1964. p. 67-70.

WEINER, Isaac. *Religion Out Loud: Religious Sound, Public Space and American Pluralism*. New York: New York University Press, 2013.

Recebido em: 21/12/2015

Aprovado em: 17/03/2015

MISIONEROS DE FRANCISCO EN CAACUPÉ: EL VIAJE Y LOS OBJETOS DE CULTO A TRAVÉS DE LA ETNOGRAFÍA DE UNA PEREGRINACIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA¹

Marcos Carbonelli²

Verónica Giménez Béliveau³

Resumen: El presente artículo se propone trabajar, a través del estudio de los procesos de construcción identitaria de un movimiento surgido a partir de la elección del papa Francisco, las dinámicas de relación entre religión y política, tensionadas en el seno del movimiento. El Movimiento Misioneros de Francisco, un grupo de raíces católicas y peronistas nacido en Argentina en 2013, combina una propuesta de evangelización en clave de teología popular con el apuntalamiento de causas políticas. Siguiendo la peregrinación de miembros del movimiento a Caacupé (Paraguay), en julio de 2015, cuyo objetivo era encontrarse con el papa Francisco y bendecir las imágenes de las vírgenes que transportaban, abordamos aquí el sentido que la peregrinación asume para el grupo, y la importancia de los objetos sagrados en los procesos de afirmación del colectivo que el grupo busca. La gestión de los inconvenientes del viaje, la organización del encuentro con el papa, se resuelven con el recurso a repertorios de acción tomados de la experiencia militante en ambientes católicos y políticos, afirmando así los valores centrales que contribuyen a la construcción del colectivo.

Palabras clave: Misioneros de Francisco; Religión; Política; Peregrinación; Objetos Sagrados.

¹ La investigación cuyos resultados se reflejan en el presente artículo ha sido financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (Argentina), mediante los recursos brindados al PICT 2013-0328 “Poder religioso y clase política. Estudio de las representaciones e influencias del poder religioso en la praxis de funcionarios del Poder Ejecutivo en el Área Metropolitana de Buenos Aires”.

² Doctor en Ciencias Sociales e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina, en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL). Contacto: mcarbonelli@ceil-conicet.gov.ar

³ Doctora en Sociología e investigadora del Conicet en el CEIL. Contacto: vgimenez@ceil-conicet.gov.ar

Abstract: This article looks at the processes of identity construction within a religious, social, political, grass-roots movement that emerged after the election of Pope Francis and analyses how these processes are connected to the dynamic relation between politics and religion that are weaved at the core of the movement. The Movement “Misioneros de Francisco” (“Francis’ Missionaries”) is a group of Catholic and Peronist roots that emerged in Argentina in 2013. It combines a proposal of evangelization anchored in popular theology and underpinned by political causes. We accompanied the movement’s members in their pilgrimage to meet the Pope in Caacupé (Paraguay) in July 2015 and studied the meaning of the pilgrimage for the group and the importance of the sacred objects in the process of affirmation of the *communitas* that the group pursues. The management of inconveniences and obstacles during the trip as well as the organization of the meeting with the Pope are resolved by resorting to action repertoires taken from the members’ militant experiences in other Catholic and political environments and contribute to the affirmation of the values on which the collective builds upon.

Keywords: Misioneros de Francisco; Religion; Politics; Pilgrimage; Sacred Objects.

INTRODUCCIÓN: LA FE GUÍA LOS PASOS

Moverse, peregrinar, llevar objetos sagrados. En distintos tiempos, en espacios distantes y con motivos diversos, la fe se expresa en el camino. Las peregrinaciones constituyen prácticas socio-religiosas relacionadas no sólo con espacios sagrados hacia los que se concurre sino también asociadas a momentos que desbordan la rutina, la vida cotidiana: una religiosidad caracterizada por “tiempos fuertes” y “altos lugares” de culto, y vivida en el movimiento, que Danièle Hervieu-Léger (1999) evoca como una de las características del creer en los tiempos contemporáneos.

Las peregrinaciones suponen dislocaciones varias. En principio, toda peregrinación implica una dislocación espacial. Peregrinar conlleva un cambio de sitio, un movimiento, un desplazamiento de personas, objetos, sentimientos, tramas, redes. Y aunque las peregrinaciones parten de un lugar, se dirigen a otro y luego se vuelve al lugar de partida, el viaje o lo que

acontece en el transitar es tanto o más importante que el punto de destino. El movimiento se estructura en torno a un lugar, hacia una meta. Se peregrina a Lujan, a San Nicolás, a Santiago de Compostela, a Medjugorje, a Itatí, a la Meca...

El movimiento es algo esencial para la peregrinación, porque lo importante no es sólo visitar un lugar sagrado, sino también alejarse de la casa. Por eso en todos los casos la peregrinación es una ruptura con las rutinas mundanas y los lugares familiares. En consecuencia implica una inmersión en un tiempo y un espacio especiales, y una participación más intensa en acciones rituales (Grodzins Gold, 2000, p. 485).

El desplazamiento en el espacio no puede ser separado de la dislocación temporal que la peregrinación propone: el movimiento fracciona a la peregrinación en varias etapas, tanto en la ida como en el regreso, cada una de ellas dominadas por sus propias lógicas. El tiempo de excepción de la peregrinación genera la puesta en escena de prácticas diversas, asociadas a circunstancias extraordinarias. Su despliegue alude a sentidos varios: el “hecho social total”, de dimensiones múltiples, que es la peregrinación, reconoce “múltiples dimensiones religiosas, pero también políticas, sociales, culturales y económicas” (Hervieu-Léger, 1999, p. 97), y “turísticas, deportivas y ecológicas” (Sá Carneiro, 2011, p. 76).

Hay una tercera dislocación que es central en el estudio de las peregrinaciones desde las ciencias sociales: el desplazamiento identitario. El viaje reconfigura las adscripciones identitarias: afirma algunos rasgos, licúa otros, construye otros más. Estudiosos de diversos contextos peregrinos (Zapponi, 2008, 2011; Aguilar Ros, 2009; Steil, 2003; Steil; Toniol, 2010; Steil; Ribeiro Marques, 2011; Torre, 2014) destacan que la definición de sí mismo/a, las adscripciones religiosas, la relación con lo trascendente, con los grupos de pertenencia, encuentran en la peregrinación una instancia propicia para las redefiniciones. Nos interesa marcar aquí dos características de éstas: por un lado, suelen realizarse, como bien marca Zapponi (2011), de manera individualizada y desinstitucionalizada, es decir, por fuera de los cánones

establecidas o pretendidos por las instituciones religiosas. Así Zapponi (2008) estudió los diversos sentidos de superación personal de los peregrinos del camino francés de Santiago, Steil y Salvador (2011) analizaron las diversas instrumentalizaciones institucionales de la peregrinación a Santa Paulina, y Steil y Toniol (2010) abordaron las interacciones entre significantes católicos y New Age en el camino de Santiago en Brasil. Y por el otro, las redefiniciones identitarias exceden ampliamente las identificaciones religiosas, y se proyectan también hacia otros espacios de la construcción de sí y del colectivo: giros políticos, nacionales, estéticos, éticos, ligados por cierto a cuestiones religiosas, como marca por ejemplo el trabajo de Torre (2014) sobre la marcha de la antorcha guadalupana desde diferentes estados mexicanos hacia Nueva York. En este evento, la devoción mariana de Guadalupe se enlaza con una reivindicación positiva de la identidad mexicana migrante en EEUU y con una serie de causas políticas precisamente asociadas a la vulnerabilidad de la situación migrante en EEUU.

Asociadas a sentidos religiosos, políticos, de superación personal; cumplidas en individualmente o en grupo, las peregrinaciones son atravesadas por una fuerte dimensión corporal (Aguilar Ros, 2009; Steil; Ribeiro Marques, 2011). Así como la dimensión identitaria está presente a través de la búsqueda de sí en el camino hacia lo trascendente, esta búsqueda sólo se concreta a través del esfuerzo y el sacrificio. La abnegación, la entrega por un objetivo considerado superador, la voluntad puesta a prueba son considerados elementos centrales en la autenticidad del compromiso. La dimensión corporal se vuelve así central: el cuerpo se pone en juego en la práctica peregrina y esta entrega le da sentido, matizándola, apropiándosela (Zapponi, 2011), e inscribiendo al cuerpo en una relación privilegiada con lo sagrado (Steil; Ribeiro Marques, 2011).

El presente artículo analiza las peregrinaciones organizadas por el Movimiento Misioneros de Francisco (MMF), centrándonos especialmente en el viaje a la ciudad de Caacupé, en Paraguay, en el momento de la visita del Sumo Pontífice a dicho país durante 2015. Por razones que presentaremos en el primer apartado, la movilización a Caacupé representó un momento trascendental para la afirmación identitaria del grupo. El Movimiento

Misioneros de Francisco, un grupo de raíces católicas y peronistas nacido en Argentina en 2013, combina una propuesta de evangelización en clave de teología popular con el apuntalamiento de causas políticas, también populares. La particular combinación de elementos religiosos y políticos, así como el contexto de surgimiento del movimiento, como respuesta a la elección de un papa argentino, y sus objetivos, dirigidos a fundar capillas en barrios populares para sostener la fe del “pueblo”, vuelven al Movimiento Misioneros de Francisco un espacio particularmente vital y rico para pensar las dinámicas del catolicismo latinoamericano contemporáneo.

El presente artículo forma parte de una investigación basada en técnicas cualitativas: etnografía, entrevista en profundidad y análisis de los textos producidos por el grupo. En particular, trabajamos aquí la perspectiva de la etnografía multilocal de Marcus (1995), fundamentalmente su propuesta de seguir personas, objetos y tramas simbólicas. Así, “seguimos” en primer lugar a los peregrinos/ misioneros: desde sus hogares, capillas y puestos de trabajo asociados a la militancia, en su viaje hacia Paraguay, su acampe y vigilia en la plaza contigua a la basílica, su encuentro con Francisco (epifanía) y el regreso a Buenos Aires y a diferentes puntos de la Argentina. Describiremos sus expectativas y posicionamientos frente a los diferentes obstáculos y situaciones que afrontaron durante el viaje, como asimismo sus sensaciones una vez concretado el evento.

Luego de una breve descripción del Movimiento Misioneros de Francisco, en el segundo apartado abordaremos el recorrido de la peregrinación a Caacupé, los saberes y los repertorios de acción puestos en juego, las representaciones sociales construidas, y los valores que se forjan en el camino. En el tercer apartado veremos, a través de episodios significativos y reveladores, las formas de gestión de los conflictos y las maneras en que se consolidan los ideales de los Misioneros en relación con el viaje, la misión, el Papa y el pueblo. En el cuarto apartado trabajaremos con los sentidos atribuidos a ciertos objetos: las imágenes de las vírgenes que los Misioneros de Francisco llevaron a Paraguay para ser bendecidas por el Papa. Veremos qué lugar ocupan en la construcción identitaria del grupo, y cómo funcionan como marca de identidad, como “pasaporte”, y como límite, constituyéndose en

una mediación privilegiada entre espacios distantes (el barrio y el santuario) y entre personas y relaciones (los Misioneros y el Papa). Finalmente, en las conclusiones trabajaremos las características de la construcción social del grupo a la luz del carisma y la referencia al Papa-ícono.

PEREGRINAR A CAACUPÉ: EL SENTIDO ESTÁ EN EL VIAJE

Los Misioneros de Francisco surgen en Argentina en 2013, luego de la elección de Jorge Bergoglio como papa. En el cruce entre el catolicismo popular y el compromiso político en el marco del peronismo en su fase kirchnerista⁴ los Misioneros de Francisco se presentan de esta manera:

Muchos compañeros y compañeras que trabajamos en sectores populares apreciando que los valores que el Papa Francisco promueve son valores que están en el corazón del Pueblo, queremos apoyar la difusión y encarnación de este mensaje creando este movimiento denominado Misioneros de Francisco (Misioneros de Francisco, 2014, p. 2).

Surgidos a partir de una articulación entre miembros y dirigentes del Movimiento Evita⁵, dirigentes del laicado comprometido de la Iglesia católica

⁴ El peronismo es un movimiento político argentino fundado por Juan Domingo Perón en 1945. Con sus luces y sus sombras, constituyó una de las identidades políticas más firmes y duraderas que marcaron y aún marcan la sociedad y la política argentina. El “kirchnerismo” nació luego de la crisis argentina de 2001, concretamente en 2003 cuando Néstor Kirchner fue elegido presidente. Sus líderes surgen del peronismo, y establecen con el Partido Justicialista relaciones complejas (Sidicaro, 2011), incorporando en ciertos momentos de su historia (la llamada “transversalidad”) a organizaciones y grupos populares surgidos de la lucha contra el neoliberalismo en los años '90 (Pérez; Natalucci, 2010). Las políticas aplicadas durante los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011 y 2011-2015) recuperan la tradición más progresista del peronismo de los años '50 (Rocca Rivarola, 2015).

⁵ El Movimiento Evita surge entre 2003 y 2006, cuando una serie de agrupaciones políticas de origen peronista y de acción prevalentemente piquetera se constituyen en Movimiento

y sacerdotes comprometidos con la Teología del Pueblo⁶, el Movimiento Misioneros de Francisco se plantea como misión:

Acompañar la religiosidad y la cultura popular en los barrios humildes facilitando la creación de capillas para cultivar la fe y el espíritu comunitario entre otros valores populares (Misioneros de Francisco, 2014, p. 3).

El MMF se propone fundar capillas en los barrios populares y asentamientos, convirtiendo estos pequeños santuarios en espacios de encuentro, en “lugares profundamente religiosos en los que se cultive especialmente la solidaridad” (Misioneros de Francisco, 2014, p. 5). Estas capillas están animadas en general por laicos, Misioneros, a los que se pide explícitamente que recen, que sean agentes evangelizadores, que “no se consideren superiores a sus vecinos”. En la práctica, muchos de ellos están relacionados con el Movimiento Evita, ya sea porque son militantes de alguno de los frentes del Movimiento, o porque son conocidos, amigos, vecinos, parientes de los militantes. Sin embargo, el hecho que no todos los misioneros sean del Movimiento Evita, y que dentro de esta minoría algunos provengan de trayectorias exclusivamente religiosas deslinda la agenda y algunos de los posicionamientos públicos de los Misioneros, en tanto grupo, de las acciones del Movimiento Evita.

Los Misioneros de Francisco comienzan a articularse en 2013, sobre la base de la extensa y nacionalmente difundida red del Movimiento Evita,

político. Dentro de los movimientos peronistas-kirchneristas, se caracterizan por su trabajo territorial, por la organización de los trabajadores informales, y por su “vocación movimentista, con predominio de una estrategia heterónoma e impronta plebiscitaria de legitimación de acciones y decisiones políticas” (Natalucci, 2012, p. 28).

⁶ La “Teología del Pueblo” es un movimiento teológico pastoral cuyas figuras centrales son Rafael Tello y Lucio Gera, que propone al “pueblo de Dios” como sujeto histórico de la fe. La cultura mestiza, las raíces latinoamericanas, la evangelización y la espiritualidad mariana son sus ejes principales (Ameigeiras, 2013).

proyectan y construyen capillas⁷, y realizan actividades colectivas en las que los miembros de todo el grupo convergen. Así, se realizaron durante 2014 y 2015 misiones a estaciones ferroviarias y plazas del conurbano bonaerense. Los Misioneros se reúnen en esos nudos de transporte urbano, instalan una imagen de la Virgen de Luján, patrona de la Argentina, predicán, reparten estampitas con oraciones del Papa y botellitas de agua bendita con la imagen de Francisco, hablan con la gente, un sacerdote o un diácono bendicen a los transeúntes. En diciembre de 2014 y 2015, el día 8, celebración de la Virgen María, los Misioneros realizaron peregrinación a pie a Luján, uno de los altos lugares del culto mariano en Argentina. De espiritualidad profundamente mariana, el MMF sostiene que “en la fe de los pobres está la Virgen. El pueblo latinoamericano fue primero mariano y después cristiano” (Misioneros de Francisco, 2014, p. 7). Otro momento de encuentro de los misioneros es el día 7 de agosto, celebración de San Cayetano en Buenos Aires. El culto al santo, relacionado en Argentina con el pan y el trabajo y cultuado especialmente en sectores populares, se convierte así en uno de los momentos de peregrinación del calendario anual de los Misioneros.

Una vez puesta en marcha este emprendimiento religioso con ribetes políticos claros y con algunas alentadoras experiencias colectivas a cuestas (Carbonelli; Giménez Béliveau, 2015), desde la conducción de Misioneros⁸ se plantea al colectivo viajar a Paraguay con motivo de la visita del Papa,

⁷ En el momento de la peregrinación a Caacupé los grupos de Misioneros son cuarenta. De hecho, al viaje van representantes de las “40 capillas”, que se encuentran en distintos momentos de concreción: hay algunas que están terminadas, funcionan y establecen relaciones con la parroquia de su jurisdicción, otras en las que está el terreno asignado y se está armando la estructura con materiales donados y el trabajo de los vecinos, otras en las que existe solamente el proyecto y el grupo del barrio que quiere construirla.

⁸ Lo que aquí llamamos “la conducción de Misioneros” está conformada de manera estable por tres personas: Emilio Pérsico, dirigente del Movimiento Evita, proveniente de la esfera política, Enrique Palmeyro, laico de larga trayectoria en la Iglesia católica, administrador estatal, con contactos fluidos con el papa Francisco, y Eduardo Farrell, sacerdote, ligado a la teología del pueblo y la pastoral entre los sectores populares. Cumpliendo roles diferenciados, ellos acompañan a los Misioneros, conducen las reuniones,

durante una gira fundante que en julio de 2015 recorrió los países de Ecuador, Bolivia y Paraguay. El viaje a Caacupé significó, para el MMF, una suerte de refundación. Surgido en la intersección entre espacios religiosos y políticos, las definiciones identitarias del MMF se juegan permanentemente en esa tensión: militantes políticos que se acercan a la fe, referentes barriales que potencian la fe de su gente en la relación con armados territoriales de una envergadura que trasciende lo local. El viaje a Caacupé permitiría dar al Movimiento un sentido definitivamente anclado en la referencia carismática al liderazgo de Francisco. “Herramienta de comunión, generar comunidad” (registro de campo, 26 de junio de 2015, Buenos Aires) son propuestas que los Misioneros declaman, y que la peregrinación a Caacupé reafirma con sus objetivos, y en su despliegue.

La peregrinación, el encuentro con el papa, surgió entonces desde la conducción de Misioneros con el objetivo claro de generar un momento fundador, un hecho a ser recordado, una memoria legítima comunitaria que una a las capillas y los barrios de la lejana periferia argentina con el papa que ha llevado a los movimientos sociales al centro de la discusión de la Iglesia. Los contactos con Francisco son permanentes, a través de uno de los miembros de la conducción de Misioneros que tiene “línea directa” con el papa:

El papa Francisco está esperando a los Misioneros, el otro día nos llamó... Vamos a tener que atravesar las barreras entre el papa Francisco y su pueblo, es una realidad. Parece que no es tan simple que la voluntad del papa se plasme con toda la estructura... Justamente está Emilio [Pérsico] allá, en Paraguay, tratando de hacer ese trabajo. Por un lado nos consta explícitamente que el papa Francisco nos está esperando, el otro día nos dijo “los espero, a los Misioneros”.⁹

piensan el desarrollo del movimiento. Se trata de liderazgos reconocidos y respetados por el grupo pero no plasmados en estatuto alguno.

⁹ Discurso pronunciado por Enrique Palmeyro, miembro de la conducción de Misioneros de Francisco, en la reunión preparatoria del viaje a Caacupé, 26 de junio de 2015, Buenos Aires.

El viaje fue cuidadosamente planificado: el grupo proveyó el transporte, el alojamiento (en carpas y salones comunitarios, se llevaron colchones inflables, se planearon los momentos). Una semana antes de la partida se realizó una reunión en la que el grupo fue dividido en subgrupos organizados por un delegado. También se solicitó una ficha médica y se explicaron los documentos que había que llevar. La planificación supuso también un encuadramiento claro sobre los motivos del viaje: no se trata de turismo, es un viaje con motivaciones relacionadas con la formación y con “llegar a la misa del papa” (registro de campo, 26 de junio de 2015, Buenos Aires); no es un viaje de individuos que van separados, se viaja en grupo, en comunidad, y esto supone reglas, hay que respetar los tiempos del grupo.

Se está pensando en una edición pastoral, a cargo de algunos compañeros, que van a ir preparando para el micro y para el momento libre (Analía¹⁰).

Va a haber actividades en las cuales nosotros decimos que tenemos que espiritualizar este viaje, que no es turismo, que es lindo, que vamos a un lugar que por ahí muchos no conocemos, pero que fuertemente es un hecho espiritual, es un hecho religioso, y vamos a trabajar también en el viaje, así, cuando estemos acampando... (Carlos¹¹).

Tenemos pensado tener una actividad que sea conocer la realidad de las capillas, de las capillas de Misioneros, también una actividad que nos ayude a ir fortaleciendo nuestra misión, nuestra integridad... Pensamos una actividad que tenga que ver con ir conociendo la devoción de la virgen de Caacupé, que es una devoción latinoamericana muy fuerte, y también pensamos que vamos a tener una misa para nosotros... No va a ser un viaje al estilo chupacirios, no

¹⁰ Analía es miembro de Misioneros de Francisco desde su fundación, tiene 32 años y forma parte de la segunda línea de dirigentes del Movimiento.

¹¹ Carlos es el coordinador de una de las capillas de la zona norte del Gran Buenos Aires. Tiene 58 años, y es miembro de Misioneros de Francisco desde su fundación.

va a ser eso, pero va a haber momentos de reflexión, un momento de oración, un momento en el podamos compartir la espiritualidad de los Misioneros.¹²

Pero sin duda el centro de la peregrinación es el encuentro con el Papa. “Este viaje tiene un contenido básico que es la presencia del Papa, y el mensaje del Papa, que es como decir el mensaje de Jesucristo, nada más y nada menos...” (Padre Eduardo Farrell, registro de campo, 26 de junio de 2015, Buenos Aires). El viaje a Paraguay se organizó para gestar un encuentro con el líder, con el referente, la figura que impregna de sentido las prácticas de los MMF. La idea del encuentro es también sellar un vínculo con él, es decir, que los que forman parte de Misioneros de Francisco, los misioneros de a pie – y no la conducción de MMF, que lo conocía previamente o que tenía contactos con Francisco –, puedan acercarse al máximo referente y obtener de él una bendición, un gesto.

El Papa sabe de la existencia de MMF. Se le va llevando parte todo el tiempo, ya sea por Enrique Palmeyro o por Emilio... Y nosotros tenemos una promesa que se le hizo a Francisco de una cantidad de capillas construidas para este año, justo para esa fecha. Entonces vamos y le mostramos lo que MMF creció y que tenemos todas estas capillas. Por eso es importante que vaya por lo menos un representante de cada capilla y que Francisco los vea, y bendiga cada virgen que llevan, y que luego vuelvan y... Es muy importante para la gente eso... a veces conseguimos rosarios bendecidos por Enrique Palmeyro, bendecidos por el Papa, y cada vez que llegan a las capillas es muy importante eso. Es una especie de reliquia que llevan al barrio y es muy esperado (Analía, entrevista, 15 de junio de 2015, Buenos Aires).

Por otro lado, la idea de mostrar el trabajo realizado en la cotidianeidad de las capillas (cuántas capillas se construyeron, qué se hace en ellas) habla de una búsqueda de reconocimiento, en un doble sentido. Reconocimiento

¹² Discurso pronunciado por el sacerdote Eduardo Farrell, miembro de la conducción de Misioneros de Francisco, en la reunión preparatoria del viaje a Caacupé, 26 de junio de 2015, Buenos Aires.

en primer lugar, porque si bien “el Papa sabe de la existencia de Misioneros” y mantuvo conversaciones con varios de sus dirigentes, no conoce a los misioneros de base, los “capilleros”. El contacto cara a cara se postula como la manera de dotar de carisma al trabajo cotidiano. Pero también hay un segundo reconocimiento, el que alude a la legitimación brindada por parte de la máxima figura y autoridad de la Iglesia católica a un tipo de accionar situado en los márgenes – y no en pocas ocasiones, en un borde polémico – de esa misma institución. A la luz de los roces que MMF acumuló con diferentes estamentos de la jerarquía eclesial, los dirigentes impulsaron esta iniciativa para que el Papa refrendara su trabajo al mismo tiempo que los protegiera de potenciales embates ortodoxos.

Como vimos, la peregrinación a Paraguay fue pensada para reafirmar la identidad de Misioneros, en palabras de sus propios militantes, “que se sea su bautismo”.

Aparte va a ser el primer bautismo de los misioneros, ir a ver al Papa. Es un regalo, que se yo... poder volcar ahí todo lo que se hace, lo que nos juntamos una vez por mes, lo que se dice acá, para ir a decírselo a él, mostrárselo. No por nada son Misioneros de Francisco. Se trata de seguir la palabra de Francisco y replicarla (Analía, entrevista, 15 de junio de 2015, Buenos Aires).

A su tiempo, la idea de bautismo se sostuvo por el elemento simbólico y ritual de las vírgenes viajeras, que unirían la territorialidad de las capillas con el liderazgo de Francisco:

Lo de las vírgenes que vamos a llevar a Paraguay, la idea es que cada comunidad, cada capilla, cada barrio, lleve una imagen para que la bendiga Francisco, y luego traerla de vuelta para tener la imagen bendecida en su barrio, en su capilla (Mariano, registro de campo, 26 de junio de 2015, Buenos Aires).

La metáfora del bautismo aplicada al colectivo supone pensar una forma renovada, que marca la pertenencia a una comunidad de creyentes, y destaca una identidad militante y una ética de la solidaridad. Estos elementos se

gestaron durante el viaje/ peregrinación, apoyándose en repertorios concretos de acción tomados del activismo católico y de la militancia política. En el próximo apartado trabajaremos los episodios militantes que nos permiten leer los caminos de la construcción comunitaria del grupo.

EPISODIOS MILITANTES

La partida de los Misioneros de Francisco tuvo lugar el miércoles 8 de julio de 2015, tres días antes del evento en la Plaza de Caacupé. La anticipación guardaba relación con la intención de los referentes de contar con un margen de descanso y continuar, ya en tierra paraguaya, las tareas vinculadas a la formación de los participantes.

Los casi cien Misioneros fueron divididos en dos micros de larga distancia, cada uno de ellos acompañados por algunos de los referentes del movimiento. Sus pertenencias y las vírgenes (cuidadosamente protegidas con cartones y envoltorios de nylon) fueron depositadas en las baúleras. En uno de los micros viajaba Carlos, un misionero destacado no solo por su cercanía con los sectores dirigentes, sino también por las complejas articulaciones de su biografía. Tiene casi sesenta años, y su itinerario político era tan vasto como su camino por el mundo religioso: militante peronista entre los sectores populares (de los que el mismo era parte), tenía un vasto historial de participaciones en comicios locales, pintadas, charlas políticas y movilizaciones. También había sido seminarista franciscano, y si bien no tomó los hábitos, su vinculación con el mundo religioso prosiguió en actividades parroquiales, misiones y jornadas de espiritualidad. Su pericia para manejar el lenguaje de ambos mundos (el religioso y el político) le imprimió un perfil alto dentro de los Misioneros de Francisco. Si participar en la toma de decisiones, se destacaba en la animación de eventos y esto acrecentaba su reconocimiento entre el conjunto de sus compañeros.

En los preparativos del viaje, Carlos era uno de los más entusiastas, animando y entonando canciones. Pero apenas se sentó en su butaca, su situación

cambió completamente. Comenzó a transpirar, a mostrarse inquieto. En voz alta manifestó que se ahogaba, que no podía seguir. Su incipiente sensación de claustrofobia lo llevó a proferir un grito apenas arrancó el micro e implorar que le abrieran la puerta. “No puedo, no puedo”, decía mientras lloraba y se golpeaba la cabeza contra la pared. Del otro micro bajaron dos jóvenes referentes que comenzaron a contenerlo. Mientras tanto, sus compañeros comentaban “Pobre, Carlos. Es fea la claustrofobia. Vamos a rezar por él”. La idea de uno de los Misioneros encontró acogida en el resto y comenzó así el rezo de un Ave María. Abajo, en la calle, uno de los líderes más jóvenes lo palmeaba, le decía que iba a poder. Carlos volvió, respirando hondo. Mientras ensayaba un pedido de disculpas, sus compañeros lo palmearon. Todavía sonaban los aplausos celebratorios cuando el micro finalmente arrancó.

Más tarde, otro percance escenificó un segundo repertorio de acciones, revelador de la compleja articulación identitaria de los Misioneros. En la madrugada del jueves, en las cercanías de la frontera con Paraguay, un control policial interrumpió la travesía. Los agentes comunicaron que una de las pasajeras, Misionera oriunda del interior del país, no podía seguir viaje porque pesaba sobre ella una orden de captura de Gendarmería por un fraude bancario.

Mientras la Misionera era conducida al destacamento para notificarse del fax judicial, los Misioneros bajaron del micro y barajaron dos cursos de acción alternativos, para impedir que la Misionera quedara retenida antes de atravesar la frontera, lo que implicaba que micro continuara su viaje, pero incompleto. Por un lado, hacer una misa al costado del camino, aprovechando que con ellos se encontraba uno de los sacerdotes. La segunda posibilidad remitía directamente a cortar la ruta, bajo la modalidad clásica del piquete, tal como se popularizó y extendió entre los grupos de protesta en Argentina desde mediados de los noventa, y que consiste en interrumpir el tráfico en una arteria vial. Discutiendo este espectro de alternativas, los misioneros bajaron el bombo y lo redoblaron durante unos instantes. También ensayaron algunas canciones a la vera de la ruta para mostrarle a

los policías de la caminera que no se iban a quedar tranquilos y que estaban dispuestos “a hacer lío”.

En ese interregno, la Misionera consiguió comunicarse con su marido y lograr que le faxeara un papel que testificaba que su pleito con el banco había terminado hacía ya varios años y que incluía su absolución. Ante la llegada del fax, la policía accedió a que la Misionera regresara al micro y éste reanudara su camino hacia Paraguay. Una vez con el micro en marcha, Carlos exhibió cierto enojo:

Tenemos que ser más equilibrados. No podemos ser tan blandos, compañeros. Tenemos que cortar la ruta de una. Después vemos. Somos militantes, no ovejas [...]. Este micro no es cualquiera. No es un micro de línea, donde uno tiene un problema y lo bajan. Este es un micro de compañeros. No es la salida liberal “ah, la compañera tuvo un problema, bueno que se baje, nosotros seguimos (Carlos, registro de campo, 9 de julio de 2015, Formosa).

Ya en Paraguay, en el campamento base tuvo lugar una charla abierta, donde la conducción presentó las alternativas para obtener un lugar preferencial en la plaza. Merced a contactos previos con colaboradores papales, habían convenido que el pontífice detendría su marcha antes de llegar a la basílica y se acercaría al vallado donde estarían dispuestas las vírgenes. Allí se produciría la bendición. Ahora bien, este pacto no incluía ni a la curia paraguaya ni a los responsables de la organización, que no sólo no estaban al tanto del arreglo, sino que habían mostrado indiferencia y hasta hostilidad frente a la idea que el Papa tenga un encuentro con peregrinos argentinos previo a la misa central. Es por ello que en virtud del acuerdo pero también de los potenciales obstáculos, los sectores dirigentes plantearon la necesidad que un grupo importante de compañeros estén dispuestos a quedarse en la plaza desde el viernes al mediodía hasta el cierre del evento. Esta propuesta implicaba la unión entre dos lógicas, una de corte instrumental-estratégica (ser los primeros en ocupar la plaza y ser muchos para evitar ser desplazados fácilmente de ese lugar privilegiado) con otra de corte valorativa (el sacrificio de algunos que se permite que todos participen de un momento único).

La conducción de MMF dejó en claro las implicancias de la vigilia:

Estar en la plaza desde temprano significa horas a la intemperie. Y va a haber menos comodidades que las que tenemos aquí. El que cree que no va a poder, no hay problema. Pero el que cree que puede aguantar, y que puede hacerlo con alegría y que cree que puede pasar un buen momento entre compañeros, bienvenido sea (Sergio, registro de campo, 9 de julio de 2015, Caacupé).

La incertidumbre, las ganas de protagonizar un evento irrepetible y la apelación a la mística, instalaron progresivamente la idea de que solo la vigilia grupal garantizaba el contacto con el Papa. Nuevas intervenciones, esta vez de militantes, reforzaron y vigorizaron esta idea:

Yo creo que este momento no lo vamos a repetir nunca más en la vida. Ya estamos acá. Hicimos el esfuerzo. Vamos a meterle con todo y quedémonos todos.

Si Dios provee, ¿cuál es la duda?

Si hoy por una compañera, nos quedamos 49... ¡¡¡vamos todos juntos mañana!!! (Ernesto, registro de campo, 9 de julio de 2015, Caacupé)

Al día siguiente, viernes 10 de julio, a las 12.30, todos los militantes efectivizaron la “ocupación” de un vértice de la plaza por donde se produciría el encuentro con Francisco. Los Misioneros vallaron su sector mediante un sistema de cuerdas, que impedía el fácil acceso por parte de aquellos peregrinos que lentamente se disponían al interior de la plaza. También colgaron una gran bandera entre dos árboles con la cara de Francisco, el nombre del grupo y la leyenda de “la triple T”, Tierra Techo y Trabajo, palabras de Francisco llevadas por los Misioneros como divisa emblemática. Armaron carpas equipadas con símbolos distintivos (remeras y banderas arriba), y finalmente, dispusieron a las vírgenes, una al lado de la otra, bien pegadas a las vallas, bordeando y demarcando el espacio ocupado. Así, los cien Misioneros llegados desde las lejanas diócesis de Argentina se preparaban para velar sus vírgenes a la espera de la bendición del Papa-insignia.

Aún en la especificidad de lugares y situaciones que definen, los tres episodios aludidos permiten identificar dimensiones constitutivas de la militancia, entendida como una condición subjetiva.

En primer lugar, la interacción que estructura estos eventos alude a una serie de recursos y saberes provenientes tanto del mundo del compromiso político como del de la militancia religiosa. Por saberes militantes entendemos un acervo de conocimiento que, como lo plantea Schütz (1974), les permite a los actores resolver situaciones asociadas a sus rutinas. Conceptualmente, circunstancias encuadradas como típicas y resueltas desde el acervo de conocimiento que los actores acumulan gracias a sus experiencias de vida, considerando socializaciones y espacios de pertenencia. En esta perspectiva, la misa, el piquete y la ocupación de espacios para manifestaciones componen recursos posibles en un universo de sentido inherente a la praxis de los movimientos sociales.

La recuperación de Carlos muestra la importancia de la oración como herramienta para resolver situaciones problemáticas que atañen al colectivo. En efecto, no se trata de un contacto con lo trascendente circunscripto al espacio de la intimidad, sino un recurso que se supone compartido y que se aplica para enfrentar obstáculos. Se presume eficaz porque ya cuenta con un historial a su favor. El Ave María para remediar la claustrofobia no sólo plasma un imaginario donde lo divino se confunde con lo cotidiano. También cristaliza un bagaje extendido de saberes en las biografías de los que participantes. La oración observa no solo una dimensión pública, sino también interactiva: es en la interacción, en el rezar juntos donde se elabora una agencia colectiva para sortear dificultades. Que la resolución del conflicto se adjudicara a la oración grupal confirmó y legitimó este recurso, al mismo tiempo que vigorizó los lazos grupales: Carlos varias veces recordó públicamente el gesto de sus compañeros durante la travesía y su importancia para que el pudiera cumplir su sueño de conocer al Papa, venciendo sus limitaciones físicas.

De la misma manera, la forma con la que los Misioneros de Francisco delimitaron el lugar en el que esperarían el paso de Francisco escenificó su

habitus militante. La cantidad de plazas que en otros contextos estos militantes ocuparon sirvió como un historial habilitante de nuevas experiencias. La forma en que se organizaron en ese momento mostró que sabían cómo hacerlo: cómo ocupar una plaza, ganar lugares y mantenerlos. El incidente en la ruta evidenció el manejo por igual de recursos o vías de acción extraídas del mundo religioso y político. Misa o piquete surgieron como alternativas equivalentes porque respondían a un universo de sentido donde las pertenencias religiosas y lo políticas se tornan indiferenciadas.

En segundo término, cabe destacar que estos saberes no se aplican de manera mecánica. Tienen como soporte un conjunto de reglas que definen los términos de intercambio entre pares. Así, tiene lugar la producción colectiva de una ética, la ética militante. Los ejes principales de la misma resultan el principio de solidaridad y el principio de la primacía del bien colectivo por sobre el individual. Estos parámetros también establecen las fronteras del espacio militante: quienes se comportan solidariamente se reconocen a sí mismos como “compañeros” y su comportamiento virtuoso los distingue de aquellos que actúan siguiendo los dictámenes del individualismo. La diferencia establecida por Carlos entre “un micros de compañeros” y un “micro común” reafirma esta noción.

Finalmente, los saberes y la ética echan raíces y se afirman en el elemento místico. En el abordaje etnográfico de los preparativos y del viaje detectamos en principio dos definiciones nativas de este concepto¹³: la mística como parámetro de lo auténtico y la mística como energía. La primera acepción está asociada a la cuestión identitaria. Recordemos que desde la conducción del movimiento se planteó decididamente que el viaje tenía como finalidad producir la “mística misionera”, esto es, una identidad más fuerte, más profunda, más consolidada de los Misioneros de Francisco, que la que se había podido desarrollar hasta ese momento. Además del

¹³ El trabajo de campo acompañando a los Misioneros de Francisco está aún en curso, con lo que estas definiciones son preliminares y serán enriquecidas con el avance de la investigación.

lenguaje, el tipo de acciones emprendidas, y el comportamiento entre sí y con el resto, los Misioneros se reconocen en la comunión con un sentido de pertenencia que adquiere solidez en su conexión con una misión: ser los auténticos representantes del mensaje del Papa en los barrios, a partir de un trabajo de evangelización genuino. La segunda connotación – la mística como energía – se relaciona más íntimamente con el proceso por el cual se alcanza esta situación virtuosa. Los trabajos de Quirós (2011) marcan que el trabajo militante exige de parte de sus protagonistas una inversión de tiempo, de sacrificio, de esfuerzo mental y físico; y que estas inversiones repercuten en el plano experiencial de las emociones, las relaciones afectivas, el rendimiento laboral, la familia, etc. Siguiendo esta línea que reconstruye las características de la militancia desde el plano de las vivencias, marcamos que para los actores, tanto los esfuerzos colectivos puestos en la superación de inconvenientes como los momentos festivos (una misa, una peregrinación, un encuentro importante, la fiesta de inauguración de una capilla) se convirtieron en instancias productoras de una energía, definida como un estado colectivo de goce, generado en la actualización de la utopía que resulta el horizonte de sentido del movimiento.

En definitiva, los tres episodios – la claustrofobia de Carlos, la tensión con la policía y la ocupación de la plaza – permiten comprender cómo los saberes militantes se articulan con una ética y con una mística. Ahora bien, estas tres dimensiones constitutivas de la militancia no pueden reducirse analíticamente al plano intencional. La agencia militante y sus efectos deben comprenderse en un plano más amplio, que involucra necesariamente la interacción con los objetos y su circulación.

REPRESENTANTES, HITOS Y PASAPORTES: LA TRIPLE FUNCIONALIDAD DE LAS VÍRGENES

Desde sus orígenes, Misioneros de Francisco se apoyó en la vieja tradición cristiana de la circulación de objetos sagrados, entre los que se destacan las reliquias, las imágenes de figuras sagradas, las hostias y cruces. Como señala

Algranti (2014), los objetos también pueden ser productores de carisma, delineando un territorio y un repertorio de prácticas e interacciones. La potencialidad de los objetos católicos para unir lugares y personas a partir de lazos de sentido se acrecienta por la mediación de discursos teológicos y litúrgicos que los indican como reservorios de lo sagrado.¹⁴ He aquí una clave: las reliquias no son alusiones a lo sagrado, sino que son lo sagrado: en los perímetros físicos de su composición (madera, yeso, tela, restos óseos) encapsulan la presencia divina. Lo sagrado está ahí.

Antes del viaje a Caacupé, ya circulaban en el movimiento Misioneros de Francisco rosarios bendecidos por el Papa, llevados por los dirigentes a las capillas barriales. En tanto portadores de una presencia sagrada, estos objetos suspendían las distancias físicas y simbólicas entre la máxima autoridad de la Iglesia y los creyentes de a pie, y de esta manera renovaban la cotidianeidad de su trabajo de evangelización.

De forma progresiva la figura de las vírgenes adquirió preponderancia en su dinámica de trabajo. Como señalan numerosos estudios sobre el campo católico argentino, el culto mariano gravita de manera sensible en sus diferentes actores, y vertebrata tanto prácticas vinculadas a la sanidad (Ameigeiras; Suárez, 2013) como peregrinaciones históricas (Flores, 2015) y protestas o causas sociales (Touris, 2013). Las capillas de Misioneros de Francisco no fueron la excepción, y las imágenes marianas se hicieron presentes en sus altares, rezos comunitarios, novenas y pedidos de salud y trabajo.

Dada la densidad simbólica de estas figuras, desde la conducción se planteó llevar las vírgenes a la plaza de Caacupé en calidad de representantes de territorios y de personas, observando un itinerario preciso: desde las capillas hacia Buenos Aires, para luego viajar todas juntas a Paraguay, ser bendecidas por el Papa y retornar a sus territorios de origen. En este plan, las vírgenes se constituían en un símbolo bifaz. Por un lado, condensaban el

¹⁴ Es por eso que una de las prácticas habituales cuando se construye una Iglesia, es la colocación de una reliquia (ropa o algún hueso de una figura sagrada) en el interior del altar, como manera de sacralizarlo.

esfuerzo misionero y lo presentaban ante el Papa, habilitando su bendición, entendida necesariamente como la legitimación de un proyecto. Por el otro, ya (re) cargadas de esta impronta sagrada, debían volver a los barrios para vigorizar ese mismo trabajo cotidiano del cual habían sido depositarias en primera instancia. Las vírgenes serían representantes de los barrios ante el Papa y representantes del Papa ante los barrios.

Recordemos a los que no pudieron venir. Venimos en representación de ellos, y también de nuestros vecinos. Vamos a hacer miles ahí, porque van a estar representados en cada una de las virgencitas que van a estar ahí, en la plaza. Sepamos que la bendición es para miles, no solo para nosotros (Mariano, registro de campo, 10 de julio de 2015, Caacupé).

Ya en la Plaza de Caacupé, las vírgenes mostrarían su capacidad de acumular roles. Para los Misioneros era clave preservar durante largas horas un lugar preferencial en el espacio público, para que el Papa pudiera identificarlos fácilmente durante el recorrido de su móvil y se concretara el ansiado momento de la bendición. Protección y visibilidad fueron dos recursos propiciados por la interacción entre objetos y personas. Por la acción de los misioneros pero también por su propia investidura (es decir, por todo lo que estas imágenes representan en un espacio dominado por católicos), las vírgenes pasaron a comportarse como auténticos mojones y custodiaron el lugar ganado por los Misioneros durante veinticuatro horas completas. Ningún fiel en la plaza se atrevió a transgredir ese cerco porque eran vírgenes y no personas las que perimetraban el lugar.

Por otro lado, ubicadas una al lado de la otra contra la valla, las vírgenes rompieron el paisaje homogéneo de fieles, pancartas y vendedores ambulantes distinguiéndose al mismo tiempo que visibilizando a los Misioneros de Francisco. Como auténticas señales, las vírgenes rescataron a los peregrinos argentinos de los procesos de homogeneización e indiferenciación que la plaza producía sobre sus ocupantes, a medida que transcurrían las horas y se poblaba progresivamente de creyentes de diferentes partes de Latinoamérica.

En este marco transcurrió la calurosa jornada del viernes, que incluyó una lluvia intensa durante la madrugada, la cual obligó a improvisar carpas y cubrir con pilotines a las imágenes. La mañana del sábado fue amenizada con los cantos y las oraciones que la organización del evento proponía desde el escenario, mientras la calma y la buena convivencia que había reinado durante la vigilia del viernes dieron paso a algunos empujones y algunas escenas de conflicto por el espacio, entendibles en el contexto del cansancio y ansiedad imperante.

La llegada del pontífice se produjo alrededor de las once de la mañana. Contrariando la planificación de los Misioneros, su paso por el camino hacia el escenario cobró una velocidad inusual y nunca se detuvo. Tan sólo ante una seña de uno de sus colaboradores, Francisco advirtió la presencia de los argentinos y ensayó una bendición en el aire, mientras un Misionero le arrojaba una remera que logró atajar con sus manos.

Lo furtivo del contacto – tan solo visual y sin la intimidad prevista – provocó un sentimiento generalizado de desazón entre los peregrinos argentinos. Uno de los misioneros lo expresó con las siguientes palabras:

Media hora antes [de la llegada del Papa] yo ya estaba firme ahí, con mi Virgen. Éramos uno. Me pasó toda la vida en esa media hora. Y cuando él pasó tuve una mezcla de sensaciones: alegría por encontrarse con él, porque haya bendecido la imagen que iba a ir hacia una capilla. Pero tristeza por lo fugaz del momento (Miguel, registro de campo, 11 de julio de 2015, Caacupé).

Durante los primeros rituales de la misa, los referentes intentaron amortiguar el clima de desconcierto que reinaba entre sus militantes. Algunos ensayaron explicaciones vinculadas a la salud del Papa, al desgaste sufrido por el calor reinante y por la intensidad de una gira latinoamericana. Tampoco faltaron quienes responsabilizaron directamente a la organización paraguaya por su celo desmedido en la protección del pontífice, sin contemplar las expresiones de cariño y demandas de contacto de los miles que se agolpaban en la plaza. Pero el relato improvisado de los dirigentes, a la manera

de enmienda, no podía equiparar ni mucho menos superar la experiencia de frustración que se contagiaba entre los que sostenían vírgenes vacías del signo buscado.

El clima interno solo experimentó un vuelco con la circulación progresiva de un rumor, que señalaba que pese a todo, el encuentro finalmente se produciría. Durante la homilía los miembros de la conducción del MMF escribían vertiginosamente mensajes de textos con sus celulares, mientras desaparecían por unos instantes de la vista de los que seguían comentando lo que (no) había ocurrido minutos antes. El rumor se transformó en orden cuando un referente encaró al conjunto de los Misioneros y exclamó: “agarraren las vírgenes y vayan para atrás de la basílica que nos espera”. Aún en el desconcierto la orden se multiplicó y todos los que pudieron agarraron una imagen e iniciaron una columna de personas y objetos que se abría paso entre la gente.

Dicha columna tuvo que sortear varios retenes de la seguridad del evento. En tanto partícipes de un código explícito, los oficiales tenían órdenes de sólo dejar pasar a los que portaban vírgenes. Frente a esta situación, los Misioneros que formaban parte de la comitiva pero carecían de imágenes rompieron filas durante unos instantes para comprar pequeñas vírgenes en las santerías situadas en las calles laterales. Así, el costado mercantil de estos íconos paradójicamente habilitaba el cumplimiento de una meta trascendente. Reconciliando en su figura lo sagrado y lo profano, las vírgenes se constituyeron en el pasaporte para llegar a la última meta, en el despliegue de un último rol decisivo.

El demorado encuentro entre los Misioneros de Francisco y el Pontífice tuvo lugar unos veinte minutos después de la ceremonia religiosa. El Papa argentino apareció con su comitiva por una puerta trasera y tras saludar a un grupo de sacerdotes, bendijo una por una las vírgenes argentinas y a sus portadores, tocándolos en la frente. Algunos de ellos vencieron temporariamente la emoción y le indicaron sus nombres y lugares de procedencia, como así también la devoción a su figura. Otros no dijeron nada. En la ausencia de palabras, fueron las vírgenes las que, cumpliendo con la

multifuncionalidad propia de los objetos sagrados, hablaron por ellos y mediaron la bendición esperada.

En el regreso a una plaza que se vaciaba progresivamente, uno de los máximos referentes cifró la experiencia colectiva en clave de lógica del don y contra don: “Bueno, ahora esto que vivimos es un compromiso. ¡Ahora a militar con fuerza en los barrios, en cada capilla!” El esfuerzo dirigente se orientó a posicionar a las capillas como horizonte último de la peregrinación. Enfatizando la excepcionalidad del viaje y del encuentro con el Papa como epifanía colectiva, los líderes operaron un último ajuste en la producción artesanal de la mística: ordenaron trascender la emoción individual para enfocar la energía en el retorno, específicamente, en el plano ordinario del trabajo en los barrios.

CONCLUSIONES

En tanto momento extraordinario, la peregrinación nos permitió profundizar dimensiones clave de la militancia político-religiosa. Planteamos la existencia de una *condición militante*, entendida como adscripción subjetiva que, por sus características particulares, se recorta y toma distancia de otras acciones públicas. Como anticipábamos en párrafos precedentes, dicha condición se compone de tres dimensiones – ética, saberes y mística; dimensiones que deben ser entendidas de manera holística, en permanente imbricación práctica y solo distinguibles analíticamente.

Definimos a la ética como el conjunto de criterios que organizan la interacción de los participantes en un movimiento, estableciendo lo aceptado y lo vedado en términos grupales. La ética incluye las reglas del merecimiento y también las de castigo: quienes se comportan según las normas consensuadas son valorados ante los ojos de los pares y dignificados en su conducta ejemplar. Por oposición, quien transgrede las reglas recibe una reprimenda y puede ser expulsado, *in extremis*. Las reglas colectivas componen una obligación que, como señala Quirós (2011, p. 82), “no

proviene de nadie y proviene de todos al mismo tiempo; que no resulta de ninguna sanción en particular, sino de ese sentimiento de compromiso para con el otro, el que está al lado tuyo todos los días, y de cuya mirada depende tu lugar en el mundo”. Cabe destacar que las reglas o criterios a los que aludimos construyen un límite identitario fundamental para la distinción entre “los compañeros” (los que se comportan de acuerdo a las nociones de bien común) y los otros, los adversarios. En otras palabras: es la puesta en acto permanente del buen comportamiento lo que delinea las fronteras del afuera y el adentro, señalando simultáneamente los beneficios del compartir y los riesgos del desobedecer.

En el caso analizado, las reglas que estructuran la interacción de los Misioneros de Francisco se fundan en principios que preconizan la prioridad de lo colectivo, “el todos o ninguno”, por sobre el interés individual. Se actualizan permanentemente y se definen en un orden cotidiano, hecho de rutinas y decisiones contingentes. Esta dimensión práctica y consuetudinaria no implica la ausencia de disputas. La distancia entre los principios abstractos que aluden al bien común y el decurso concreto de los acontecimientos provocan desajustes y discusiones en torno a la operacionalización de dichos principios. En otras palabras, no se resuelve automáticamente la respuesta en torno a cómo encarnar, de la mejor manera posible los valores compartidos. En los episodios visitados, como por ejemplo el de la ruta, para todos los participantes de esta situación estaba claro que no cabía la posibilidad de dejar a la compañera librada a su suerte. La fórmula “todos o ninguno” resumía esta posición. Sin embargo, surgieron diferencias entre la mejor manera de aplicar este principio, si era haciendo un piquete o negociando. El reto de Carlos al resto de sus compañeros deja entrever estas dilaciones. ¿Qué era lo mejor para todos: hacer el piquete o negociar? ¿Había que esperar la aprobación de los líderes o la urgencia de la circunstancia ameritaba una respuesta autónoma y decidida?

A los misioneros militantes no solamente los distingue una manera de comportarse. También los aúna un conjunto de saberes prácticos, un hacer aprendido mediante la experiencia compartida: socialización que se

actualiza en la manera recurrente de resolver problemas. Si la ética define las metas grupales y su deber ser (lo que corresponde hacer en cada situación de acuerdo a los principios a los que se adscribe), los saberes aportan la parte operativa y metodológica.

Es este punto donde queda en evidencia cómo la militancia representa un formato de compromiso común para quienes vienen del mundo religioso o político. Más allá de los itinerarios biográficos y los espacios de pertenencia, la forma de comprometerse es la misma y se despliega en idénticos saberes y lenguajes: tanto los que vienen de una vida parroquial intensa o del espacio de las unidades básicas y los mítines saben hablar en público, hacer reuniones convocantes, ocupar y defender lugares e improvisar recetas para solucionar problemas. Estos comunes denominadores reportan a una lógica común que atraviesa ambos territorios de la praxis y los hermana. Se milita bajo los mismos códigos porque lo político y lo religioso constituyen espacios con vocación pública. Guiados por la necesidad de expandirse mediante el proselitismo, necesitan formar cuadros que sepan movilizar, que convoquen y ganen la calle pero que al mismo tiempo religuen estas acciones al sentido mayúsculo de la adscripción a una ideología o una utopía.

Estas alusiones nos conducen a la última dimensión que según nuestro análisis compone la condición militante: la mística. Una categoría particularmente compleja, porque su abordaje asume los riesgos de una hermenéutica psicologista o la absolutización de los sentidos nativos. A partir de nuestro trabajo, interpretamos esta noción como un estado emocional colectivo con dos características medulares. Por un lado, religa las acciones del militante a lo trascendente, al plano utópico, a las causas situadas en el horizonte que motoriza las acciones individuales, al mismo tiempo que fortalece la pertenencia grupal. En este sentido, colabora con la dimensión ética en la construcción del perímetro vital del nosotros colectivo: son compañeros no sólo los que se comportan como tales sino también lo que se sienten parte de un proyecto que los trasciende y da sentido al estar juntos.

Ese “estar juntos”, la convivencia, remite al segundo elemento nuclear de la mística: su capacidad para unir el sacrificio y el goce. En efecto, la convivencia y los objetivos que el grupo se plantea suelen implicar postergaciones, duelos y mortificaciones, la mayoría de ellos atados a la búsqueda de bien colectivo por sobre el bienestar individual. El sentido que se le asigna *ex post facto* al tránsito de esa prueba (que comprende desde la decisión del abandono hasta aquello que la materializa) da lugar al goce, es decir, a la plenitud de saber que se ha renunciado al interés individual en pos de un bien mayor. La conciencia de haber permanecido juntos a pesar de la obstinación policial o de la noche fría y en vigilia, para cumplir la misión de estar cerca del Papa representando ausentes ejemplifican estas experiencias jubilares.

Nuestro abordaje de las vírgenes y su polifuncionalidad pone de relieve la importancia de los objetos en la producción colectiva de la mística. Si bien las vírgenes son seleccionadas, transportadas y dispuestas por los Misioneros, es su autonomía simbólica lo que permite representar ausentes, custodiar lugares y sortear peajes. A manera de hipótesis planteamos que la interacción entre los peregrinos se apoya en los objetos sagrados, que se tornan un soporte necesario del carisma, en la medida en que ayudan dar cuerpo y prolongar vínculos intrínsecamente frágiles (Latour, 2008) y dialogar con contextos hostiles. El itinerario de las vírgenes resulta ser el itinerario (medible en kilómetros y horas) de la producción social de la militancia; actividad que involucra a personas (dirigentes y militantes), objetos (las vírgenes) y personas iconizadas, como es el caso de Francisco, el papa cuya figura se objetiva hasta casi desprenderse de su biografía.

Nos interesaba trabajar en este artículo las maneras de construcción grupal, en el contexto del viaje y recurriendo al soporte de los objetos. Nuestro recorrido analítico concluye que, así como la tensión entre lo sagrado y lo profano se disuelve en las figuras de las vírgenes (sagradas como mojones infranqueables y mundanas en su dimensión comercial), lo extraordinario de las peregrinaciones y misiones se concilia con lo cotidiano

de las capillas, dando lugar a la producción de una religiosidad particular. Bajo la referencia a Francisco y en el contexto de un nuevo tiempo eclesial, dicha religiosidad combina elementos políticos y religiosos en su praxis territorial; genera tensiones con la institución religiosa al mismo tiempo que propicia espacios innovadores de militancia y compromiso.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR ROS, Alejandra. Cuerpo, memoria y experiencia: la peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco. *Desacatos*, n. 30, México, p. 29-42, mayo/agosto 2009.
- ALGRANTI, Joaquín. Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Miriada: Investigación en Ciencias Sociales*, Buenos Aires, v. 6, n. 10, p. 61-88, 2014.
- AMEIGEIRAS, Aldo. “Pueblo Santo o Pueblo Justo”: alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires. In: JUDD, Elizabeth; MALLIMACI, Fortunato (Coord.). *Cristianismos en América Latina: tiempo presente, historias y memorias*. Buenos Aires: CLACSO, 2013. p. 195-222.
- AMEIGEIRAS, Aldo; SUÁREZ, Ana Lourdes. Buscando paz: peregrinos al Cerro de las Apariciones de la Virgen en Salta. *Sociedad y religión*, Buenos Aires, v. 23, n. 39, p. 117-150, 2013.
- CARBONELLI, Marcos; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Militantes de Francisco: religión y política en tiempos del papa argentino. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 260, p. 53-66, nov./dic. 2015.
- FLORES, Fabián. Espacialidades peregrinas: el caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 37, p. 116-136, jan./jun. 2015.
- GRODZINS GOLD, Anne. Peregrinación. In: BARFIELD, Thomas. *Diccionario de Antropología*. México D.F.: Siglo XXI, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, Oct. 1995.

MISIONEROS DE FRANCISCO. *Folleto de presentación*. Buenos Aires, 2014.

NATALUCCI, Ana. Los movimentistas: expectativas y desafíos del Movimiento Evita en el espacio kirchnerista (2003-2010). In: PÉREZ, Germán; NATALUCCI, Ana (Ed.). *Vamos las bandas: organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2012.

PÉREZ, Germán; NATALUCCI, Ana. La matriz movimientista de acción colectiva en Argentina: la experiencia del espacio militante kirchnerista, *América Latina Hoy*, v. 54, p. 97-112, abr. 2010.

QUIRÓS, Julieta. *El porqué de los que van: peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires: Antropofagia, 2011.

ROCCA RIVAROLA, María Dolores. “De Néstor y Cristina. De Perón y Evita”: reflexiones sobre lo acontecido con la militancia kirchnerista y la identidad peronista desde 2003 hasta hoy. *Revista SAAP*, v. 9, n. 1, p. 143-172, mayo 2015.

SÁ CARNEIRO, Sandra de. O caminho do sol: construindo emoções, ethos peregrino e vínculos sociais. In: STEIL, Carlos Alberto; SÁ CARNEIRO, Sandra de (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa; FAPERJ, 2011.

SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Amorrortu: Buenos Aires, 1974.

SIDICARO, Ricardo. El partido peronista y los gobiernos kirchneristas. *Nueva Sociedad*, n. 234, p. 74-94, jul./agosto 2011.

STEIL, Carlos. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações religiosas. In: ABUMANSSUR, Edin (Org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus, 2003.

STEIL, Carlos Alberto; RIBEIRO MARQUES, Bruno. Reflexões antropológicas sobre uma experiência de peregrinação contemporânea. In: STEIL, Carlos Alberto; SÁ CARNEIRO, Sandra de (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa; FAPERJ, 2011.

STEIL, Carlos Alberto; SALVADOR, Thais Vanessa. Santa Paulina: a construção de uma devoção nos tempos da Nova Era. In: STEIL, Carlos Alberto; SÁ CARNEIRO, Sandra de (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa-FAPERJ, 2011.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Ecologia, Nova Era e Peregrinação: uma etnografia da experiência de caminhadas na Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, v. 1, n. 17, Porto Alegre, p. 97-110, 2010.

TORRE, Renée de la. La antorcha guadalupana México-New York: el desplazamiento de un símbolo nacional que abriga una comunidad transnacional. In: ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo (Org.). *Circuitos religiosos: pluralidad e interculturalidad*. Porto Alegre: CirKula, 2014. p 67-85.

TOURIS, Claudia. Catolicismo popular e imaginario liberacionista en los años 70: el caso de las peregrinaciones villeras a Luján y del Movimiento Villero Peronista. In: FOGUELMAN, Patricia; CEVA, María; TOURIS, Claudia (Org.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

ZAPPONI, Elena. *Pregare con i piedi: in cammino verso Finis Terrae*. Roma: Bulzoni Editore, 2008.

_____. *Marcher vers Compostelle: ethnographie d'une pratique pèlerine*. Paris: L'Harmattan; Association Française de Sciences Sociales des Religions, 2011.

Recebido em: 08/03/2016

Aprovado em: 19/04/2016

RESENHAS

PAGANELLI, PÍA. *P(R)O(F)ETAS DEL REINO: LITERATURA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN BRASIL*. BUENOS AIRES: EDITORIAL IMAGO MUNDI, 2015.

*Hugo Lavazza*¹

En el ámbito de la academia en general es notable que los *scholars* de los circuitos internacionales se dedican en gran medida a examinar determinadas cuestiones fuera de su eje “local”. Ahora bien, dicha característica no es lo usual en Latinoamérica. Los estudiosos del continente a menudo se abocan a comprender campos culturales de interés local o bien relativo a los límites nacionales, por supuesto que existen numerosas excepciones que inhabilitarían la regla pero sí podemos afirmar que lo más corriente es el escenario descripto.

En este plano podemos decir que allí se encuentra uno de los tantos hallazgos del libro de Pía Paganelli ya que desde la Universidad de Buenos Aires se sumerge en aspectos, podríamos decir, de “culto” relativos a la Teología de la Liberación en Brasil (TLB). Digo de “culto” porque, si bien la autora dedica un espacio importante a delinear las condiciones sociales y los principales autores de esta línea teórica (por ejemplo, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez), su interés específico es delinear procesos y conceptos nodales del movimiento de la TLB concentrada en dos autores, Pedro Casaldáliga y Frei Betto, que son conocidos – e influyentes – sobre todo en Brasil, pero cuya obra es prácticamente desconocida en el continente de lengua hispana. En ese punto es donde no queda más que agradecer a la autora por haberse internado en esta *docta* aventura y a partir de la cual nos informa sobre el vasto campo donde se asienta la influencia de la

¹ Profesor Adscripto de Antropología Simbólica – A.S. III – Investigador Asociado – Sección de Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA. Investigador en el Instituto Nacional de Medicina Tropical (INMeT), Puerto Iguazú (Misiones), Argentina. Contacto: vlavazza@hotmail.com

TLB. Aquí es donde ubico la actividad intelectual de Paganelli porque se desenvuelve en intersticios sólo reservados a los eruditos/as que conocen muy bien la producción de su patria o región. Es decir, tuvo que realizar un esfuerzo de comprender la alteridad y su resultado – inevitable de cuando esto se realiza sistemáticamente – es una “comprensión distante” por lo que las *sorpresas* (la primera impresión de los antropólogos) es que “lo extraño” resalta, cuando de otro modo quedaría en los ejercicios naturalizados de interpretación de un texto. Dichos eventos de extrañamiento hacen que las diferencias respecto de otros acontecimientos similares se presenten de manera contundente, esto es lo que trataremos de resaltar en el comentario que sigue a continuación.

El libro está organizado del siguiente modo: una introducción donde la autora establece los términos y límites del debate; en esa línea la primera parte con el título de *Profetas del Reino* se subdivide en tres capítulos, a saber 1) sobre la imbricación entre literatura y Teología de la Liberación en relación a los discursos y la formación de intelectuales; 2) respecto del movimiento argumenta que contiene implicancias morales, intelectuales y culturales, aquí desarrolla el papel de la influencia marxiana y de la teoría de la dependencia; y 3) el devenir de la Iglesia Católica en Brasil cuyo desarrollo resultó en la conformación de intelectuales católicos de izquierda.

La segunda parte del texto, *Poetas del Reino*, se divide en cuatro capítulos dedicados exclusivamente al desempeño de Pedro Casaldáliga y Frei Betto bajo la luz de la batería conceptual e histórica presentada en la primera parte. Por último la autora escribió un “Contrapunto final” donde relaciona varios aspectos de lo debatido en la obra pero sigue la idea de que “[...] ambos escritores produjeron – mayormente – un tipo de literatura vinculado a lo experiencial [...] junto con la crítica del texto bíblico y el análisis marxista de la historia, [ya que] uno de los rasgos fundamentales de la teología de la liberación fue la creación de una hermenéutica fundada en la experiencia [...]” (p. 263).

Para comprender la organización del argumento del libro tal como lo entiendo voy a introducir y desarrollar algunos de los argumentos presentados

por Pía Paganelli para establecer el vínculo entre Teología de la liberación y la experiencia y *praxis* del movimiento: la influencia del marxismo, de la situación social en donde los procesos históricos relativos a la revolución cubana, de la efervescencia populista, y el pensamiento progresista – de resistencia social – consolidado en la década de 1970 a través de canales religiosos cristianos.

Para ello vamos a seguir el orden del texto: voy a mencionar de manera breve primero los condicionamientos coyunturales/históricos y la formación teórica de época que tuvo como resultado no sólo la construcción de una teoría ordenada que aún hoy continua aumentando no sólo su sistema de argumentaciones, sino también sobre el sistema de actitudes de movimientos grupos y personas. En segundo lugar voy a exponer cómo la autora entiende que fue la difusión de los elementos principales del *corpus* narrativo pensado para la “liberación”, y qué significa el término en ese contexto. Por último haré referencia a la actividad poética y narrativa de los autores que Paganelli toma como eje de interés: Pedro Casaldáliga y Frei Betto.

EL CONTEXTO SOCIAL Y CULTURAL GENERAL DE LA PRODUCCIÓN NARRATIVA DE LA TLB

Las coordenadas espacio-temporales del desarrollo de la TLB puede pensarse a partir de la década de 1960, para entrar de lleno en el mundo de la revolución permanente a partir de 1970. Adosado a este preliminar la autora señala antecedentes notables como el *Seminario de Olinda*, creado en el los inicios de 1800. En el texto es señalado que el catolicismo en Brasil es de corte popular indicando con ello que no se atiene verosímilmente a una estructura institucional y burocrática. En este punto mi evaluación es que, tal vez hayan existido etapas y diferentes políticas de acuerdo a las diferencias internas de cada línea u orden en el seno del catolicismo. Pero la fuerza de la TLB depende sin dudas de la inserción popular de sus líderes, es decir que su intención y labor pedagógica – orientada hacia la formulación de

una idea de liberación anclada en la acción y emancipación del hombre, se centró, sin dudas, en el campo popular. Entre los eventos que influenciaron de manera profunda la formulación de la TLB, la autora menciona el hito que significó el Concilio Vaticano II. La reconstrucción del argumento del tipo de memorias que permitieron estos mestizajes (*hibridaciones* en expresión de la autora basándose en la idea de García Canclini) puede ser como sigue: la conjunción mencionada fue el espacio que posibilitó la formación de sacerdotes intelectuales que tuvieron una extensa aceptación y que no sólo se limitaron a incursionar en la teología ni a la interpretación de las Escrituras. Si bien esto es parte de los aspectos que conforman el campo de la Teología de la Liberación esta línea buscó de manera excluyente actuar en el plano de la realidad de los grupos olvidados y miserables, ayudándolos a revocar su suerte a partir de la cooperación y el reconocimiento de las causas de lo contrario de la libertad, asociada a valores cristianos, es decir: la opresión (que en este contexto es una situación anticristiana). Para superar la opresión implicada en la estructura hegemónica de la sociedad la ideología debe reconducirse por dos caminos:

El primero es romper la hegemonía a través de la formación de grupos organizados y del reconocimiento de la situación de marginación impuesta por la sociedad dominante. Ello es una acción revolucionaria pero no es propuesta como una lucha armada, los primeros textos escritos por la TLB apelan más que nada a situaciones existenciales en el sentido que podría hablarse del primer Jean Paul Sartre y de un Gabriel Marcel con un fuerte dispositivo contestatario (se trata de mi observación). Por ello interviene, en segundo lugar, otro elemento conceptual en la comprensión del fenómeno: independientemente de que los individuos que participaron del movimiento conocieran o no los escritos de Antonio Gramsci, todo conduce a pensar que el modo de interpretar a la TLB con el foco proporcionado (o inspirada en) las claves conceptuales proporcionadas por el filósofo es una veta de análisis adecuada. A las tesis sobre los intelectuales, que son los ejes generales de su teoría respecto de la función de los mismos en un contexto histórico determinado, Pía Paganelli, la encuentra apropiada para

interpretar cómo arraigó en un modo de pensar y que puede considerarse, en la contemporaneidad, formando parte de la cultura latinoamericana. Esto es así ya que intelectuales formados de este modo en el catolicismo militante, y dadas las condiciones sociopolíticas de Brasil en los 1970, produjeron una interpretación de los Evangelios que fue extensamente comentado con la óptica marxista. El marxismo y la posibilidad de un “nuevo hombre latinoamericano” fueron premisas que penetraron en las fases formativas con contenidos emancipatorios generando, al mismo tiempo, productos culturales propios de la época que retroalimentaron todo el macro-movimiento de la Teología de la Liberación en el seno del Catolicismo. La autora argumenta su propia posición diciendo:

Si el aporte de Gramsci giró en torno al estudio de la fuerza cultural y política de la Iglesia particularmente entre los sectores populares como ámbito de la sociedad civil en el cual el marxismo debía disputar su hegemonía, su propuesta de una alianza entre el Partido Comunista Italiano y un catolicismo de izquierda de fundamentos materialistas e historicistas, puede pensarse como realizada en América Latina a partir de la década del setenta con la Teología de la Liberación (p. 76).

Para realizar esta afirmación concluyente Paganelli precisa establecer una periodización histórico cultural del proceso en el cual se desarrolló la TLB lo cual realiza de manera minuciosa al tener como horizonte el concepto que moviliza su indagación. En el capítulo tercero de su libro puede leerse en el inicio: “‘El derrotero histórico de la Iglesia Católica en Brasil’ permite observar las características originales que adquirió como Iglesia latinoamericana a partir de la década de 1950, ya que en dicha época comenzó a configurarse la intelectualidad católica de izquierda de la cual forman parte tanto Frei Betto como Pedro Casaldáliga” (p. 79). Para la autora existe una línea continua al momento en que los teólogos de la liberación rescatan motivos religiosos históricos en un nuevo contexto social relativos a la coyuntura en dos aspectos 1) “[...] la relación de la Iglesia con el Estado brasileño en sus diversas etapas [...]” (p. 79); y 2) “[...] delinear la conformación de la izquierda católica

importante a partir de los años cincuenta en relación a la organización de la Acción Católica [...]” (p. 79). En el primer punto se remonta a los inicios del Estado brasileño en cuya formación siempre estuvo presente la Iglesia Católica tanto en los aspectos institucionales como en su actividad misionera. Paganelli destaca que desde los inicios el catolicismo brasileño estuvo signado por el modelo teológico “Iglesia-Cristiandad” de modo que el Estado y la Iglesia estaban estrechamente unidos. Al mismo tiempo “[...] coexistió uno (referido al catolicismo) de cuño popular proveniente de Portugal que permitió la inclusión de todos los grupos sociales [...]” (p. 81). Pía Paganelli sugiere que estos condicionantes históricos posibilitaron que la propuesta de un cristianismo fuertemente activo en el campo popular tuviese arraigo al momento de imbricarse con la TLB. La autora ubica la emergencia de la izquierda católica popular en Brasil entre los años 1955 y 1970, en este periodo se reconocen multitud de organizaciones y nombres centrales para el desarrollo del movimiento: desde la influencia del catolicismo francés (por ese entonces dador de obras cristianas mediadas por la influencia marxista), la creación de la Conferencia Nacional de Obispos en el Brasil (CNBB), la Acción Popular, Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), etc. desde donde, pensamos el “lugar” en su sentido genérico, comienzan a surgir los nombres de Dom Helder Cámara, Paulo Freire, Hugo Assman, Frei Betto, Pedro Casaldáliga, Rubem Alves y otras personalidades no menos importantes. Al cabo la autora va a concentrar su mirada respecto del conjunto de las circunstancias que aquí estamos reduciendo de su complejidad original sobre Betto y Casaldáliga. Antes de comentar el análisis de estos escritores, aun habría que mencionar al menos dos cuestiones referidas al contexto sociopolítico, cuna de todo el movimiento de la TLB. El primero es el rol que tuvieron las CEBs en la formación del campo popular que generó la conciencia posible para el desarrollo de una teoría sustentada por la *praxis*, cuando a partir de la democracia los grupos de cooperación se interesaron por participar en partidos políticos “[...] en un afán de formar cristianos capacitados para insertarse en las luchas populares [...]” (p. 114). En orden de esclarecer los caminos de mi propia lectura al reseñar este libro, por

momentos no hacía más que trasladar algunos ejemplos y conclusiones que tenían parecidos socio-antropológicos con algunos textos canónicos. Uno de ellos fue *Sistemas políticos de la Alta Birmania* de Edmund Leach en el punto relativo a como fueron transformándose algunas organizaciones políticas “nativas” en partidos políticos que funcionaron cuando se formó el estado Birmano (hoy día una dictadura: Myanmar), en este caso me resultó similar al argumento de Paganelli acerca de la acción política de las CEBs y los partidos políticos del Brasil contemporáneo:

De manera que el aporte que las comunidades de base hicieron a los movimientos sociales en Brasil fue un nuevo esquema organizativo que puso el énfasis en la experiencia personal y grupal para el desarrollo comunitario. Por lo tanto, desarrollaron espacios de aprendizaje democrático en la medida en que su organización se fundó en la elección del “pueblo”, en una dirección colegiada y transitoria, que defendía una “representación desde la base y no representación de esa base”. Tal fue el esquema que siguió el PT desde su fundación el 10 de febrero de 1980 (p. 115).

En este contexto histórico político aparecieron como intelectuales formados en las discusiones acerca de una militancia católico popular y profundamente absorbidos por el existencialismo cristiano-revolucionario.

CASALDÁLIGA Y BETTO: BIOGRAFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Las biografías, palabras y acciones de estos autores son indicativas del campo cultural abierto por la TLB, ya que son resultado destacado de la conjunción de elementos que la autora detalla con profusión erudita. No sólo, la literatura de Casaldáliga y Betto, es producto social del clima de la liberación sino que contiene valor literario por cuanto los lineamientos estéticos son producto original de todo el movimiento, más bien uno y otro aspecto se hallan indisolublemente unidos. Aquí vamos a exponer sucintamente cómo Pía Paganelli disgrega y maneja dialécticamente las cuestiones

ventiladas en el libro. Tengo la certeza de que mi visión va a resultar reducida respecto de la riqueza del texto pero voy a delinear a ambos autores teniendo como horizonte, las trayectorias biográficas que llevaron al contacto con la TLB; el análisis de la lírica de ambos autores y su vínculo con la formación de una *praxis de y para la liberación*.

Pedro Casaldáliga es un sacerdote ordenado en Cataluña pero que fue a Brasil de modo muy temprano en su carrera de religioso, la autora cita de un discurso de Casaldáliga, pasa por África y termina en Brasil en donde a través del contacto con las comunidades de base le “[...] despertó definitivamente a la indignación y al compromiso; y también a la esperanza” (Casaldáliga, 2006 apud Paganelli, 2015, p. 122). Su actividad en Brasil es intensa, la autora menciona que – como obispo – actúa tanto en el nordeste como en la región amazónica y, desde allí estuvo a favor de la creación de organizaciones en contra de la desposesión de tierras ocupadas tanto por campesinos, *sertanejos* y *posseiros*, como por indígenas. A partir de cartas pastorales él va conformando doctrinas que llevan a entender la función de un “hombre nuevo”, uno de los textos que escribe es *Una Iglesia de la Amazonia en conflicto con el latifundio y la marginalización social*. La evaluación de Pía Paganelli es que el documento pone en escena ideas y recursos que irán circulando en “discursividades itinerantes” que culminará en lo que el mismo Casaldáliga denominó “una espiritualidad de la liberación”. Todo ello significa una “conversión” desde su llegada a Brasil y lo considera una personalidad donde la experiencia y la escritura constituyen la praxis cuyo lugar “[...] es el núcleo que posibilita su relato” (p. 152). Esta conversión es notable en la obra poética de Casaldáliga, que primero era religioso-intimista para luego ir transformándose en socio-existenciales y político religiosas: “[...] y hemos nacido hijos de la Luz/-del árbol nuevo de tu Cruz/Y de tu Madre Nueva-.” (Casaldáliga, 1954, p. 54). Para el momento posterior de su poesía es notable el cambio (procedimos a contrastar adrede), “Cada vez que miro la luna/Siento el Pie de Armstrong/En mis ojos” (Casaldáliga, 1971, p. 103). Los ejemplos que proporciona Paganelli se multiplican y contienen una exégesis sustentada en lo manifestado como eje de análisis y

explicitado por la autora en el comienzo de la obra, además se encuentran detallados de manera temática según los parecidos poéticos y su trasfondo social. Por ejemplo, en un poema Casaldáliga anuncia: “Seremos Zumbis, construtores/Dos novos quilombos queridos.” (Casaldáliga; Tierra, 1982). La autora consigna lo siguiente luego de haber analizado el resto del opus del cual esta estrofa es el final:

Esta utopía, el Nuevo Quilombo o la Tierra Sin Males, se realizará en la historia a través de una reforma agraria que permita al hombre volver a relacionarse con los frutos de su trabajo; luego a partir de la iglesia vuelta al pueblo, y como consecuencia, a partir del reinado de la hermandad, la igualdad y la dignidad humanas (p. 186).

Podríamos vislumbrar aquí la indudable influencia de los Sebastianismos en Brasil que postulan una estructura análoga pero, a diferencia de éstos, el espacio utópico de Casaldáliga y del mundo de la TLB está permeado profundamente por la acción política institucional en los límites del Estado.

Para el caso de Frei Betto, Pía Paganelli, utiliza una sistemática similar. Si bien la autora analiza algunos textos de Casaldáliga en prosa se centró en la poética, en Frei Betto sólo podemos contar con la investigación sobre su prosa. Acerca de dicha actividad menciona que “[...] aborda motivos del universo religioso cristiano [y que] forman parte del proyecto político e intelectual en el cual se inscribe: la perspectiva de la teología de la liberación y su rol como militante en los círculos bíblicos y en las CEBs” (p. 189).

La sección del libro dedicada a Betto se divide estratégicamente en apartados que indican alguna actividad relacionada con la formación y los intereses del autor, a saber: “Literatura, religión y pedagogía”; “Jesús para la teología de la liberación: una revolución cultural”; “La vida de Jesús como testimonio intelectual”. En estos párrafos la autora describe las múltiples influencias que recibió Frei Betto para desarrollar sus ideas del Evangelio, sobre todo en la experiencia sobre la historicidad de Jesús y de su padecimiento como preso político. A partir de esta premisa Betto entiende que

estas enseñanzas proporcionadas por el carácter de la “historicidad” deben ser actualizadas mediante la acción concreta, de modo de lograr acceder al “hombre nuevo” y, por consiguiente, a la liberación. En palabras de Paganelli:

Así, mientras que Betto narra la formación intelectual de Jesús dentro del contexto histórico-político de su época y señala su bautismo como el comienzo de su vida pública marcada por su condición de perseguido político; así también narrará su formación intelectual, legitimará su rol militante y señalará como bautismo la experiencia carcelaria bajo la dictadura militar, momento crucial de su ingreso al mundo público y configuración como intelectual religioso (p. 221).

Respecto de la narrativa Pía Paganelli aclara que va a analizar la “primera producción literaria” de Betto ya que ésta se centra sobre la prisión y de su “formación militante anterior a la dictadura”. Entre la cantidad de citas que analiza la autora he elegido una de ellas por tratar, de algún modo, del tema de la metamorfosis, el hombre nuevo, y la liberación: “A JEC (Juventude Estudantil Católica) não separava religião e política, fé e cidadania, mística e revolução. Esse termo não tinha entre nós uma conotação bélica, e sim de profunda transformação do velho em novo, como sinônimo coletivo do que o Evangelho chama de conversão ou, em grego, nas cartas de Pablo, metanoia” (Betto, 2002 apud Paganelli, 2015). En este fragmento si bien una de sus interpretaciones puede ser la “guerra de posiciones” planteada por Gramsci y de ser un planteo pedagógico para la formación de líderes también parece connotar el planteo mutante de la transformación al hombre nuevo o la liberación; cuestión que en la “lógica” de Frei Betto parece haber experimentado por el compromiso constante con el campo popular y la práctica educativa en dicho ámbito. En este sentido, según la autora, la escritura de Betto manifiesta una tensión entre verdad-ficción y literatura-experiencia, cuestión que es fundamental para consolidar el compromiso utópico esperanzadoramente realizable a través del devenir educativo, idea que es el motivo de la actividad, tanto intelectual como práctica, de Frei Betto.

COMENTARIO FINAL

La idea es que una matriz de lucha en donde el cristianismo católico colaboró para su organización mosaica, con ello me refiero a su diversidad, es el piso condicionante del contexto de surgimiento de la Teología de la Liberación en Brasil. Pero las características de este movimiento es haber modificado la visión del mundo quietista que prevalecía en la Iglesia hasta inicios de la década de 1960. Respecto de los autores que analiza Paganelli concluye que se trata “[...] principalmente un movimiento intelectual, moral y cultural de profunda raigambre en la cultura popular latinoamericana” (p. 261). La autora también destaca que la TLB constituyó un paradigma de lo que Gramsci entendía como construcción de “hegemonía” a partir de la tensión entre intelectual tradicional y el orgánico, del cual tanto Casaldáliga y Betto son de los últimos por su actividad transformadora de la conciencia moral respecto de la lectura bíblica y de las enseñanzas del cristianismo. Para profundizar en estos aspectos no resta más que estimular la lectura del trabajo de Pía Paganelli ya que nos invita a pensar aspectos que no son tan conocidos de la Teoría de la Liberación y los caminos que diseñó a lo largo de su conformación, los detalles locales de sus variaciones y por los autores que han tenido escasa llegada a estudiosos no brasileños. El libro *Profetas del Reino* explora estas cuestiones y en multitud de otras que los potenciales lectores sabrán hallar a lo largo de sus páginas.

REFERENCIAS

- PAGANELLI, Pía. *P(r)o(f)etas del reino: Literatura y teología de la liberación en Brasil*. Buenos Aires: Editorial Imago Mundi, 2015. ISBN 978-950-739-208-3.
- BETTO, Frei. *Alfabetto, autobiografía escolar*. San Pablo: Ática, 2002.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Palabra Ungida*. Madrid: Teologado Claretiano, 1954.
- _____. *Clamor Elemental*. Salamanca: Sígueme, 1971.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. Marcha Final (de Banzo e de Esperança). Intérprete: Milton Nascimento. In: NASCIMENTO, Milton. *Missa dos Quilombos*. São Paulo: Ariola, 1982. Cassete sonoro. Faixa 11.

Recebido em: 10/04/2016

Aprovado em: 25/04/2016

FRANÇA, DILAINE SAMPAIO DE.
ÀRÒYÉ: UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO
DO DEBATE ENTRE DISCURSOS CATÓLICOS
E DO CANDOMBLÉ NO PÓS-VATICANO II.
JOÃO PESSOA: ED. UNIVERSITÁRIA UFPB, 2012. 2 V.

Jorge Scola¹

Produto da tese de doutorado de Dilaine Sampaio de França no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, em que foi orientada por Robert Daibert Jr., *Àròyé: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II* coloca-se diante de uma série de fronteiras disciplinares (antropologia, história das religiões e ciências da religião) pelo objeto que adota – os discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no contexto pós-conciliar e as suas reações pelos afrorreligiosos –, demonstrando também a permeabilidade entre estes domínios. Nesta obra, o convívio entre o catolicismo e o candomblé e a umbanda no Brasil a partir das práticas e dos “discursos autoritativos” implicados na definição destas religiões (*sensu* Asad, 2010) é matizado não só pela resistência da Igreja Católica às práticas sincréticas, mas também pelo ativismo protagonizado por representantes das religiões afro-brasileiras, inclusive na forma de acionar o debate público por meio da veiculação de manifestos antissincretismo, como o que foi assinado e enviado aos jornais de Salvador nos anos 1980 por importantes ialorixás baianas.

Assim, a autora retoma trabalhos anteriores (Consorte, 2006) a respeito da postura de representantes do candomblé e da umbanda frente às negociações com as práticas do catolicismo e constrói uma análise calcada na comparação

¹ Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Contato: jhsgomes@gmail.com

entre os discursos católicos² e no contato por meio de entrevistas com representantes atuais de dois dos cinco terreiros envolvidos no Manifesto de 1983 de Salvador: o Ilê Axé Opô Afonjá e o Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Nesse sentido, França utiliza a comparação como forma de buscar uma “simetria”: ao mesmo tempo que reconstrói diferentes etapas do discurso católico acerca de práticas sincréticas, demonstra como por vezes os afroreligiosos também são antissincréticos, especialmente em um contexto de maior autoafirmação e diálogo com outras frentes de debate público, como as agências e encontros internacionais e uma produção bibliográfica crescente com vistas à reflexividade interna do campo enquanto religiões e temas como a intolerância religiosa que experienciam.

A obra acompanha este contraste entre diferentes posições e é editada em dois volumes. Os capítulos 1 e 2 (que compõem o volume 1) versam sobre o Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, durante o pontificado de João XXIII, e suas consequências para o debate institucional da Igreja Católica no país a respeito das “práticas das religiões não-cristãs”. Considerado o “[...] maior acontecimento da cristandade no século XX” (França, 2012a, p. 69), o evento teve participação do Brasil por meio do envio de uma delegação, a terceira maior do Concílio. Pelo tema que abordou (o “diálogo” com as demais religiões), o evento ficou conhecido como “o Concílio Ecumênico”, e teve importantes implicações por causa do modo como foi interpretado na América Latina, conforme a autora demonstra, pelo incremento que deu à Teologia da Libertação em meio aos turbulentos anos 1960, época em que se instauraram regimes ditatoriais na região (França, 2012a, p. 75 et seq.).

A tarefa de “evangelizar as culturas não cristãs”, com efeito, foi tida como a mais urgente para o clero brasileiro: entre as ações localizadas sob os ecos do Concílio Vaticano II, percebeu-se a necessidade de adequar a liturgia, simplificando-a de modo a possibilitar a adesão dos indivíduos

² Aferíveis por meio das fontes primárias e pela análise de discurso do material reunido a partir da produção do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e da Pastoral Afro-Brasileira (PAB).

então entregues às “seitas” (o espiritismo e o protestantismo). Entre os documentos produzidos à época identificados pela autora, permanece a ideia da evangelização como “progresso cultural” dos povos não cristãos, bem como a cristalização da religião cristã como “a” religião autêntica e representante da “evolução humana”. A partir dos anos 1960, portanto, o catolicismo institucionalizado viu nos não cristãos seres incompletos, que o trabalho catequético tornaria “completos e evoluídos”. Esta é uma importante inflexão do discurso católico porque, ao mesmo tempo em que manobra uma ideia etapista de cultura, coloca-se em diálogo com as outras religiões, tomando-as por suas práticas, a partir das quais o catolicismo poderia afirmar-se (como “sementes da palavra”) enquanto “a religião de verdade”, “[...] a plenitude da vida religiosa, que só pode ser encontrada em Cristo” (França, 2012a, p. 100). No caso das religiões afro-brasileiras, será novamente este entendimento de cultura acionado, na busca de “[...] compreender as peculiaridades do homem negro, no que se refere ao processo de sua evangelização” (França, 2012a, p. 106). Esta percepção não se modificou substancialmente no decurso dos anos: ao contrário, é sobre este entendimento que se assentaram as ações da Pastoral Afro-Brasileira quando de sua fundação, nos anos 1980.

Ainda dentro do debate pós-conciliar, a autora salienta a voz do franciscano Dom Boaventura Kloppenburg, que já nos anos 1950 ocupava a chefia do Secretariado Nacional da Defesa da Fé da CNBB, cargo em que se dedicou à “[...] oposição à heresia espírita” (França, 2012a, p. 109). O crescimento do espiritismo e da umbanda no país levou o clérigo inclusive a escrever obras sobre o tema, nas quais a autora identifica mudanças e permanências de um discurso que ressoa também a postura da instituição católica em geral. Este percurso segue desde a percepção do incômodo frente ao crescimento da umbanda, passando pelas acusações de “feitiçaria, heresia e fetichismo”, até o seu reconhecimento como religião, ainda que seja considerada “incompleta” e “[...] produto do curioso sincretismo de elementos africanos, ameríndios, spiritistas e cristãos”, cujas crenças seriam inconciliáveis com a “mensagem cristã” (França, 2012a, p. 117).

Neste contexto, assim, a “evangelização do homem negro” cristaliza-se como uma questão para a Igreja Católica brasileira nos termos de uma necessidade de produzir um rito litúrgico próprio para esta população, daí a defesa inclusive de um pluralismo litúrgico pelo franciscano. O próprio Kloppenburg sugeriu, já em 1968, a criação de um órgão da Igreja que se encarregasse de estudar “[...] o homem negro [...], o que incluiria sua origem, situação social, psicologia, filosofia, religião, correntes de língua, pensamento, etc.” (França, 2012a, p. 119). Este entendimento que essencializa “o homem negro” como “[...] religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, sapiencial, contemplativo, comunitário” (França, 2012a, p. 115) está presente mesmo nos textos eclesiais da época, marcando uma assimilação pela Igreja Católica das ciências racialistas e racistas (etnologia, psicanálise, medicina legal) que vigoraram durante os séculos XIX e XX (Corrêa, 2000).

Uma das 31 Pastorais relacionadas à CNBB, a Pastoral Afro-Brasileira foi fundada no começo dos anos 1980 segundo uma proposta oficial que entende que “[...] ser negro e ser católico não é contradição”, mas algo como uma “especificidade” (França, 2012a, p. 133) – entre as “formas específicas de viver a fé católica”, ganham destaque as Irmandades, as Confrarias e os Congados, por exemplo, Agentes de Pastoral Negros (APNs). Assim, o órgão visa desde o começo a abrigar uma diversidade de problemáticas e iniciativas advindas de diferentes segmentos da população afrodescendente. No capítulo 2, então, a autora analisa um grande *corpus* composto por documentos produzidos no âmbito da CNBB do ano de 1965 em diante, à procura das mudanças e permanências no discurso católico a respeito da questão do diálogo inter-religioso e do “problema do sincretismo”. Neste movimento, identifica inflexões importantes: a constatação do pluralismo religioso (por vezes lido como um novo contexto marcado pela perda de hegemonia); o decréscimo da expressão “sincretismo” nos documentos mais recentes em favor de “sincretismo cultural” (caso das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006) e então para “pluralismo de vivências religiosas”, que abarca também o trânsito inter-religioso (Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2011-2015) (França, 2012a,

p. 151 et seq.); o vínculo produzido entre as noções de religião, “tradição” e “cultura”, por vezes em pares como “tradições culturais”, identificando as religiões afro-brasileiras (Documento de Santo Domingo, 1992).

Entre as permanências do discurso, a autora observa a vinculação entre evangelização e libertação, nos termos de uma chegada à “fé verdadeira” (França, 2012a, p. 173), e a promoção da ideia de “inculturação” no trabalho catequético (categoria próxima à antropológica de aculturação e adaptação), de modo a evangelizar também as “outras culturas”. É interessantíssimo notar como a categoria cultura é acionada por diversas vezes neste debate pela Igreja Católica, reconhecendo a especificidade da população afrorreligiosa, porém não poucas vezes resvalando para uma concepção etapista, fomentada no evolucionismo social, em que a religião (e suas tipologias) sempre foi índice classificatório de determinado “estágio evolutivo”.

Analisando ainda as publicações da Pastoral Afro-Brasileira dentro de duas décadas, França identifica a permanência da categoria cultura como forma pela qual a Igreja propõe “o diálogo” com os brasileiros afro-descendentes. Entre estas iniciativas, destacam-se: a produção de narrativas de proximidade com esta população nas cartilhas produzidas pela PAB (situando, por exemplo, as “Irmandades afrocatólicas” como antecessoras das Pastorais Afro), a defesa do uso de “expressões culturais afro” durante as liturgias (caso das missas afro), a identificação mesma do “axé” enquanto energia vital e portanto com “Deus”, entre outras importantes iniciativas. Do ponto de vista da pesquisa da autora, por vezes estes incrementos fomentados pela Pastoral Afro-Brasileira são situados nos textos da CNBB como “[...] reflexos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-Americano” e “[...] iluminados pelas decisões do Vaticano II” (França, 2012a, p. 208). Outra inflexão que se dá no bojo destes movimentos mais amplos é a “chamada ao protagonismo social e eclesial dos afro-brasileiros” (França, 2012a, p. 233), especialmente após o *Documento de Aparecida*, produzido durante a Conferência do CELAM em 2007³.

³ Para um contraponto a respeito do lugar que ocupam dentro do catolicismo atual (e da ação da Pastoral Afro-Brasileira) as referências da história afrodescendente brasileira e também dentro do candomblé e da umbanda, ver Silva (2011).

De modo a ilustrar as possibilidades de reações internas do campo afrorreligioso, a autora dedica os dois capítulos seguintes (que compõem o volume 2 da obra) a perceber dois movimentos coexistentes. Um deles é o intumescimento do discurso de antissincretismo no candomblé baiano sob a liderança da Mãe Stella de Oxóssi do Opô Afonjá: ela foi uma das ialorixás que em 1983 assinaram o Manifesto Antissincretismo, cujos desdobramentos respondem à postura histórica da Igreja Católica contra as práticas associadas ao candomblé. A ialorixá destaca-se, ainda, pelo ativismo cultural na construção de um museu dedicado à memória do seu terreiro e pela escrita de cinco livros de registro (que redundaram no recebimento do título de doutora *honoris causa* por duas universidades públicas) – um deles inclusive adotado pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia para as redes municipal e estadual da cidade de Salvador. Ainda, é colunista do jornal *A Tarde*, sendo, enfim, uma figura de consolidado prestígio e visibilidade. Na entrevista apresentada no trabalho de França, Mãe Stella relata como o Manifesto Antissincretismo foi publicado no bojo de iniciativas que se deram em sua volta a Salvador após a participação na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizado nos Estados Unidos nos anos 1980. Mãe Stella passaria a transitar mais nos círculos internacionais, de modo que é importante perceber como sua legitimidade religiosa convive com sua postura antissincrética, que combate até mesmo certa presença pública do candomblé “sincretizado” na Bahia, consolidada inclusive por meio de ações estatais com vistas ao turismo (Sansi, 2003). Segundo o Manifesto de 1983:

[...] Candomblé [...] é uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já há de muito estar desvirtuado; por isso podem continuar sincretizando, levando iaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos, etc. (Gantois et al., 1983 apud França, 2012b, p. 53)⁴.

⁴ Entre as ialorixás que assinam o Manifesto de 1983: Menininha do Gantois, ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassé; Stella de Oxossi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Olga de

Contemporaneamente, pela entrevista realizada pela autora, Mãe Stella segue defendendo o antissincretismo, inclusive identificando as práticas da Pastoral Afro-Brasileira como “discriminação” (França, 2012b, p. 70) e negando participações na indústria turística local (que identifica como “turismo étnico”). Nestes termos, podemos identificar na sua postura uma inflexão importante dentro do campo afrorreligioso, da consolidação de uma nova matriz de legitimidade que valoriza o “candomblé puro”, identificado na sua pureza como o produto mesmo de um trajeto social e histórico do cruzamento das diversas nações (França, 2012b, p. 62).

A postura de Mãe Stella é a seguir cotejada com outra forma de pensar as “respostas à questão do sincretismo” do próprio candomblé no capítulo 4, agora, por uma postura de defesa da *continuidade* das práticas sincréticas associadas à “tradição”, e com o peso da autoridade dos mais antigos candomblecistas que assim as praticavam. O Ilê Axé Iyà Nassô Oká, mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho – primeiro terreiro a ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ainda nos 1980 – é o lócus desta análise. Impossibilitada de entrevistar Mãe Tatá, ialorixá da casa e doente à época, a autora procurou pessoas antigas e importantes (ogãs e equedes) da Casa Branca, e percebeu na manutenção do sincretismo a possibilidade de outra forma de “resposta à controvérsia” que investiga.

Assim, além desta primeira heterogeneidade do campo afrorreligioso baiano relacionada à avaliação do lugar e do sentido das práticas sincréticas, outra disputa interna parece operar por meio de vetores geracionais. A autora infere, a partir das entrevistas, que ocorre uma negociação das práticas, a qual se dá partindo da autoridade dos antigos candomblecistas do terreiro (tida como indiscutível) em meio a um contexto mais geral de politização das religiões, especialmente pelos mais jovens que manobram uma identidade atrelada à militância no Movimento Negro, que culmina em uma postura

Alaketo, ialorixá do Ilê Maroia Lage; Tetê de Iansã, ialorixá do Ilê Nasso Oká; e Nicinha de Bogum, ialorixá do Zogodô Bogum Male KiRundo.

que defende certo antissincretismo (França, 2012b, p. 119). A negociação das práticas, portanto, permeia um tensionamento que tenta ser resolvido através de novo discurso. Esse discurso tende a deslocar a necessidade “de romper com o sincretismo” para a necessidade identificada de “romper com o sincretismo *da Igreja Católica*”: trata-se, portanto, de uma forma de recolocar-se como sujeito-agente do processo sincrético, negando a obrigatoriedade de “aval da Igreja” (França, 2012b, p. 120, grifo nosso). Mais do que entre fronteiras, estamos, como se vê, diante de disputas e quadros de autoridade, no que tange à definição de posturas com relação às práticas religiosas.

A obra apresentada por Dilaine França articula, assim, etapas de um debate ainda não encerrado a respeito do diálogo inter-religioso: desse modo, trata-se de uma contribuição a estudiosos de temas como a tolerância religiosa, o fenômeno do sincretismo no país, o trânsito inter-religioso, a politização étnica das religiões afro-brasileiras e os estudos sobre o exercício catequético e pastoral em contextos marcados pelo pluralismo. O livro coloca, portanto, questões importantes para estes campos. Pela pesquisa apresentada, a autora nuança as teses correntes sobre o predomínio dos “terreiros de nagô puro” enquanto principais alvos das políticas patrimoniais do Estado no que tange a esta ação dentro do gradiente afrorreligioso (Moraes, 2014) – a Casa Branca que estuda, por exemplo, mantém as práticas sincréticas como sua “tradição” – e também demonstra mudanças importantes em curso, como o crescimento da oposição dos neopentecostais ao candomblé e o ativismo afrorreligioso sendo interpretado como forma escrita, após décadas de uma leitura acadêmica destas religiosidades majoritariamente enquanto “tradição oral”.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, ano 19, n. 19, p. 263-284, dez. 2010.
- CONSORTE, Josildeth G. Em torno do Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 71-92.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.
- FRANÇA, Dilaine Sampaio de. *Àròyé: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. v. 1. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012a. 247 p.
- _____. _____. v. 2. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012b. 234 p.
- MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: Travessias afroreligiosas no espaço público*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.
- SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas da Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003. p. 149-168.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais. *Cadernos de campo*, São Paulo, ano 20, n. 20, p. 295-303, jan./dez. 2011.

Recebido em: 15/01/2016

Aprovado em: 10/02/2016

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, 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.

Nesta obra foi utilizada a fonte Adobe Garamond.
Capa em supremo 250g com acabamento plastificado brilho.
Páginas internas em papel offset 75g.



Editoração e impressão:

Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs