ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES DO NER
ano 18
número 31
jan./jun. 2017

MICHEL LEIRIS, SAÚDE E TURISMO

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 Neto

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Coordenador: 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.

EDITOR
Eduardo Dullo (UFRGS)
Rodrigo Toniol (UNICAMP)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA
Ari Pedro Oro
Bernardo Lewgoy
Carlos Alberto Steil (UFRGS)
Emerson Giumbelli

ASSISTENTE DE EDIÇÃO
Giane Kruger

BOLSISTA RESPONSÁVEL
Eduardo Hernandes Dutra

GRÁFICA DA UFRGS
Acompanhamento Editorial: Glauber Machado
Editoração: Verônica Becker
Revisão de padrão: Tayná Werlang

Imagem da capa: *Noire et Blanche*, fotografia de Man Ray, 1926

CONSELHO EDITORIAL
André Corten – Université de Québec (Canadá)
Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)
Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)
Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)
Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)
María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)
Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)
Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)
Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguai) (in memoriam)
Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)
Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)
Roberto Cipriani – Universidade de Roma TRE (Itália)
Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)
Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)
Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)
Vincenzo Pace – Universitàt 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)

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 18 , n. 31 (jan./jun. 2017).
1. Michel Leiris, Saúde e Turismo

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7
Rodrigo Toniol
Emerson Giumbelli
Fernanda Areas Peixoto

DEBATE

O SAGRADO NA VIDA COTIDIANA 15
Michel Leiris

COMENTÁRIOS

Fernanda Arêas Peixoto *29*
Edilson Pereira *41*
Julia Vilaça Goyatá *55*
Emerson Giumbelli *69*
Luis Felipe Sobral *83*
Gustavo Ruiz Chiesa *99*
Paola Lins Oliveira *113*
Rodrigo Toniol *125*

ARTIGOS

AS INCORPORAÇÕES E SUAS POÉTICAS 137
Pedro Paulo Gomes Pereira

GALOS E QUINTAIS: UM ESTUDO
DO SACRIFÍCIO NA MINA NAGÔ PARAENSE 173
Hermes de Sousa Veras

MITOLOGIA COMO TERAPIA: O CASO DA NATUROLOGIA 199
Fábio Leandro Stern
Andrei Mendes Moreria

NEW AGE, SALUD Y EDUCACIÓN.
CONFLUENCIA Y DIVERGENCIA DE POSICIONES 227
Vanina Papalini

UMA NOVA ERA, UMA VELHA PERGUNTA:
SOBRE A CIÊNCIA E SEUS (OUTROS) OLHARES 257
Gustavo Ruiz Chiesa

CONTROVÉRSIAS E DESAFIOS
DAS RELIGIOSAS COMUNIDADES TERAPÊUTICAS 283
André Ricardo de Souza
Ronaldo Marins Gomes

PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS
SOBRE O TURISMO RELIGIOSO: ATRAVESSANDO
AS FRONTEIRAS DO TURISMO E DA PEREGRINAÇÃO 307
Cecilia Guimarães Bastos

RESENHAS

PACE, ENZO. *UNA RELIGIOSITÀ SENZA RELIGIONI:*
SPIRITO, MENTE E CORPO NELLA CULTURA OLISTICA
CONTEMPORANEA. NAPOLI: GUIDA EDITORI, 2015. 333
Massimo Bonato

BERGER, PETER L. THE MANY ALTARS OF MODERNITY:
TOWARD A PARADIGM FOR RELIGION IN A PLURALIST AGE.
BOSTON/BERLIN: WALTER DE GRUYTER, 2014, 147 P. 343
Renan Dantas

SUMMARY

PRESENTATION 7
Rodrigo Toniol
Emerson Giumbelli
Fernanda Areas Peixoto

DEBATE

THE SACRED IN EVERY DAY LIFE 15
Michel Leiris

COMMENTS

Fernanda Arêas Peixoto *29*
Edilson Pereira *41*
Julia Vilaça Goyatá *55*
Emerson Giumbelli *69*
Luis Felipe Sobral *83*
Gustavo Ruiz Chiesa *99*
Paola Lins Oliveira *113*
Rodrigo Toniol *125*

ARTICLES

INCORPORATIONS AND ITS POETICS 137
Pedro Paulo Gomes Pereira

ROOSTERS AND YARDS:
A STUDY OF SACRIFICE IN MINA NAGÔ IN PARÁ 173
Hermes de Sousa Veras

MYTHOLOGY AS A THERAPY: THE CASE OF NATUROLOGY 199
Fábio Leandro Stern
Andrei Mendes Moreria

NEW AGE, HEALTH, AND EDUCATION.
CONFLUENCE AND DIVERGENCE OF POSITIONS 227
Vanina Papalini

A NEW AGE, AN OLD QUESTION:
ABOUT SCIENCE AND THEIR (OTHER) VIEWS 257
Gustavo Ruiz Chiesa

CONTROVERSIES AND CHALLENGES
OF RELIGIOUS THERAPEUTIC COMMUNITIES 283
André Ricardo de Souza
Ronaldo Marins Gomes

ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES
ON RELIGIOUS TOURISM: CROSSING
THE BOUNDARIES OF TOURISM AND PILGRIMAGE 307
Cecilia Guimarães Bastos

BOOK REVIEWS

PACE, ENZO. *UNA RELIGIOSITÀ SENZA RELIGIONI.*
SPIRITO, MENTE E CORPO NELLA CULTURA OLISTICA
CONTEMPORANEA. NAPOLI: GUIDA EDITORI, 2015. 333
Massimo Bonato

BERGER, PETER L. THE MANY ALTARS OF MODERNITY:
TOWARD A PARADIGM FOR RELIGION IN A PLURALIST AGE.
BOSTON/BERLIN: WALTER DE GRUYTER, 2014, 147 P. 343
Renan Dantas

APRESENTAÇÃO

No primeiro fascículo de 2017, quando Debates do NER completa 20 anos desde sua criação, os editores reforçam a missão do periódico em contribuir para a ampliação do debate das ciências sociais da religião na América Latina trazendo para seus leitores a tradução inédita para o português do texto "O sagrado na vida cotidiana" de Michel Leiris (1901-1990). Cotejado a outros escritos publicados no Brasil de autoria do intelectual francês (LEIRIS, 1970, 2002, 2003, 2007), este que agora se torna disponível se destaca por enfocar uma noção cuja importância para os estudos sobre religião é crucial. A iniciativa da tradução é tributária do trabalho dos pesquisadores do grupo "Religião, arte, materialidade e espaço público" (MARES), que reúne antropólogos do Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e de São Paulo.

Muitos são os interesses da retomada de "O sagrado na vida cotidiana", indicam os textos reunidos neste dossiê, que se abrem em diversas direções interpretativas a partir dessas linhas notáveis. Conferência pronunciada em 1938 no *Collège de Sociologie*, aventura efêmera que reuniu Georges Bataille, Leiris e Roger Caillois, entre 1937 e 1938, e publicado na *Nouvelle Revue Française* no mesmo ano, este ensaio sintético lança uma série de sugestões, além de revelar traços salientes do perfil de seu autor, o poeta e crítico de extração surrealista que se converteu à antropologia no interior da Missão Dacar-Djibouti (1931-1933), da qual participou como secretário-arquivista, e sobre a qual escreveu *A África fantasma* (1934). A relação de Leiris com a antropologia se manteria instável pelo resto de sua vida, sem que isso invalidasse as contribuições do autor de *O Sagrado na Vida Cotidiana* para temas que atravessam os interesses dos que estudam religião. A dinâmica de rituais e as múltiplas formas adquiridas por religiões na África ou que de lá vieram para a América (algo que o próprio Leiris estudaria no Caribe) são alguns desses temas.

Concebido entre o final da redação de sua autobiografia, *A idade viril*, publicada em 1939 e o início da elaboração de seu projeto autobiográfico de maior fôlego, *La règle du jeu* (1948-1976), o ensaio traz as marcas dos trânsitos do autor entre a antropologia e a literatura (evidentes em *O espelho da tauromaquia*, também de 1938), além de deixar ver o seu interesse pelos fatos da linguagem, matéria da tese que foi defendida no mesmo ano, *La langue secrète des Dogons de Sanga*. Fiel à dicção confessional da obra de Leiris, o texto mostra-se uma nova investida no exercício auto-reflexivo e memorialístico, que se combina, nesse caso, ao projeto da "sociologia sagrada" do *Collège*, tocado de perto pelo clima do entre-guerras francês e pelas iniciativas intelectuais, estéticas e políticas que animaram esses anos. Equilibrado entre a voz autobiográfica e as preocupações de seu tempo, ao mesmo tempo pessoal e de amplo alcance, *O sagrado na vida cotidiana* oferece ao leitor em geral e ao antropólogo em particular, novas perspectivas para a reflexão sobre o sagrado, convidando-nos a alargar seus sentidos e a explorar, com isso, novos efeitos que ele lança sobre o mundo. Para aqueles interessados no tema da religião, o texto de Leiris propicia um deslocamento, que permite perceber que a importância de se pesquisar "religião" depende da capacidade de enxergarmos e criarmos caminhos que mostram sua conexão com outros universos e temas.

O debate que dá sequência ao texto de Michel Leiris é formado por comentários de: Fernanda Arêas Peixoto, Edilson Pereira, Julia Vilaça Goyatá, Emerson Giumbelli, Luis Felipe Sobral, Gustavo Ruiz Chiesa, Paola Lins Oliveira e Rodrigo Toniol. Essas oito reações ao ensaio principal foram inicialmente apresentadas e debatidas no primeiro semestre de 2016, durante o I Encontro do MARES. Versões anteriores desses textos estão disponíveis no blog do grupo de pesquisa (https://maresantropologia.wordpress.com) e neste volume apresentamos o resultado final, após um ano de debate sobre esse breve, mas potente ensaio de Michel Leiris.

O texto de abertura da seção de artigos, de autoria do antropólogo Pedro Paulo Pereira, intitulado "A incorporação e suas poéticas", tem como ponto de partida o seguinte conjunto de questões: Quais articulações

construiriam os corpos? Se os corpos são interfaces que vão ficando descritíveis quando aprendem a ser afetados por múltiplos elementos, colocados em movimento por entidades humanas e não humanas, quais seriam esses afetos e quais entidades e mediadores? Como ocorrem as incorporações? Como, enfim, se inventa um corpo? Para respondê-las o autor recorre a um amplo arcabouço de dados sobre os processos de invenção dos corpos de travestis, enfatizando como a economia estilística da fabricação de beleza, muitas vezes, também precisa ser negociada com mediadores sagrados, tal como orixás e outras entidades do panteão afro-religioso.

Na sequência, Hermes de Sousa Veras, em "Galos e quintais: um estudo do sacrificado na Mina Nagô paraense", apresenta uma etnografia do ritual de sacrifício realizado em um terreiro de nação Mina Nagô, na Grande Belém, Pará. Sugerindo a possibilidade analítica de compreensão do sacrifício como um amplo sistema ritual de contágio, mediador entre povo de santo, suas divindades e as diversas instâncias mundanas, o autor percorre as etapas visíveis e invisíveis do rito, recorrendo e revisando noções como comensalidade, pessoa, materialidade e imaterialidade.

O texto "New age, salud y educación. Confluencia y divergencia de posiciones", da antropóloga Vanina Papalini, é o primeiro em uma sequência de quatro artigos dessa edição que tematiza aspectos relativos às relações entre saúde e religião. Papalini apresenta o resultado de observações de práticas terapêuticas e de entrevistas com usuários, terapeutas, médicos e professores de yoga acerca do tema do ensino de práticas "de raíz religiosa New Age". Diante da variedade de posições sobre o tema, ora convergentes, ora dissonantes, a autora compara e tipifica as posições dos atores analisados e, assim, propõe um quadro analítico hipoteticamente capaz de transcender o contexto pesquisado.

Também abordando o tema de práticas terapêuticas associadas pela literatura ao universo da Nova Era, Fábio Stern e Andrei Moreira realizam uma análise documental em busca da identificação das formas de utilização da mitologia como ferramenta terapêutica entre naturopatas. A contribuição do artigo "Mitologia como terapia", contudo, não termina na análise

do uso terapêutico da mitologia, mas se estende para o tema dos processos de institucionalização das terapias popularizadas pela Nova Era, conectando-se, assim, com o debate iniciado no artigo de Vanina Papalini. O texto de Gustavo Chiesa, "Uma nova era, uma velha pergunta: sobre a ciência e seus (outros) olhares", dá continuidade ao debate sobre as formas de legitimação/institucionalização de práticas terapêuticas, ao explorar os casos do controverso valor científico do magnetismo animal, da metapsíquica e da conscienciologia. Diante dos contextos analisados, que recobrem um amplo arco temporal, o autor pergunta: "Existe algo além do que somos capazes de ver? Algo que se encontra na fronteira daquilo que normalmente definimos como espírito e matéria, mente e corpo, ou ainda, ciência e religião?" A solução é dada na forma de respostas peremptórias, mas de indicações sobre como, de diferentes maneiras e por caminhos distintos, pessoas envolvidas no ambiente médico e acadêmico ocidental estiveram interessadas em repensar suas práticas e seus objetos de investigação, deslocando seus olhares (e suas epistemologias) para as "margens" dos saberes sobre o humano, seus corpos e suas forças.

Encerrando esse conjunto de textos sobre religião e saúde, André Ricardo de Souza e Ronaldo Martins Gomes, no texto "Controvérsias e desafios das religiosas comunidades terapêuticas", abordam a presença e a atuação de igrejas neopentecostais na oferta de serviços de recuperação de dependentes químicos. A análise dos autores percorre o histórico de transformações das comunidades terapêuticas no Brasil, bem como indica as variadas configurações de sua relação com o Estado ao longo do tempo.

Por fim, o artigo de Cecilia dos Guimarães Bastos, "Perspectivas antropológicas sobre o turismo religioso", apresenta uma revisão da literatura sobre turismo religioso, peregrinação e turismo, indicando tensões entre essas categorias a partir do uso que autores como Erik Cohen, Victor Turner e Nelson Graburn fizeram delas.

Este fascículo de Debates do NER também marca o encerramento do trabalho de Carlos Alberto Steil como editor do periódico. Há 20 anos Carlos foi fundamental para a criação da revista e nos anos seguintes o principal responsável pela manutenção e consolidação do periódico como

um dos mais importantes da área das ciências sociais da religião na América Latina. Em nome de toda equipe editorial e do conselho, tornamos público nosso agradecimento aos anos de trabalho que Carlos dedicou a Debates do NER. Na nova composição do expediente, Carlos Steil passa a integrar a comissão executiva, e Eduardo Dullo, a quem damos boas vindas, passa a dividir com Rodrigo Toniol a editoria da revista.

Rodrigo Toniol
Fernanda Arêas Peixoto
Emerson Giumbelli

Textos de Michel Leiris disponíveis em português:

- Espelho da Tauromaquia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- A idade viril. Cosac Naify, 2003.
- A África Fantasma. Cosac Naify, 2007.
- Raça e civilização. In: Lévi-Strauss, Claude. Raça e ciência I. São Paulo: Perspectiva, 1970.

A tradução neste volume baseou-se na coletânea organizada por D. Hollier (1979), uma entre outras das reedições do ensaio de Leiris. A existência de uma reedição recente na França (LEIRIS, 2016) mostra a atualidade do texto aqui debatido.

Edições francesas do texto traduzido:

- Hollier, Denis (Org.). Le Collège de Sociologie, 1937-1939. Paris: Gallimard, 1979 (Obra reeditada, modificada e ampliada em 1995).
- Le Sacré dans la vie quotidienne: Suivi de notes pour le sacré dans la vie quotidienne ou l'homme sans honneur. Présentation et notes de Denis Hollier. Préface de Lionel Menaché, Paris, Éditions Allia, 2016.

DEBATES

O SAGRADO NA VIDA COTIDIANA[1]

Michel Leiris

O que é, para mim, o sagrado? Mais exatamente: em que consiste o *meu* sagrado? Quais são os objetos, os lugares, as circunstâncias que despertam em mim esse misto de temor e de apego, essa atitude ambígua determinada pela aproximação de algo ao mesmo tempo atraente e perigoso, prestigioso e rejeitado, esta mistura de respeito, de desejo e de terror que pode passar pelo sinal psicológico do sagrado?

Não se trata aqui de definir minha escala de valores – na qual o que há para mim de mais grave e sagrado, no sentido comum do termo, ocuparia o topo. Antes, trata-se de buscar em alguns fatos bem simples, colhidos na vida cotidiana e situados fora do âmbito do que constitui atualmente o sagrado oficial (religião, pátria, moral), de desvendar, através dos mínimos fatos, quais os traços que permitiriam caracterizar qualitativamente o meu sagrado e ajudar a fixar o limite a partir do qual eu sei que não me movimento mais no plano das coisas ordinárias (fúteis ou sérias, agradáveis ou dolorosas), mas que penetrei num mundo radicalmente distinto, tão diferente do mundo profano como são diferentes o fogo e a água.

Parece evidente que tudo o que nos fascinou durante a infância e nos deixou a lembrança de uma perturbação semelhante deve ser questionado em primeiro lugar. De fato, de todos os materiais de que podemos dispor, os que são extraídos das brumas da infância parecem representar os menos sofisticados.

Reportando-me mentalmente à minha infância, encontro em primeiro lugar alguns ídolos, alguns templos e, de uma maneira mais geral, alguns lugares sagrados.

[1] Tradução de Adelia Yates sob a supervisão de Patrícia Reuillard (UFRGS). Revisão técnica de Emerson Giumbelli (UFRGS) e Júlia Goyatá (USP).

Em primeiro lugar, alguns objetos pertencentes a meu pai, símbolos de sua força e de sua autoridade. Seu chapéu alto de abas retas, que à noite ele pendurava no cabide, ao chegar do escritório. Seu revólver, um Smith & Wesson de tambor, perigoso, como todas as armas de fogo, e ao mesmo tempo tão atraente por ser de metal niquelado, instrumento que ele costumava guardar na gaveta de uma escrivaninha ou na mesa de cabeceira e que era o atributo por excelência de quem estava incumbido, entre outras tarefas, de manter a casa e protegê-la dos ladrões. Sua niqueleira, onde guardava luíses, mistura de cofre forte e joia, que durante muito tempo foi privilégio exclusivo do mantenedor da casa e que nos parecia, a meus irmãos e a mim, até o momento em que ganhamos uma parecida como presente de primeira comunhão, a marca da idade viril.

Outro ídolo era a salamandra, a "Radiosa", adornada com uma efígie de mulher que se assemelhava a um busto da República. Verdadeiro gênio do lar, reinava na sala de jantar. Atraente pelo calor que espalhava, pela incandescência de seus carvões; temida porque meus irmãos e eu sabíamos que, se a tocássemos, nos queimaríamos. Era para perto dela que me levavam à noite, quando acordava tomado por acessos de tosse nervosa que caracterizavam o "falso-crupe" e quando, atacado por um mal sobrenatural noturno e devastado pela tosse que se introduzia em mim como um corpo estranho, eu tinha a sensação de que me tornava, de repente, alguém de muito prestígio – como o herói de uma tragédia –, estando cercado pela inquietação e solicitude afetuosa de meus pais.

Quanto aos lugares, há primeiramente o quarto parental, que só adquiria seu sentido pleno durante a noite, quando meu pai e minha mãe ali dormiam – com a porta aberta para melhor velar a prole – e quando eu podia ver vagamente, no clarão da lamparina, a cama grande, protegida do mundo noturno dos pesadelos que atravessam o sono e são uma espécie de réplica sinistra às poluções.

Como o outro polo sagrado da casa – polo esquerdo, tendendo ao ilícito em relação ao quarto dos pais, que era o polo direito, o da autoridade estabelecida, santuário do relógio de pêndulo e dos retratos dos avós –, estava o

banheiro, onde todas as noites um de meus irmãos e eu nos encerrávamos, por necessidade natural, mas também para contarmos um ao outro espécies de folhetins com personagens animais, que alternadamente inventávamos[2]. Era nesse lugar que nos sentíamos mais cúmplices, enquanto fomentávamos complôs e elaborávamos toda uma mitologia quase secreta, retomada a cada noite, às vezes passada a limpo em cadernos, alimento da porção mais propriamente imaginativa de nossas vidas. Animais soldados, jóqueis, aviadores civis ou militares, lançados em competições bélicas, esportivas ou em intrigas policiais. Tenebrosas maquinações políticas com tentativas de golpe de Estado, assassinatos, sequestros. Projetos de constituição que deveriam garantir o governo ideal. Intrigas sentimentais de uma pobreza absoluta e que se resumiam, na maior parte das vezes, a um casamento feliz, seguido do nascimento de muitos filhos, mas sem que se excluísse necessariamente o episódio final da viuvez. Invenção de máquinas de guerra, de corredores subterrâneos, de armadilhas e ciladas (às vezes consistindo apenas num simples fosso camuflado por folhagens, com paredes cobertas de lâminas cortantes e um fundo forrado de paus pontudos, para cortar em pedaços e perfurar quem ali caísse). Muitos combates e lutas ferozes (nos campos de batalha ou nos hipódromos). Após cada batalha, estatísticas detalhadas, com o número exato de prisioneiros, de feridos e de mortos para cada um dos adversários, que eram, por exemplo, os Gatos e os Cães, monarquistas os primeiros, e republicanos os segundos. Tudo isso, devidamente registrado em nossos cadernos em forma de narrativas, quadros, planos, croquis, com tabelas sintéticas e árvores genealógicas.

Além da série de lendas que inventávamos e do nosso panteão de heróis, o que talvez fosse mais claramente marcado pelo sagrado, nesses longos períodos passados no banheiro, era a própria clandestinidade de

[2] N. do T.: A respeito dessa caracterização do sagrado em dois polos, direito e esquerdo, remetemos o leitor ao comentário de D. Hollier na edição que serviu de base para a tradução (HOLLIER, 1979, p. 62-63). Hollier tece outras observações ao longo do texto, que fazem referência sobretudo aos escritos autobiográficos de Leiris.

nossas reuniões. É claro que o resto da família sabia que estávamos lá, mas, por trás da porta fechada, eles não sabiam o que falávamos. Havia, naquilo que fazíamos, algo de mais ou menos proibido, o que, aliás, rendia reprimendas quando ficávamos muito tempo encerrados. Como numa "casa dos homens" de uma ilha qualquer da Oceania – onde os iniciados se reúnem e onde, de boca a boca e de geração em geração se transmitem os segredos e os mitos, nesse cômodo que era nosso clube, arquitetávamos sem cessar nossa mitologia e procurávamos incansavelmente respostas para os vários enigmas que nos obcecavam no plano sexual. Meu irmão, sentado no grande trono, como um iniciado de grau superior; eu, o mais moço, sobre um reles urinol, que fazia as vezes de um tamborete de neófito. A descarga d'água e o buraco por si sós já eram coisas misteriosas e efetivamente perigosas (pois não me aconteceu um dia, brincando de correr em torno do orifício, imitando um cavalo de circo, de enfiar nele o pé, e meus pais, alertados em seguida, teremcustado para o soltar?); mais velhos e mais eruditos, não teríamos hesitado, sem dúvida, em ver neles uma comunicação direta com as divindades ctonianas.

Em relação à sala de estar – Olimpo que ficava fechado para nós nos dias de recepção –, o banheiro fazia papel de caverna, antro onde íamos nos inspirar, colocando-nos em contato com as forças mais obscuras e mais subterrâneas. Perante o sagrado direito da majestade parental, era lá que tomava corpo a magia suspeita de um sagrado esquerdo; era lá também que nos sentíamos mais à margem e mais separados frente a todos os outros, embora dentro do embrião da sociedade secreta que formávamos, os dois irmãos, nos sentíssemos ainda mais íntimos e afinados um com o outro. Em suma, tratava-se, para nós, dessa coisa eminentemente sagrada que são todos os tipos de pacto – tal como o laço de cumplicidade que une os alunos de uma mesma classe contra os professores, laço suficientemente forte e sólido para que, dentre todos os imperativos morais que comandam as consciências adultas, bem poucos possam ser comparados àquele pelo qual as crianças se proíbem de dedurar-se mutuamente.

No que se refere aos locais ao ar livre, relembro dois que, com o distanciamento do tempo e com as noções que adquiri posteriormente, me parecem ter sido impregnados, para a criança piedosa que eu era, de um caráter sagrado: uma espécie de deserto, de *no man's land*, que se estendia entre a zona de fortificações e a pista de corridas de *Auteuil*, assim como o próprio hipódromo[3].

Quando nossa mãe ou nossa irmã mais velha nos levava a passear no *Bois de Boulogne* ou no jardim público junto às estufas da cidade de Paris, acontecia muitas vezes de atravessarmos esse espaço mal qualificado (oposto ao mundo burguês das residências do mesmo modo que a aldeia, para aqueles que pertencem às sociedades ditas "selvagens", se opõe à selva, isto é, o mundo vago e apropriado para acontecerem todas as aventuras míticas e os estranhos encontros e que começa logo que se deixa o mundo devidamente demarcado da aldeia), essa "zona" verdadeiramente assombrada pelos marginais. Alertavam-nos, se ocorresse de pararmos para brincar nesse lugar, contra os desconhecidos (na verdade, dou-me conta disso hoje em dia, eram os sátiros) que poderiam, sob pretextos falaciosos, tentar nos arrastar para o matagal. Ambiente marginal, excepcionalmente marcado por um tabu, pelo sobrenatural e pelo sagrado, tão diferente dos jardins públicos, onde tudo era previsto, organizado, aparado, e onde as placas de proibido pisar na grama, ainda que fossem sinais de tabu, não podiam indicar mais que um sagrado bem esmaecido!

Outro lugar a céu aberto que nos fascinava, a mim e a um de meus irmãos, era a pista de corridas de *Auteuil*. De uma via para cavalos que contornava parcialmente a pista, podíamos, ele e eu, olhar os jóqueis – de jaquetas multicoloridas em seus cavalos de pelo lustroso – transporem uma sebe, subir num pequeno morro coberto de grama e desaparecer atrás dele.

[3] N. do T.: Essa zona era um conjunto de terrenos baldios que se constituiu em torno de Paris perto das antigas fortificações – muro criado entre 1841 e 1844 para demarcar os limites da cidade – e que abrigava, no início do século XX, uma população muito pobre (Disponível em: <https://fr.wikipedia.org/wiki/La_Zone_(Paris)>. Acesso em: 12 de abril de 2016).

Sabíamos que era lá que as pessoas (aquelas que avistávamos amontoadas nas arquibancadas e cujo clamor ouvíamos na hora da chegada) apostavam e se arruinavam por esses cavaleiros de paramentos reluzentes, como um colega de meu pai que, depois de ter possuído "cavalos e carro", havia perdido toda sua fortuna no jogo, e a quem meu pai, mais tarde, seguidamente emprestava algum dinheiro quando o encontrava na Bolsa. Lugar sobretudo prestigioso, em razão do espetáculo que ali se desenrolava e das somas consideráveis que eram ganhas ou perdidas; lugar entre todos imoral, na medida em que tudo lá se mede em função de sorte e azar, e contra o qual meu pai se enfurecia, preocupado com a ideia de que, mais velhos, pudéssemos nos tornar jogadores.

Uma de nossas maiores alegrias era quando a largada de uma corrida se dava perto do lugar onde estávamos. O *starter*, de sobrecasaca, em seu cavalo de músculos de lutador, troncudo, ao lado dos puros-sangues que participavam da prova; com movimentos saltitantes de galos e ondulações de cisnes, o grupo de competidores se reunindo para a largada; depois, terminado o sempre trabalhoso alinhamento, o brusco galope do pelotão e o ruído dos cascos no solo, cujas mais íntimas vibrações podíamos sentir. Ainda que eu jamais tenha tido grande gosto pelos esportes, conservei dessa época uma impressão de deslumbramento que me faz olhar todo espetáculo esportivo como uma espécie de parada ritual. Apetrechos de montaria dos jóqueis, cordas brancas dos ringues de boxe e todos os preparativos: o desfile dos concorrentes, a apresentação dos adversários, o ofício do *starter* ou do árbitro; tudo o que se pode perceber, também nos bastidores, em matéria de fomentações, massagens, *dopings*, dietas especiais, regulamentos minuciosos. Poderíamos dizer que os protagonistas agem num mundo à parte, ao mesmo tempo mais próximos e mais isolados do público do que estão, por exemplo, os artistas num palco. Porque aqui nada é falso: apesar da importância da encenação, o espetáculo esportivo, de desenlace teoricamente imprevisível, é um ato real e não uma simulação em que todas as peripécias se desenrolam de acordo com o que foi acertado previamente. Por isso, uma participação infinitamente maior, ao mesmo tempo que uma consciência muito mais

intensa da separação, já que os seres de que ficamos aqui separados não são manequins convencionais – vagos reflexos de nós mesmos, sem nada, no fundo, de comum conosco – mas seres como nós, de uma densidade ao menos igual, e que poderiam ser nós mesmos.

Durante todo esse período de paixão pelas corridas, meu irmão e eu imaginávamos muitas vezes que, quando fôssemos mais velhos, nos tornaríamos jóqueis – como tantos meninos dos bairros pobres sonham tornar-se ciclistas de competição ou boxeadores. Tal como o profeta, o grande revolucionário ou o grande conquistador, era como se o campeão tivesse um destino traçado, e a ascensão vertiginosa de quem muitas vezes saiu das camadas mais desfavorecidas da população seria um sinal de sorte ou de força mágica – de um *mana* – excepcional que lhe permitiria subir de uma vez todos os degraus e alcançar um estrato social um pouco marginal, é verdade, mas desproporcional em relação a tudo o que um homem comum pode razoavelmente esperar, seja qual for seu berço. Em alguns aspectos, ele lembra o xamã, que muitas vezes, por sua origem, não passa de um deserdado, mas vence o destino com uma revanche espetacular, pelo fato de que ele e apenas ele, excluídos os outros, tem ligação com os espíritos.

Sem dúvida, meu irmão e eu deduzíamos tudo isso de maneira confusa, quando nos imaginávamos paramentados de jaquetas como se fossem brasões ou vestimentas litúrgicas que nos distinguiriam dos outros e ao mesmo tempo nos uniriam a eles enquanto alvos, suportes da efervescência coletiva, pontos de convergência e receptáculos dos olhares deles, fixados em nós como se por meio de tachinhas eles pudessem pregar em nós seu prestígio. Mais do que a cartola, o revólver de tambor e a niqueleira do pai, aquelas finas túnicas de seda teriam afirmado nossa força, nosso *mana* particular de pessoas que vencem todos os obstáculos sobre um cavalo e se expõem vitoriosamente a todos os riscos da queda.

Ao lado dos objetos, dos lugares, dos espetáculos que exerciam sobre nós uma atração tão especial (a atração de tudo o que se mostra separado do mundo comum, como, por exemplo, o bordel – cheio de nudezes e de uma atmosfera de sauna – tão distante do mundo vestido e arejado da rua, ainda

que a separação se faça por uma simples soleira, sinal concreto do tabu que pesa sobre o lugar de perdição), encontro circunstâncias, fatos, por assim dizer imponderáveis, que me dão a percepção aguda da existência de um reino diferente, reservado, sem nenhum paralelo com o resto, e destacado da massa do profano com a mesma crueza deslumbrante e insólita que, nos cabarés noturnos de apresentação de mulheres, os corpos depilados e empoados têm quando irrompem passando a dois dedos das mesas cercadas por clientes apáticos e suados. Quero falar de expressões de linguagem, de palavras por si só ricas de significados, ou de palavras mal-entendidas ou mal lidas, que desencadeiam bruscamente uma espécie de vertigem no momento em que percebemos que não são o que até então acreditávamos que eram. Tais palavras frequentemente desempenharam, na minha infância, a função de *chaves*, seja porque, por sua própria sonoridade, carregassem surpreendentes perspectivas, seja porque, ao descobrir que anteriormente eram desmembradas, apreendê-las de repente em sua integridade desempenhou, em alguma medida, o papel de revelação, como um véu que se rasga de repente ou uma verdade que se manifesta bruscamente.

Algumas dessas palavras ou expressões estavam ligadas a lugares, circunstâncias e imagens que explicam, por sua própria natureza, a força emotiva de que essas palavras ou expressões eram carregadas. Por exemplo, a "Casa Vazia", nome que meus irmãos e eu tínhamos dado a um conjunto de rochedos, agrupados numa espécie de dólmen natural nas redondezas de Nemours, não muito distante da casa onde nossos pais, por muitos anos seguidos, nos levaram para passar as férias de verão. A "casa vazia": isso soa como soavam nossas vozes sob o arco de granito; evoca a ideia do domicílio deserto de um gigante, de um templo de proporções imponentes esculpido numa pedra prodigiosamente ancestral.

Também pertence ao domínio estrito do sagrado um nome próprio, *Rebeca*, aprendido na *História Sagrada* que evoca em mim uma imagem tipicamente bíblica: uma mulher de braços e rosto acobreados, vestindo uma longa túnica e um amplo véu na cabeça, com um cântaro no ombro e o braço apoiado na borda de um poço. Nesse caso, o próprio nome funcionava

de uma maneira precisa, fazendo pensar, de um lado, em alguma coisa doce e aromática, como passas de uva ou uvas moscatel; e, de outro, em algo de duro e obstinado, por causa do R inicial e principalmente pelo ...*ca,* que atualmente encontro em palavras como "Meca" ou "impecável".

Por último, um outro vocábulo foi para mim, pelo menos durante algum tempo, dotado do valor mágico de uma senha ou de um "abracadabra": a exclamação "*Baoukta*", inventada por meu irmão mais velho como grito de guerra quando brincávamos de peles-vermelhas e ele personificava o grande chefe corajoso e temido. O que me espantava nisso, como no nome *Rebeca*, era principalmente o ar esquisito do termo, a estranheza que ele carregava, como uma palavra que tivesse pertencido à língua dos marcianos ou dos demônios, ou ainda que tivesse sido extraída de um vocabulário especial, carregado de um significado oculto, cujo segredo meu irmão mais velho, o principal oficiante, seria o único a conhecer.

Além dessas palavras que – se é possível dizer – falavam por si mesmas, outros fatos de linguagem me trouxeram a vaga percepção dessa espécie de desvio ou descompasso que caracteriza para mim a passagem de um estado comum a um estado privilegiado, mais cristalino, mais singular, o deslizamento de um estado profano para um estado sagrado. Trata-se, na verdade, de ínfimas descobertas: correções de audição ou de leitura que, em presença de duas variantes de uma mesma palavra, fazem nascer da divergência entre elas um problema particular. Diríamos que a linguagem nesse caso estaria como que torcida e que na mínima distância que separa os dois vocábulos – tornados ambos plenos de estranheza quando, agora, eu os comparo um ao outro (como se cada um deles fosse justamente o outro, esfolado e torcido) – abria-se uma brecha capaz de deixar passar um mundo de revelações.

Lembro que um dia, brincando com soldados de chumbo, deixei cair um deles, apanhei-o e, vendo que não estava quebrado, gritei "...inda bem!". Em seguida, alguém que estava por ali – mãe, irmã ou irmão

mais velho – me fez reparar que não se diz "inda bem", mas "ainda bem",[4] o que teve o efeito de uma descoberta chocante. Foi a mesma coisa quando descobri que o nome de *Moïse* [Moisés] não se pronuncia "Moisse" [morsa], como eu acreditava quando, lendo muito mal ainda, estudava a *História Sagrada*, e essas duas palavras ganharam uma sonoridade particularmente perturbadora para mim: "Moïse", "Moisse", a própria imagem de seu berço, possivelmente por causa da palavra "osier" [vime] ou simplesmente porque já tinha ouvido, embora sem prestar atenção, chamarem alguns berços de "Moïse" [moisés]. Mais tarde, ao estudar os nomes dos departamentos da França, nunca mais fui insensível ao nome *Seine-et-Oise,* porque esse antigo erro de leitura cometido em relação a um nome bíblico tinha atribuído para sempre, no meu espírito, um certo valor singular a todas as palavras mais ou menos parecidas com "Moïse" ou "Moisse".[5]

De uma maneira análoga àquela em que, para mim, se opunham a expressão "...inda bem" e sua forma retificada "ainda bem", nós distinguíamos, meus irmãos e eu, quando íamos para o campo nas férias com nossos pais, o *areião* e o *areal*, dois lugares arenosos que só se diferenciavam entre si pelas dimensões bem maiores do segundo[6]. Mais tarde, experimentávamos um prazer comparável ao que apenas as discussões ditas "bizantinas" podem proporcionar, ao batizar dois tipos diferentes de aviões de papel que confeccionávamos, um, o tipo *retilíneo*, e outro, o *curvilíneo*. Assim agindo, fazíamos como os ritualistas, para quem o sagrado se resume afinal a um sistema sutil de distinção, de filigranas e de detalhes de etiqueta.

Se comparo os diversos fatos – o chapéu de copa alta, como sinal da autoridade do pai; o revólver Smith e Wesson, como sinal de sua coragem e força; a niqueleira, sinal de sua riqueza enquanto sustentáculo financeiro

[4] N. do T.: Os termos usados originalmente por Leiris são "…*reusement*" e "*heureusement*".

[5] N. do T.: as palavras que se referem a Moisés, ao departamento de *Seine-et-Oise* e ao vime [osier], bem como moisse [morsa], são expressas em sons que guardam certa semelhança fonética entre si.

[6] N. do T.: Os termos usados originalmente por Leiris são "*sablonnière*" e "*sablière*".

da casa; a salamandra, que podia nos queimar, mesmo sendo, em princípio, o gênio protetor do lar; o quarto parental, resumo da noite; o banheiro, em cujo recôndito compartilhávamos relatos mitológicos e hipóteses sobre a natureza das coisas sexuais; a zona perigosa que se estendia para além das fortificações; o hipódromo, onde se apostam grandes somas na sorte ou na habilidade de personagens de roupas e de gestos prestigiosos; as janelas abertas, por alguns elementos da linguagem, para um mundo onde perdemos o pé –, se reúno todos esses fatos emprestados do que foi minha existência cotidiana quando eu era criança, vejo formar-se pouco a pouco uma imagem do que é para mim o *sagrado.*

Algo de prestigioso, como os atributos paternos ou a grande casa dos rochedos. Algo de insólito, como os paramentos dos jóqueis ou certas palavras de ressonância exótica. Algo de perigoso, como os carvões incandescentes ou o matagal repleto de marginais. Algo de ambíguo, como os acessos de tosse que dilaceram, mas transformam alguém em herói de tragédia. Algo de proibido, como a sala de estar onde os adultos realizam seus ritos. Algo de secreto, como as confabulações em meio ao mau cheiro dos sanitários. Algo de vertiginoso, como o salto dos cavalos a galope ou as caixas de múltiplos compartimentos da língua. Algo que, em suma, não consigo conceber de outra forma senão marcada, de uma maneira ou de outra, pelo sobrenatural.

Mesmo que um dos objetivos mais "sagrados" a que um homem possa se propor seja o de adquirir um conhecimento de si tão preciso e intenso quanto possível, revela-se desejável que cada um, perscrutando suas lembranças com o máximo de honestidade, examine se não pode descobrir algum indício que lhe permita discernir nisso que cor tem para si mesmo a própria noção de sagrado.

COMENTÁRIOS

SAGRADO COTIDIANO, 'SAGRADO SELVAGEM' – MEMÓRIAS, UTOPIAS, HETEROTOPIAS

Fernanda Arêas Peixoto[1]

A conferência "O sagrado na vida cotidiana", proferida por Michel Leiris no *Collège de Sociologie* em 8 de janeiro de 1938, constitui um acesso à compreensão do autor e de sua obra, marcada por contaminações criativas, e criadoras, entre antropologia e literatura, já que carrega, em versão concentrada, temas e perspectivas por ele ensaiadas ao longo da vida. Cuidadosamente elaborado desde o ano anterior e finalizado após a leitura pública, como indicam as notas visando a sua preparação, o ensaio auxilia a esclarecer um projeto literário marcado pela veia confessional, assim como os feitios da antropologia leirisiana, ligada de perto à sua literatura, apesar de alguns esforços por ele empreendidos, em mais de uma ocasião, para afirmar a separação entre os ofícios, e as produções a eles ligadas. O texto dá continuidade à reflexão sobre o cotidiano iniciada em *La jeune ethnographie* (1933) e à dicção autobiográfica de *Afrique fantôme* (1934); dialoga com as questões da linguagem, sobre as quais se debruça na tese *La langue secrète des Dogons de Sanga* (1937-1938); indica episódios que serão retomados em sua autobiografia *L'âge d'homme* (1939), prefigurando ainda o projeto de *La règle du jeu*, cujos quatros volumes vêm à publico entre 1948 e 1976[2].

[1] Professora do Departamento de Antropologia da USP, pesquisadora do CNPq e coordenadora do Coletivo ASA – artes, saberes, antropologia (http://www.coletivoasa.dreamhosters.com). Autora de *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* (FAPESP/ EDUSP, 2000) e *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento* (FAPESP/ EDUSP, 2015), organizadora, com Adrián Gorelik, de *Ciudades sudamericanas como arenas culturales* (Siglo XXI, 2016). Contato: fareaspeixoto@gmail.com

[2] Sobre a conferência, cf. a apresentação de Denis Hollier a edição dos textos do *Collège de Sociologie* [1979] 1995; a apresentação de Jean Jamin ao volume *Homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne* (1994) e a biografia de Leiris, de autoria de Aliette Armel (1997, p. 385-389).

Afinado, na forma e conteúdo, à produção híbrida de Leiris, que tem no ensaio uma de suas formas de expressão (lembremos que *Miroir de la tauromachie* vem a público no mesmo ano de 1938), o texto constitui também uma via privilegiada para o entendimento da experiência do *Collège de Sociologie*, que reuniu Georges Bataille, Roger Callois, Leiris e outros, na Paris do entre-guerras, permitindo capturar a heterogeneidade da composição do grupo, irmanado na aventura dessa associação *sui generis*, que tem na noção de sagrado, e na ideia de uma "sociologia sagrada", sua pedra de toque[3].

Sem ignorar o lugar da conferência no interior do itinerário e da obra de Leiris, muito menos as marcas que o contexto francês dos anos 1930 imprimem sobre as indagações que o texto lança, oriento esta leitura em outra direção, tentando retirar do ensaio, e das notas visando o seu planejamento, algumas sugestões. Longe de sistemático ou conclusivo, este exercício quer funcionar como instrumento de trabalho e de discussão, tomando o escrito de Leiris como inspiração para sondar certas possibilidades analíticas. Nesse sentido, o comentário guarda o tom oral e sucinto que presidiu sua confecção, inclinando-se a uma finalidade mais exploratória do que demonstrativa.

Não são poucas as trilhas reflexivas abertas pelo "Sagrado na vida cotidiana", sigo aqui apenas uma delas, precisamente aquela que permite sondar as relações entre memória e espaços (utópicos e heterotópicos), que nos conduzem aos nexos entre atividade mnemônica e invenção, poética e política.

1.

As memórias de infância fornecem a matéria da reflexão de Leiris neste texto, que toma a forma proustiana de *recherche*, no sentido de pesquisa e procura de materiais mnemônicos, recriados no presente da narração. Nas notas para a elaboração da conferência, ele indica o tom do projeto:

[3] Além do texto pioneiro de Hollier sobre a experiência (cf. supra), ver, entre nós, Goyatá (2016).

> "Espécie de romance policial: uma caça de recordações. O acento será colocado, não sobre as lembranças elas mesmas, mas sobre a sua busca. O que deve passar ao primeiro plano não é a antiga emoção que eu procuro reconstituir, mas a emoção presente que eu experimento me lançando a essa *recherche* [...]. Posso, inclusive, me abandonar de modo livre a um tipo de recomposição imaginativa, de reinvenção do fato" (Leiris, 1994, p. 33)[4].

Leiris sublinha, de modo nítido, os vínculos entre memória e criação, e mais precisamente entre memórias de infância e invenção poética, para as quais Freud chamara a atenção em suas célebres reflexões sobre as "lembranças encobridoras" (Freud, 2010). O passado, menos do que etapa anterior na linha sucessória do tempo, passível de ser recuperado em sua integridade primeira, é transformado e renovado no ato presente de recordar. É a emoção atual que guia o retorno ao passado, permitindo que ele surja como verdade nova, ensina Proust[5]. Às iluminações que o teórico da psicanálise e o autor da *À la recherche du temps perdu* projetam sobre os mecanismos da memória, Leiris acrescenta o caráter sagrado que as recordações assumem, que não se ligam a conteúdos específicos, relacionando-se antes à atitude afetiva daquele que rememora. Afetos e sentimentos assinalam eventos, objetos e lugares do passado, colorindo-os (a imagem é de Leiris no final da conferência), dotando-os de aura e encantamento, ou de um "halo de romance de cavalaria ou conto de fadas", como ele dirá em suas notas. Em suas palavras:

> "Todos essas lembranças infantis que eu rumino não têm nenhum interesse nelas mesmas, nem mesmo para dotar de conteúdo a forma vazia que é noção de sagrado. Elas não têm nenhum interesse senão o interesse que eu confiro a elas, atitude emotiva que adoto logo que as evoco, experimentando assim um comportamento marcado pelo sagrado" (idem, p. 106).

---

[4] Todas as traduções de textos inéditos para o português são minhas.

[5] As referências a Proust são explícitas nas notas preparatórias, por exemplo em um título aventado para o texto, "La recherche de l'honneur perdu", ou na menção aos "personagens proustianos", capazes de testemunhar e de transgredir regras (Leiris, 1994, p. 9 e 93).

Memória é, desse modo, exercício criador, que assume caráter sagrado em função da experiência emotiva que acompanha o ato de lembrar, encantando lugares e objetos. Nesse sentido, a ênfase de Leiris recai sobre a prática individual que define e nomeia o (seu) sagrado, enquanto as de Freud e Proust localizam-se nas imagens: seja nas imagens oníricas (nas cenas plásticas que os sonhos projetam), seja naquelas que tomam subitamente o narrador proustiano, disparadas por sensações: um sabor, um olor, um som...

Em Freud é o inconsciente que deflagra as criações oníricas, mais próximas da ficção do que da verdade histórica[6]. Em Proust são os sentidos que disparam as criações mnemônicas (e artísticas). Para Leiris, o cotidiano é o solo das fabulações mnemônicas; cotidiano afetado e transfigurado pela atitude do narrador-rememorador.

Não se trata de confundir sagrado e cotidiano, dissolvendo os termos, mas de eleger a vida ordinária como um dos lugares de germinação do sagrado, o que é possível também em função da distância temporal e de um certo sentimento de "exotismo" que as recordações inevitavelmente portam. Em suas notas, mais uma vez, Leiris esclarece:

> "Se experimentei o sentimento do sagrado participando de ritos de religiões que não eram a minha (o catolicismo, ao qual continuo marcado pela educação), isso se deu, sem dúvida, por razões de exotismo. A saber se, no sagrado, não intervém sempre alguma coisa de exótico: a ideia de um mundo diferente, de um domínio sem medida comum, de um país radicalmente longínquo [...] minhas lembranças são sagradas para mim na medida em que me são distantes" (Leiris, 1994, p. 30).

Uma vez passado, o cotidiano, terreno do hábito e da intimidade, converte-se em um país estrangeiro, mesmo para aquele que o conheceu. E tal distância, constitutiva de qualquer experiência transcorrida, não é jamais superada.

---

[6] Pontalis destaca o caráter sempre deformado das lembranças infantis para Freud. Segundo ele, Freud discute como as lembranças de infância são, de fato, lembranças referidas à infância, e como tal, ficções, que é "o que acreditamos ser a nossa memória" (Freud, 2010, p. 12).

Há algo de irredutível na recordação, como nos sonhos e na linguagem poética, dirá Leiris. Irredutibilidade que se liga, em todas essas criações, à uma ilusão de "totalidade" – outro traço a compor o sentido de sagrado leirisiano.

> "Em relação aos outros gêneros literários (romance, ensaio etc.), a poesia – e especialmente a poesia lírica – funciona como 'arte sagrada [...]. Quando escrevo um ensaio, me mantenho plenamente no terreno do 'dissociado'. Se escrevo um poema, tenho - ao mesmo momentaneamente - a ilusão de totalidade" (idem, p. 110).

A memória define-se assim como prática prenhe de afetos que produz efeitos sobre o mundo ao redor. Ato que se liga a um desejo de totalidade – presente na experiência poética e também no erotismo[7] –, que implica uma distância no tempo, além de colocar limites à sua completa apreensão.

O esforço de rememoração empreendido por Leiris na conferência toma a forma de uma topografia sagrada – espaços interiores, como o quarto parental, o salão e o WC, e espaços exteriores, como o hipódromo ou o jardim público – nos levando a indagar os possíveis rendimentos analíticos das relações entre memória e sagrado. Em que medida a consideração do sagrado do prisma da memória não poderia auxiliar a iluminar dimensões novas de cada um desses domínios?

Tal senda interpretativa foi aberta, de maneira diversa, por M. Halbwachs, em *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* (1941), obra publicada pouco tempo depois da conferência pronunciada por Leiris, mas preparada ao longo dos anos 1930 em função das viagens do autor pela Palestina, e nas quais ele recolhe testemunhos de peregrinos, trechos do Antigo e Novo Testamentos, além de fontes eruditas e obras literárias. Pioneiro nas discussões sociológicas sobre a memória coletiva, e fortemente inspirado nas filosofias de Leibniz e Bergson, Halbwachs neste último livro ensaia outra trilha para tratar o tema da memória. Ainda que sensível, como em seus

[7] Sentimento de totalidade assinalado mais tarde por Bataille em sua discussão sobre o erotismo. Cf. L'erotisme (1957).

demais trabalhos, aos vínculos entre a memória dos grupos e os espaços, ao analisar a memória cristã e o itinerário dos peregrinos no livro de 1941, ele coloca o foco de sua atenção sobre o caráter móvel das inscrições espaciais, marcadas simbolicamente pela tradição e pelas atitudes dos peregrinos.

Deslocando o acento da discussão das relações entre sagrado e profano, caras à reflexão durkheimiana, Halbwachs enfatiza as práticas e as dinâmicas das crenças, nas quais a memória ocupa lugar privilegiado. Toda religião relembra, comemora eventos e personagens passados, indica, o que o leva a considerar a religião como fato da memória e como prática mnemônica. A memória ofereceria uma perspectiva diversa ao estudo das religiões, retirando-as das substantivações correntes (a religião é...) e das análises funcionalistas (os seus efeitos são...), considerando-as como experiências, ao mesmo tempo, individuais e coletivas (Hervieu-Lèger, 2008).

A conferência de Leiris sobre o sagrado propõe uma geografia íntima e familiar, não se referindo a lugares religiosos, como faz Halbwachs; afinal, sagrado e religião, para ele, não são sinônimos, o primeiro termo ultrapassando e transbordando o segundo, de acordo com o alargamento da noção sugerido por Mauss, e atualizado pelos membros do *Collège*. Mas a topografia sagrada de Leiris é, como a de Halbwachs, simbólica e imaginária, formada e transformada pelo tempo. Além disso, em ambas é possível perceber como os espaços são constituídos, não por sua fisicalidade e fixidez, mas pelo feixe de relações que os engendram (Cléro, 2008). Assim que o quarto parental se define como lócus específico no jogo cruzado das relações entre pai, mãe e filho, enquanto o WC é lugar produzido pelas relações entre irmãos, os dois espaços mobilizando ainda relações entre desejo, respeito e temor, poderes ao mesmo tempo "perturbadores e os mais subterrâneos", como dirá Leiris a propósito do salão.

Os espaços interiores nomeados pelo autor como "sagrados" caracterizam-se ainda por serem espaços fechados, tocados pelo segredo e por uma atmosfera clandestina, dimensão que será explorada nas monografias antropológicas que Leiris realizou sobre os Dogons, nas quais estudou as sociedades e línguas secretas. Quer dizer, falar em sagrado impõe a separação

e a distância (que o tempo constrói e a nomeação linguística assinala), além de certa dialética entre estranheza e familiaridade, que dá ritmo à reflexão e ao ensaio. Em relação aos espaços exteriores, Leiris faz menção às zonas de transição, vagas e "assombradas pelas escarpas" dos jardins públicos – onde se refugia com o irmão – e aos hipódromos, ambos sacralizados, ou por constituírem espaços "à parte" (as primeiras), ou por se ligarem aos espetáculos fascinantes e maravilhosos (os segundos). Tanto os espaços interiores quanto os exteriores referem-se aos riscos e perigos das zonas limítrofes, o hipódromo relacionando-se ainda aos aspectos sacrificiais do jogo e ao encantamento ritual, sobre o qual Leiris se deterá em *O espelho da tauromaquia*. Mas, de novo, tais espaços tornam-se sagrados fundamentalmente em função do gesto emotivo daquele que relembra: o "sagrado está ligado ao valor que atribuo à recordação", ele dirá (Leiris, 1994, p. 110).

À luz da análise notável de Halbwachs sobre a experiência da peregrinação, fundamental para o desenho de uma topografia simbólica, é possível afirmar que para Leiris, a memória, também considerada uma prática, é fator decisivo de fabricação do sagrado, constituído e reafirmado pelo ato mesmo da rememoração.

Talvez seja possível seguir um pouco mais adiante nas trilhas abertas por Leiris sobre as relações entre espaços e memória, aproveitando a sugestão por ele lançada ao dizer que o sagrado é da ordem do "heterogêneo" (Leiris, 1994, p. 61) e que, como tal, se inscreveria em lugares determinados, alterando-se. Nesses termos, não parece exagerado supor que os espaços sagrados mostram-se sempre espaços outros, ou espaços heterotópicos, "espaço que nos projeta para fora de nós", mas que ao contrário das "utopias", que não possuem inscrições reais, funcionam como "espécies de contestação ao mesmo tempo míticas e reais do espaço onde vivemos" (Foucault, 1984, p. 1573 e 1575). "Heterotopias de crise" denomina Foucault esses lugares, sagrados ou interditos, reservados a alguns indivíduos durante certo período; lugares que definem um mundo à parte, como o WC ou o hipódromo, partes da topografia, ou das heterotopias, de Leiris.

Mas aos espaços heterotópicos, é bom lembrar, associam-se tempos diversos (ou "heterocronias", como quer Foucault), que rompem o encadeamento do tempo cronológico, o que nos reenvia às relações entre memória, espaço e sagrado, propostas pelo ensaio de Leiris. Na medida em que faz funcionar passado e presente de modo simultâneo, subvertendo o fio das sucessões, a memória é por definição "heterocronia", ou suspensão do tempo nos termos de Proust quando fala da "memória involuntária", ou ainda invenção presente a partir de materiais retirados das experiências infantis, em função de um trauma (Freud), ou de uma atitude afetiva, como propõe Leiris.

Mas além de enfrentar o sagrado por meio das formas espaciais nas quais se encarna, a reflexão de Michel Leiris almeja flagrar o sagrado em estado nascente, emergindo em lugares insuspeitados: ele brota em solo cotidiano, em objetos triviais, lugares comuns e em expressões corriqueiras. Se é assim, não seria possível denominá-lo "selvagem", em termos próximos ao empregado por Roger Bastide muitos anos depois?

Em conferência bem posterior a de Leiris, Bastide reflete sobre uma modalidade de sagrado que é avesso às instituições religiosas e às normatizações, e que se apresenta nas sociedade ocidentais modernas como irrupção criadora, que ele vislumbra em projetos políticos alternativos e nas expressões artísticas da contracultura, entre outros. Sagrado que Bastide diz ser "selvagem", porque não-domesticado, fora da ordem instituída, que os movimentos jovens subvertem e contestam, tomando frequentemente os primitivos como modelo e inspiração de modo a definir uma experiência que transborda o mundo ao redor.

Bastide não disfarça a sua simpatia pelos movimentos que eclodem em torno do maio de 1968 que, segundo ele, buscam o sagrado, reinventando-o nas sociedades modernas, pretensamente secularizadas e dessacralizadas. Tais experiências auxiliam-no a retomar o sentido de sagrado como experiência, atitude e prática – criadora e transgressora – que ele vê germinar em solo, à primeira vista, inóspito à sua germinação. "Sagrados revoltados" ou "oníricos", ele dirá, na base das utopias políticas e da imaginação de novas socialidades e culturas. Em seus termos:

> "Permitam então que eu veja nessas experiências de sagrado selvagem, mesmo que desajeitadas ainda, o desejo de retomar o gesto de Moisés batendo com a vara [...] no solo ressecado, para ver se jorrava a água que faz florescer os desertos" (Bastide, 2006, p. 275).

Diferenças à parte[8], Bastide e Leiris voltam-se para o sagrado em estado nascente, recusando as formas institucionalizadas e petrificadas que ele assumiu em diferentes contextos. Um "sagrado transparente", dirá Leiris em suas notas, "fora de todos os vapores da Igreja", ou "fluido, jamais substancializado" (idem, p. 47 e 126). Sagrado cotidiano ou selvagem, que os sujeitos buscam, individual ou coletivamente (de novo, a *recherche*) e que está na matriz de novas criações, heterotópicas (Leiris), utópicas (Bastide), mas sempre poéticas, em função de sua irredutibilidade e dos excessos de sentido que comportam.

REFERÊNCIAS

ARMEL, Arliette. *Michel Leiris.* Paris: Fayard, 1997.

BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *Bastidiana,* n. 7-8, p. 209-242, 1994.

_____. *Le sacré sauvage et autres essais.* Paris: Stock, 1973. Tradução Dorothée de Bruchard. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

BATAILLE, Georges. *L'erotisme*. Paris: Éditions du Minuit, 1957.

[8] Nesta conferência Bastide distingue criação e memória, vendo esta última como repetição, o que contraria outras de suas reflexões sobre a memória, por exemplo, aquela empreendida em *Mémoire collective et sociologie du bricolage* (1970).

CLÉRO, Jean Pierre. Halbwachs et l'espace fictionnel de la ville. In: HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, p. 43-72.

FOUCAULT, M. Des espaces autres. In: _____. *Dits et écrits II, 1976-1988.* Paris: Gallimard, 2001.

FREUD, S. Sur les souvenirs-écrans. In: _____. *Huit études sur la mémoire et ses troubles.* Prefácio de Jean-Bertrand Pontalis. Paris: Gallimard, 2010.

GOYATÁ, Julia V. *Georges Bataille e Michel Leiris.* A experiência do sagrado. São Paulo: FAPESP/Humanitas.

HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. Édition préparée par Marie Jaisson. Paris: PUF, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion comme châine de la mémoire. In: HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte,* 2008. p. 31-42.

HOLLIER, Denis. À l'en-tête d'Acéphale e Addendum 1994 In: *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995.

LEIRIS, Michel. La jeune ethnographie. *Masses,* Paris, n. 3, março 1933.

_____. *Afrique fântome.* Tradução André Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, Denis (Ed.). *Le collège de sociologie, 1937-1939.* Paris: Gallimard, 1995. 2. ed.

_____. *Miroir de la tauromachie.* Tradução Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

_____. *L'âge d'homme.* Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. *La langue secrète des Dogons de Sanga.* Paris: Institut d'ethnologie, 1992.

_____. *L'homme sans honneur.* Notes pour le sacre dans la vie quotidienne. Ed. établie, présentée et annotée par Jean Jamin. Paris: Jean-Michel Place, 1994.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

O PODER DAS HISTÓRIAS DE PEQUENO E DAS PEQUENAS HISTÓRIAS: UMA RELEITURA DE O SAGRADO NA VIDA COTIDIANA, DE M. LEIRIS

Edilson Pereira[1]

"A história de Judite – heroína duas e três vezes terrível, porque, primeiramente viúva, torna-se em seguida assassina, e assassina do homem com quem, no instante anterior, se deitou – não me impressionou muito quando a li pela primeira vez, em criança, no livrinho de História sagrada em que me era contada. É verdade que todo detalhe licencioso havia sido rigorosamente banido. [...] Mas Judite, que cortou a cabeça do amante com a própria espada dele, envolvendo-a a seguir com um véu ou pondo-a num saco a fim de levá-la, é a figura em torno da qual cristalizam imagens que tiveram uma influência decisiva em minha vida." (Leiris, 2003, p. 87)

[1] Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ. Contato: edilperei@yahoo.com.br

Judite é uma figura-chave nas memórias que Michel Leiris guarda de sua infância. A personagem do Antigo Testamento da Bíblia é evocada com bastante frequência em A Idade Viril (*L'âge d'homme*), livro autobiográfico no qual ele apresenta – e confessa – desejos, receios e meditações que vinculam o momento da escrita, quando ele então possui 34 anos de idade, com um tempo passado. A saber, aquele no qual o autor começava a ter consciência do mundo interior e exterior.[2] Uma personagem secundária dentro da História Sagrada cristã ganha relevância e uma nova significação a partir do olhar de um menino/homem particular. Assim como ocorre com outras figuras femininas (mitológicas, históricas ou literárias) que ele conhecera em seu tempo de formação primeira, Judite é vista sob o manto de uma complexa relação entre pureza e violência, sacrifício e erotismo, que marcam várias obras do autor e de seus colegas surrealistas.

Em *O sagrado na vida cotidiana*, Leiris, então com 36 anos, continua o exercício de revisitação da memória (como o fará em outros artigos durante esse período de intensa produção em sua carreira),[3] e traz para seu tempo presente eventos vividos quando menino. Ele enumera uma série de situações

[2] Leiris inicia a escrita desse livro quando possui tal idade (em 1935), mas a obra será publicada quatro anos depois, em junho de 1939. A "idade viril", segundo o autor, começaria ainda na infância, no tempo em que desperta um tipo particular de interesse sobre as coisas e pessoas ao seu redor, incluindo sempre uma fascinação por figuras femininas – sejam virgens ou prostitutas. Por conta do contexto da Guerra na Europa, o livro não recebe atenção imediata do público e da imprensa ao ser lançado. Além disso, Leiris sugeria a inserção de um texto de abertura, no qual ele relacionava a escrita autobiográfica com a prática da tauromaquia. Esse complemento foi incluído na edição de 1946 feita pela Gallimard.

[3] Em 1938, ano de apresentação do artigo em questão, ele também defende seu mémoire, La langue de la société des hommes chez les Dogons de Sanga, na sessão de Sciences religieuses da École Pratique des Hautes Études, participa da inauguração do musée de l'Homme e publica os seguintes textos: La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord no Journal de psychologie normale et pathologique; Miroir de la tauromachie em uma coleção homônima à revista Acéphale; e, ainda, Abanico para los toros, conjunto de 31 poemas escritos no ano anterior. (Cf. Bernadac; Hollier; La Beaumelle, 2015).

que marcaram sua infância – que se revela como terreno extremamente fértil para sua escrita, tanto quanto para uma autoanálise –, e nos leva ao interior dos cômodos e espaços domésticos que ganham tons variados, luminosos ou sombrios, veneráveis ou perigosos, oscilando sempre em função do tipo de relação mantida com tais objetos, lugares e as pessoas que os ocupam e manipulam. Nesse relato, Leiris nos apresenta um sagrado "não-oficial", que está além das convenções sociais que instituem rituais públicos (sejam eles políticos ou religiosos) que marcam uma ruptura em relação à vida comum, ordinária. Justamente aquela que o interessa e na qual cada coisa, cada espaço, cada experiência temporal vivida e recuperada pela memória ganha uma tonalidade particular.

O que Leiris reconhece como sagrado resulta, logo, de sua percepção e atenção dada às experiências cotidianas, que ganham novos significados sob o seu olhar. Ao recuperar detalhes de momentos domésticos e familiares ocorridos décadas antes, ele agrupa vários elementos que compõem as cenas de um amplo teatro de memórias. Ao adotar a estratégia de partir de um universo de referências íntimas, pessoais, para tratar de uma noção tão poderosa como a de sagrado – que mobilizou muitos autores e debates em diferentes campos do conhecimento –, Leiris assume um novo modo, muito particular, de pensar o tema. Sua ousadia conceitual, entretanto, o levava em direção a um terreno incerto. Em associação com a forma ensaística que seu texto assume, sua relativa inovação talvez seja a principal causa para ele se sentir inseguro a respeito da qualidade do texto logo após a publicação d'O Sagrado na vida cotidiana – "[o texto] me parece, com o passar de algumas semanas, a tal ponto insuficiente e tão difícil de reformular que eu não pude reprimir minha irritação" (tradução nossa).[4]

A relação de potencial descontrole entre o autor e sua obra se desdobra, na verdade, como um interessante reflexo do que aparece no interior mesmo desse texto. Na medida em se adentra no emaranhado de suas memórias,

[4] No original: "Il m'a paru, avec ce recul de quelques semaines, à tel point insuffisant, et si difficile à refondre, que je n'ai pu réprimer un mouvement d'humeur." (Correspondência de 1938, apud Bernadac; Hollier; La Beaumelle, 2015, p. 182).

entramos também num ambiente afetivo no qual um raio de luz recai sobre objetos quaisquer destacando-lhes um traço inesperado, inédito. E essa nova faceta que se destaca, como tudo aquilo que é ainda desconhecido, traz consigo uma porção de mistério, assim como tudo aquilo que nos é proibido acessar.

Esse mistério, entretanto, não se confunde com o da teologia cristã que, embora sirva de material para diferentes alegorias produzidas por Leiris, opõe-se àquilo que se reconhece como humano e mundano. Para compreender melhor o autor, talvez valha a pena seguirmos a sugestão de Giorgio Agamben (2014, p. 71), entendendo que "em sua origem, mistério não significa 'doutrina secreta e inefável', mas 'drama sacro'." Essa outra chave de leitura do termo permitira ao filósofo italiano perceber que o antigo processo jurídico que se desenrolava diante de Pôncio Pilatos, no pretório de Jerusalém, seria um mistério – no sentido de que ele não efetivamente profere um juízo, uma sentença que defina se o réu era culpado ou inocente e como se espera de todo processo, mas sim que aquele julgamento dava corpo a um drama de ação quase teatral. Nesse simulacro de processo narrado na Bíblia, os personagens centrais e seu público, mutuamente envolvidos, decidem ao fim pela "entrega" de Jesus para sua crucifixão – o que, segundo algumas interpretações teológicas, já estava prevista mesmo antes de acontecer.

Um mistério cênico, mundano portanto, marca o sagrado de Leiris. E nele o elemento de dramatização se repete em vários momentos d'O sagrado na vida cotidiana. A sala de banho e privada do banheiro se revestem de um novo caráter na narrativa de Leiris. Eles se tornam lugares de conspiração e representação de poder dentro noites compartilhadas com seu irmão mais velho, quando inventavam mil histórias de guerra e vinganças. Naquele pequeno espaço doméstico, seu irmão mais velho assumia o papel de cúmplice e companheiro de fabulação de uma mitologia particular. Se na Roma Antiga de Pilatos existia o pretório, como lugar de fazer justiça e exercer o poder, no interior do banheiro era seu irmão que sentava "no grande trono, como um iniciado de grau superior" (ver pág. no texto traduzido) e contracenava com Leiris, mais moço, que assumia o papel de neófito, sentado sobre um reles urinol.

A imitação e a brincadeira assumem um lugar central na produção teórica de Leiris, talvez porque ele percebesse ali, tal como descreve Walter Benjamin n'A doutrina das semelhanças [1933], que os jogos infantis são a "escola" da faculdade humana de produzir e reconhecer semelhanças. Uma faculdade humana que nos acompanharia por toda a vida, permitindo que coisas, lugares, pessoas e experiências variadas fossem associadas entre si, uma afetando o significado da outra e produzindo novas relações de sentido incessantemente. Benjamin reconhece, por um lado, que "o universo do homem moderno parece contar aquelas correspondências mágicas em muito menor quantidade que o dos povos antigos ou primitivos" (1987, p. 109), mas por outro, ele enfatiza que:

> "Mesmo para os homens dos nossos dias pode-se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente as semelhanças são apenas uma pequena fração dos inúmeros casos em que a semelhança os determina, sem que eles tenham disso consciência. As semelhanças percebidas conscientemente – por exemplo, nos rostos – em comparação com as incontáveis semelhanças das quais não temos consciência, ou que não são percebidas no todo, são como a pequena ponta do iceberg visível na superfície do mar em comparação com a poderosa massa submarina." (op. cit.)

A imagem de uma grande massa oculta, como ocorre com a maior parte de um iceberg, nos aponta para o procedimento investido por Leiris em sua recuperação e autoanálise do passado de garoto. A partir de situações e imagens específicas ele passa a acessar lugares (de memória) e sentimentos profundos, que atravessam e reaparecem em diferentes épocas de sua vida. Na contramão do disciplinamento do pensar que a vida adulta frequentemente traz consigo, a infância se apresenta como um tempo-lugar de liberdade para reconhecer – e criar – inúmeras relações entre coisas distintas, mas percebidas como semelhantes. A infância é, assim, um ambiente pelo qual não apenas se passa, mas ao qual se pode retornar – num trajeto de mão-dupla, no qual as experiências do presente afetam o modo de compreender o passado e vice-versa.

Vemos isso com clareza na descrição que Leiris faz a respeito de Judite – a mesma que nos serve como legenda, neste texto, do retrato (do latim retrahere, copiar) que antecede este texto. Nela, o autor reconhece que a personagem aparentemente desinteressante de quando ele era menino, havia na verdade o marcado decisivamente. Uma imagem que pode ter ficado submersa nas profundezas da memória reaparece com toda força quando, em 1930, ele se depara com a reprodução da pintura de Lucrécia e Judite, de Lucas Cranach. Nessa obra, a figura romana e a bíblica estão ambas semidesnudas, lado a lado, cada uma com a adaga/espada (no caso da primeira, para implicar a morte a si mesma, como um sacrifício, no da segunda, Judite, a de seu amante/vítima).

A força de algo latente que foi represado no passado, como a imagem de uma mulher advinda dos tempos longínquos da História sagrada, por algum motivo, irrompe a partir do encontro com esse quadro e provoca uma nova série de associações. Entretanto, assim como nas brincadeiras infantis, uma vez iniciado tal processo, ele pode se ampliar para outros campos da memória e momentos da vida. Dessa forma, também uma amiga de seus pais, tratada como "tia Lise", uma "grande e robusta brincalhona, provida de uma saúde exuberante e de uma voz esplêndida" (Leiris, 2003, p. 88) pode entrar nesse jogo. Ela costumava frequentar sua casa em noites de saraus musicais, e ao falar sobre ela, em A Idade Viril, Leiris nos conta:

> "Revejo-a com seus vestidos, não muito belos mas vistosos, seus braços gordos, suas ancas bem fornidas, seus seios fartos de vaca suíça sossegada, e seus cabelos escuros, seus lábios vermelhos, sua pele fresca, seus olhos soberbos sempre excessivamente delineados, pois ela se maquiava muito mal. [...] A ouvi e vi sua foto em diversos papéis que, quase todos, têm em comum o fato de fazerem dela, desde minha infância, uma Judite." (Leiris, 2003, p. 88-89)

O que liga tia Lise, a pintura de Cranach e a personagem narrada na História sagrada entre si? Um princípio de semelhança. Semelhança esta que, tal como compartilhada pelas coisas sagradas, não se define pelas características intrínsecas dessas pessoas e representações estéticas, mas por algo que lhes é acrescentado, sobreposto. O semelhante produz o semelhante na medida em que, a priori, tanto no imaginário infantil, quanto nas operações rituais

de magia, qualquer coisa pode se assemelhar a outra. "Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem", nos dizia Benjamin naquele texto citado (1987, p. 108). E em relação aos rituais, complementarmente, basta lembrarmos da cerimônia sacrificial Haouka documentada por Jean Rouch em *Les Maîtres Fous* [1955] para constatar que os espíritos incorporados não representavam apenas figuras políticas ou militares, mas igualmente uma locomotiva – uma máquina-símbolo dos efeitos do poder colonial naquele contexto.

A potência que decorre do estabelecimento de associações por semelhança era bastante explorada também pelos surrealistas, muitos dos quais colegas de Leiris. Entre eles, mantinha-se a máxima de não apenas "estabelecer correspondências ao comparar os diversos elementos do universo, mas sim de inventá-las" (Moraes, 2012, p. 41). Nota-se, n'O sagrado na vida cotidiana, que as analogias que caracterizam a magia e a arte estão para a infância assim como o sagrado oficial (da Religião, da Política e da Moral) estaria para a vida adulta. E, nesse sentido, se tomássemos a liberdade de aproximar seu texto das teorias de autores como Tylor e Frazer, veríamos que apesar de deles estarem errados em relação ao prognóstico evolucionista que faria passar da magia à religião (e depois à razão científica), talvez eles tenham acertado na associação que enxergavam entre a magia e os cultos "primitivos", próximos da "infância da humanidade", por um lado, e da religião com a civilização por outro.[5] Justamente a civilização que seria frontalmente criticada pelos surrealistas algumas décadas depois.

[5] Além disso, para Frazer, que juntamente a Tylor foi um dos primeiros a formular as variações e a progressiva evolução do pensamento humano, os princípios da magia simpática – isto é, de semelhança – eram adotados comumente pelos 'selvagens' em situações diversas, nas quais eles buscavam afetar positiva ou negativamente algo/alguém, tanto quanto evitar serem afetados: "Though these laws are certainly not formulated in so many words nor even conceive in the abstract by the savage, they are nevertheless implicitly believed by him to regulate the course of nature quite independently of human will. He thinks that if he acts in a certain way, certain consequences will inevitably follow in virtue of one or other of these laws; and if the consequences of a particular act appear

Influenciada pela metodologia surrealista, que valorizava o subconsciente e a imaginação, a noção de sagrado segundo Leiris – um sagrado místico, lúdico e analógico – opera no sentido de tornar densas e mais complexas as coisas supostamente simples e sem importância da vida. Uma vida que se torna incontrolável e, por isso mesmo, ambígua e frequentemente perigosa. Sua análise, nesse sentido, vai ao encontro da recomendação que abre um conto de Virgínia Woolf. "Ninguém deveria deixar espelhos pendurados em casa, assim como não se devem deixar abertos talões de cheques ou cartas que confessem algum crime horroroso". Nessa história, é através de um espelho que se vê o mundo interior de uma casa e de seu jardim ganhar vida – num enredo em que móveis, plantas e artefatos antes inanimados tornam-se todos agentes, interagindo num espaço "vazio" de gente.[6]

A mesma coisa ocorre com os personagens históricos, mitológicos e imaginários descritos por Leiris – seja ao recuperar a experiência de suas brincadeiras infantis ou no momento de transformá-las em escrita, como adulto. Tais figuras ganham novas cores e sentidos. Judite, entre tantas outras mulheres que mobilizaram o autor, é uma e várias ao mesmo tempo. Admiráveis, ameaçadoras e contendo sempre uma porção ainda a se desvelar. Em cada leitura da História sagrada citada pelo autor n'O sagrado na vida cotidiana e em outros escritos ele refaz a trajetória dos personagens com os quais se depara. E, nesse processo, reconstitui suas tramas em outras ordens, algumas inéditas e, por isso mesmo, potencialmente blasfemas, profanadoras de uma ordem que caracteriza o "sagrado oficial".

Acontece, entretanto, que as montagens e reenquadramentos dos personagens dramáticos e sagrados ocorre, na verdade, desde o primeiro momento de seu surgimento – como partes de um texto. A despeito da impressão que a teologia provoca sobre suas macro-narrativas, de fato, nem mesmo

to him likely to prove disagreeable or dangerous, he is naturally careful not to act in that way lest he should incur them." (Frazer, 1978, p. 25).

6 Cf. A dama no espelho: reflexo e reflexão. In: WOOLF, V. *Contos completos.* São Paulo: Cosac Naify, 2005.

as escrituras tomadas como legítimas – em contraste com as "apócrifas" – possuem uma unicidade que permita inferir que aquela história possuiria uma única e verdadeira versão. Falando em particular do contexto cristão, Agamben enfatiza que o caráter de ambiguidade – marca central da noção de sagrado apresentada por Leiris, aliás – é uma qualidade indissociável do acesso às Escrituras:

> "A ambiguidade inerente a toda interpretação dos textos sacros aparece, aqui, plenamente evidenciada. Os Evangelhos devem ser considerados como documentos históricos ou neles está em jogo, acima de tudo, um problema genuinamente teológico? Um observador pagão, Porfírio, já havia ponderado que 'os evangelistas são inventores (historas, 'testemunhas') dos eventos que concernem a Jesus. Com efeito, cada um deles escreve discordando e não concordando com os outros, sobretudo em relação à narrativa da paixão." (Agamben, 2014, p. 53)

A ambiguidade, longe de ser um problema ou uma falha, apresenta-se como qualidade fundamental para a abertura às contínuas apropriações e ressignificações feitas dessas mesmas histórias e personagens sagrados.

Nessa exata medida, o texto de Leiris nos dá acesso a temporalidades e eventos diversos, mas que se conectam e iluminam mutuamente. Através dele acessamos o momento de sua escrita e retornamos ao passado de sua infância. Mas, com ele, podemos também nos direcionar ao tempo presente. De minha parte, incluo o autor como um dos guias intelectuais em minha análise de práticas de representação e imitação tal como aquela da fotografia abre este texto. O registro, feito por mim durante a celebração da Semana Santa de 2015 em Ouro Preto (MG), nos traz à presença de uma moradora local que, assim como uma centena de outras pessoas durante essa época, veste-se como personagem bíblico para participar das procissões que atravessam o centro da cidade. Nesses cortejos, um grupo de figuras bíblicas, organizadas sequencialmente em fila, desde as primeiras do Antigo Testamento até as últimas do Novo, permitiria recompor no interior mineiro aquilo que se compreende como sendo a "História da Salvação" – que

incluem as figuras de Moisés e Rebeca, que tanto fascinavam Leiris pela sonoridade se seus nomes.[7]

O interessante no caso ouro-pretano é que o mesmo ato que visa reconstituir as personagens da tradição cristã, reforçando a narrativa a respeito da morte e ressurreição de Jesus, permite, inevitavelmente, que se estabeleçam novas relações, aproximações e associações tanto dos personagens sagrados entre si, quanto deles em relação aos seus intérpretes. Estudantes, donas de casa, funcionários públicos, comerciantes, pedreiros etc. assumem, durante o contexto da festa, o papel de pessoas (reais ou ficcionais, pouco importa) que viveram há milênios, muitas delas "no tempo de Cristo", como me diziam. E, nessa dinâmica, cada um(a) trazia consigo uma série de experiências, vivências e valores que afetam a imagem do personagem em questão. Judite e tantos outras figuras bíblicas são corporificadas por pessoas que, em meio a um processo de preparações para "montar" os personagens – sobretudo seu figurino – podem, como dizia Benjamin, deparar-se inesperadamente com algo que estava submerso, podem reconhecer naquela persona uma semelhança inesperada com algo percebido em si mesmo, em sua própria história. Assim, a macro-narrativa que mobiliza os cristãos, no geral, ganha ali outros contornos na medida em que pode mobilizar, evocar ou mesmo transformar dramas particulares. Tenho refletido sobre esse tema, incluindo a festa ouro-pretana e seus personagens e performances, ao longo dos últimos anos (Pereira, 2014; 2015; 2016).

Além disso, quando observados mais de perto os artefatos e adereços que compõem as figuras que vão sair em procissão, nota-se que eles realizam trânsitos diversos, que os colocam em situações ambivalentes, frequentemente fazendo-os alternar entre o universo doméstico, pessoal, e o da

[7] Em relação à senhora retratada por mim, cabe ressaltar que naquela ocasião ela representava, na verdade, Herodíades, outra personagem bíblica que, segundo a tradição cristã, foi responsável pela morte de João Batista, cumprindo o pedido de Salomé feito ao rei Herodes. A troca das figuras (Judite x Herodíades) tem, aqui, o intuito de oferecer aos leitores um exemplo prático de quanta semelhança podemos encontrar em coisas, pessoas e personagens distintas, traçando por nossa conta novas associações.

igreja e do ritual público. O vestido de uma mulher, que lhe serviu para representar a personagem da Verônica se transforma, anos depois, na roupa que vai cobrir uma imagem de madeira, reconhecida então como Maria Madalena, posta sobre o altar de uma igreja. O lenço que é utilizado para distinguir a efígie de Nossa Senhora das Dores de todas as outras Nossa Senhoras, carregado em uma de suas mãos para enxugar as lágrimas que cobrem seu rosto, fica ao longo do ano guardado dentro da casa de uma senhora (de nome Maria) responsável pelas roupas da santa – lado a lado com as suas próprias roupas. A imagem barroca do Cristo que protagoniza boa parte da festa e atua, de cima do andor, em conjunto com as figuras interpretadas por pessoas, possui um perfume que só é utilizado em dia de festa – perfume esse que, no passado, pertencia ao seu antigo zelador (que passou a compartilhar com o "santo" o seu cheiro). Os reenquadramentos desses e de outros objetos nos mostram que mesmo no universo de uma festa como a da Semana Santa – que focaliza o principal momento do calendário ritual católico dentro de um ano litúrgico – o sagrado "cotidiano" continua a operar, entrecruzando-se com o oficial continuamente.

Nesse contexto, há ainda um elemento-chave a ser mencionado. Trata-se dos critérios utilizados para selecionar as pessoas que representam, ano após ano, os personagens bíblicos mencionados. Como a participação desses moradores na festa não se enquadra num conjunto de cenas com diálogos e de ações demarcadas num palco, mas sim numa sucessão linear dos personagens (em silêncio) na procissão, não se buscam atores para os papéis, mas voluntários que sejam "comprometidos" com a Semana Santa. Junte-se a isso, e talvez ainda mais importante, que a atribuição dos personagens para este ou aquele morador é definida por algumas senhoras que, há décadas, sabem identificar quem é que encarnaria melhor dado personagem. Para tanto, elas se baseiam na aparência física de cada candidato(a) a figura bíblica e na imagem (abduzida) das personagens das Escrituras. Ou seja, para cada "tipo de figura" deve corresponder um "tipo de pessoa", alguém que se pareça com – e não apenas represente – a persona em questão. Assim, seus corpos e rostos convertem-se nos médiuns que dão a ver, nas ruas de Ouro Preto, as personagens da Bíblia durante a festa.

Nesse procedimento de escolha, fica evidente a ativação de um princípio associado ao domínio da magia, conforme Frazer estipulara a respeito de suas formas principais de ação, organizadas em duas leis principais: uma delas baseada no princípio da similaridade (isto é, de imitação) e outra no de contiguidade. Na releitura que Michael Taussig (1993, p. 36) faz dessa passagem de O Ramo de Ouro, ele a aproxima d'A doutrina das semelhanças, de Benjamin, e afirma que devemos compreender a "mimesis as the art of becoming something else, of becoming Other". Lidamos assim com uma arte de criar semelhanças – e de, no mesmo ato, reconhecê-las – que se baseia em um princípio mágico. Uma arte que é colocada em prática em função de uma grande conjuntura festiva que marca a vida social em Ouro Preto e de várias cidades históricas de Minas.

Frente à grande História sagrada, diversas outras pequenas histórias são criadas, refeitas e transformadas. Às vezes em confluência com a primeira, às vezes em sentido claramente contrário e transgressor – mas, em ambos os casos, mantendo relações de mútuo reforço. São histórias de dramas pessoais que o investimento etnográfico permite acessar e entrever de modo a fazer "explodir o continuum da História", para fazer valer a expressão de Benjamin (1987, p. 230). Ao atentar ao que há de marginal ou aparentemente pequeno dentro de um grande ritual, de um sagrado oficial, podem-se observar histórias outras, que provavelmente seriam apagadas ou esquecidas. A dessacralização da História proposta por Benjamin nos reaproxima, assim, da força dos pequenos detalhes, das minúcias que fundamentam o modo como Leiris identificava o sagrado no cotidiano.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus.* São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BERNADAC, Marie-Laure; HOLLIER, Denis; LA BEAUMELLE, Agnès de (Org.). *Leiris & Co.:* Picasso, Masson, Miró, Giacometti, Lam, Bacon... Paris: Gallimard/Centre Pompidou-Metz, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas,* vol. I: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FRAZER, James George. *The Golden Bough:* A Study in Magic and Religion. London: Macmillan Press, 1978.

LEIRIS, Michel. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie.* Paris: Gallimard, 1938.

_____. A Idade Viril. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORAES, Eliane Robert. *O Corpo Impossível:* A decomposição da figura humana de Lautréamont a Bataille. São Paulo: Iluminuras, 2012.

PEREIRA, Edilson. *O Teatro da Religião:* A Semana Santa em Ouro Preto vista através de seus personagens. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

_____. As mulheres por trás da face de Cristo: apropriações, performances e ambivalências da Verônica. Religião & Sociedade, v. 35, n. 1, p. 193-215. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100193>.

_____. O santo, a face e o outro: quando Cristo e Tiradentes se encontram em Ouro Preto. *Etnográfica,* v. 20, n. 2, 2016. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/4314>.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity:* A particular history of the senses. New York; London: Routledge 1993.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

MICHEL LEIRIS E A EXPERIÊNCIA SAGRADA[1]

Júlia Vilaça Goyatá[2]

O esforço deste texto é o de trazer o trabalho de Michel Leiris (1901-1990), *Le sacré dans la vie quotidienne,* conferência dada por ele em janeiro de 1938 e publicada em julho do mesmo ano em uma separata da Nouvelle Revue Française, para dentro da experiência que o gestou: a do Collège de Sociologie, associação de caráter experimental formada pelo autor com Georges Bataille (1897-1962) e Roger Caillois (1913-1978) entre 1937 e 1939. O Collège, que tinha como centro de sua proposta realizar estudos sobre a noção antropológica de sagrado, mas também fazer dessa idéia um instrumento político de crítica e ação social, foi uma experiência efêmera mas não menos significativa na trajetória de Leiris.

Trata-se, então, de enfatizar a dimensão política deste e de outros trabalhos de Leiris, pouco conhecida e problematizada pela fortuna crítica do autor. Normalmente seus trabalhos autobiográficos são classificados como *literatura* equanto que seus estudos sobre as populações africanas são tidos como antropologia. Embora a divisão seja feita em grande medida pelo próprio autor, cabe duvidar sobre a linha que separa esses universos e o texto em questão se mostra especialmente interessante nesse sentido, já que dá a ver justamente o ponto de cruzamento entre as dimensões literária, antropológica e política da produção de Leiris, que acredito serem em grande medida inseparáveis.

---

[1] Este texto é uma versão do argumento que desenvolvi no capítulo 3 de minha dissertação de mestrado, intitulada *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado (1930-1940)* (USP, 2012), e depois em um artigo, *Escrita de si, escrita do mundo: Michel Leiris e a experiência sagrada*, presente na coletânea *Vida e Grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia* (Luminuras/FAPERJ, 2015).

[2] Doutoranda PPGAS/USP. Contato: juliavgoyata@gmail.com

UM TRIO DE DOIS?

É sabido que, apesar de ter fundado o *Collège de Sociologie* junto com Caillois e Bataille, Leiris participou da associação de modo muito mais tímido e desconfiado que seus colegas. A ausência de Leiris como signatário da nota de fundação do *Collège* já aponta para sua posição mais reservada na associação, que teria efetivamente como líderes Caillois e Bataille. O autor, que em 1937 já trabalhava como etnólogo no recém-fundado *Musée de l'Homme* e terminava sua formação na *École Pratique de Hautes Études,* teria contribuído com apenas um trabalho no âmbito da associação – *Le sacré dans la vie quotidienne* (1938) – e ao final questionava o compromisso científico do grupo. Para ele havia um uso irresponsável de noções advindas da escola durkheimeana, inclusive da própria noção de sagrado, ponto nodal da formação do grupo. Em 1939 o antropólogo explicita seu descontentamento com a associação (que parece ter ido crescendo ao longo dos anos) em carta a Bataille:

> Trabalhando para redigir o informe das atividades do *Collège de Sociologie* desde sua fundação em março de 1937 – informe que devia ler na sessão de amanhã – me vi obrigado a refletir mais cuidadosamente, coisa que não havia feito até o presente, sobre o que foi a atividade do Collège nesses últimos anos, e tomei um ponto de vista tão crítico que não me considero verdadeiramente qualificado para me apresentar amanhã como porta-voz de nossa organização. [...] Está indicado que o Collège tem por objetivo o estudo das 'estruturas sociais'. Ora, estimo que faltas graves contra o método estabelecido por Durkheim tenham sido muitas vezes cometidas: trabalho a partir de noções vagas e mal definidas, comparações entre fatos tomados de sociedades com estruturas profundamente diferentes, etc. (Leiris, 2004, p. 121-123)[3].

Na carta Leiris mostra seu incômodo com o lugar intermediário, por assim dizer, que o *Collège* ocupava: ele não teria se transformado nem em um grupo de estudos rigoroso, que teria como centro a sociologia formulada

[3] Todas as traduções que se seguem são de minha autoria.

por Durkheim, e nem uma "comunidade moral", "ordem" ou "igreja", tão diferente assim das "habituais associações científicas" (Idem, p. 123). De seu ponto de vista, o Collège tinha uma proposta interessante, que era a de trabalhar com os instrumentos teóricos da sociologia, porém não a levava adiante de maneira responsável, na medida em que usava noções chave da disciplina de maneira imprecisa e por vezes deformada. Na opinião de Leiris, era preciso que a associação ou tentasse aplicar rigorosamente os métodos de sociólogos como Durkheim, Mauss e Hertz em seus estudos ou deixasse de usar em seu nome o termo "sociologia".

O informe das atividades mencionado por Leiris na carta acima fora pensado por Bataille para ser lido em uma sessão especial do *Collège*, a fim de ressaltar os trabalhos e os progressos realizados nos dois anos de associação. A ideia era a de que neste dia falassem seus três fundadores: Bataille, Caillois e Leiris. No entanto, o único que de fato se pronunciou foi Bataille, já que Caillois se encontrava ausente e Leiris, como explicitado, se recusara a falar. De fato, essa seria a última sessão oficial do *Collège,* que apesar de algumas pequenas reuniões privadas, não persistiria no ano seguinte com o começo da guerra. É possível afirmar que a discordância de Leiris quanto aos métodos do grupo foi a fagulha inicial para sua dispersão, que atinge também Caillois e Bataille, que divergem com relação ao tratamento de alguns temas.

Mesmo sabendo das dissensões que viriam a abalar a dupla Bataille-Caillois no último ano de atividades do *Collège,* é inegável que durante o período áureo da associação prevaleceu entre eles não só uma participação ativa nesse empreendimento quanto uma afinidade com relação às temáticas de trabalho se comparado ao envolvimento de Leiris. Na publicação especial da *Nouvelle Revue Française*, intitulada *Pour un Collège de Sociologie* (1938), os textos *Vent d'hiver* e *L'apprenti sorcier*, de Caillois e Bataille, mantém certo diálogo, já que tentam ressaltar, cada um à sua maneira, a experiência sagrada como propulsora da mudança social em contraposição ao tédio instaurado pela modernidade. Os dois autores viam no *Collège* um lócus de força religiosa e política, a possibilidade mesma de ligação entre esses

dois aspectos fundamentais da vida social. Já o trabalho de Leiris, *Le sacré dans la vie quotidienne*, publicado junto aos ensaios dos colegas, tem outro tom e está voltado para o sagrado a partir de uma perspectiva intimista, parecendo à primeira vista distante das discussões sobre o rumo que vinha tomando a sociedade. Fato no mínimo curioso e digno de nota: aquele que no *Collège* é o mais próximo da sociologia e da antropologia acadêmica, já que se forma como etnólogo profissional durante o período de atividades do grupo, é também, o que mais se distancia da elaboração mais propriamente sociológica do conceito de sagrado na publicação oficial do grupo[4].

No entanto, é preciso avaliar com calma antes de afirmar que Leiris esteve simplesmente alheio à proposta do *Collège*. É verdade que a crítica que faz perto do fim das atividades do grupo é dura, mas ressalta-se também que em nenhum momento o autor se coloca como isento da mesma crítica; ele se vê como parte da associação e assume a responsabilidade da falta de rigor metodológico junto a seus colegas. Tanto que após a conferência final, em que Bataille se ressente com sua ausência e com seu posicionamento crítico, Leiris o responderá enfatizando: "não estabeleci nenhuma identificação entre você e o *Collège de Sociologie,* e quando critico o *Collège de sociologie* o faço em bloco, enquanto organização da qual eu mesmo faço parte" (Leiris, 2004, p. 127).

Nesse caso, não se pode deduzir que por ter criticado a apropriação durkheimiana do *Coll*ège Leiris não tenha se sentido parte dele, ou que o mesmo não tenha sido parte fundamental de sua experiência intelectual. Ao contrário do que afirma Denis Hollier, organizador do livro que compila

[4] Aliette Armel, biógrafa de Leiris, fará sobre este ponto uma observação interessante: o autor ocupa de certa forma no *Collège de Sociologie* uma posição que é oposta à construção de sua imagem no âmbito da etnologia. No início de sua carreira na antropologia, e principalmente a partir da publicação de seu diário africano, Leiris passa a ser considerado literato e pouco científico no ambiente universitário. Já no espaço do *Collège,* que supostamente teria uma atmosfera mais liberal, ele é aquele que reivindica a cientificidade. Nas palavras da biógrafa: "ele escreve um texto literário sobre o sagrado num ambiente muito técnico e científico para tal, enquanto ao inverso, sua situação social o coloca para velar ao rigor científico das atividades do *Collège*" (1997, p. 388).

as conferências do grupo, quando diz que "[...] Leiris não fará nada mais que se emprestar a essa empresa, pela qual seus colegas darão corpo e alma", observo uma participação mais tímida, mas não menos comprometida do autor (1995, p. 12). Apesar de chegar a dizer que o *Collège* teria recorrido de maneira exagerada à noção de sagrado – trazendo-o como princípio de explicação único e indo contra a noção maussiana de "fenômeno total" –, Leiris produz enquanto participa do *Collège* reflexões originais a respeito dessa idéia (Leiris, 2004, p. 124). Sabe-se, inclusive, que tinha um caderno de anotações dedicado exclusivamente a suas reflexões sobre o sagrado, compartilhadas em grande parte com Bataille e sua companheira na época, a escritora Colette Peignot (1903-1938). Na caderneta, nomeada Le sacré dans la vie quotidienne ou L'homme sans honneur, é possível encontrar um material heterogêneo – "páginas copiadas de seu diário íntimo, fichas e esboço de classificação de lembranças, ecos de leituras, de conversas e de eventos recentes" – que acabaria por constituir as notas preliminares de seu único ensaio publicado sob a égide do *Collège* (Hollier, 1993, p. 63)[5].

Assim, a hipótese que se pretende defender aqui é a de que a despeito do que o texto de Leiris parece indicar – a saber, que o sagrado pela qual ele se interessa é um sagrado particular, íntimo, próprio, distante da vida coletiva e da situação política em que se encontra – podemos ver também nele os princípios de um sagrado como operador político, pauta do *Collège*. Trata-se de desvendar de que maneira a investigação de Leiris, que toma

[5] Quando fala em "homem sem honra" – parte do título que foi retirada no trabalho publicado, "O sagrado na vida cotidiana" (1938) – Leiris se refere a ele mesmo: o homem sem honra é basicamente um homem desprovido de "vertigem", que não participa do mundo do sagrado. É preciso, diz ele, buscar essa honra e para isso "passar em revista tudo isso que, em algum nível, me parece prestigioso, de maneira a saber, enfim, o que eu tenho, sobre o que posso fundar um sistema de valores" (Leiris, 1994, p. 9). Leiris propõe também como uma possibilidade de título "mais explícito" para o trabalho que viria: "Busca da honra perdida" (ibidem). Esse caderno foi organizado, publicado e comentado por Jean Jamin em 1994 com o título *L' homme sans honneur: notes pour Le sacré dans la vie quotidienne.*

como material básico a própria vida e que tem na reflexão sobre a arte um de seus pontos altos, se constitui como fazendo parte da agenda do *Collège*, que quer dar conta de uma situação política urgente.

ESCRITA DE SI, ESCRITA DO MUNDO

O texto de Leiris escrito (e conferenciado no dia 08 de janeiro de 1938) no âmbito do *Collège de Sociologie* opera em nível microscópico. Trata-se, segundo o narrador, de elencar "objetos, lugares e circunstâncias que evocam em mim essa mistura de medo e de vínculo, essa atitude ambígua que determina a aproximação de uma coisa ao mesmo tempo atraente e perigosa" (Leiris, 1995, p. 102-103). A busca é por presenças do sagrado na vida íntima e particular – pelo "meu sagrado", como diz. Mas apesar do tom autobiográfico, há um convite ao leitor para que se encontre também com as experiências sagradas em sua vida, condição necessária para que "o homem possa adquirir um conhecimento de si o mais intenso e preciso possível" (Idem, p. 117).

O que de saída chama mais atenção nesse trabalho é a ênfase dada, já no título, à vida cotidiana, já que quando pensamos em sagrado, principalmente seguindo a linha do pensamento sociológico francês, o que nos vem primeiramente à mente são objetos ou momentos extraordinários, que estão fora da vida comum. Como explicita Caillois em *Vent d'hiver*, texto apresentado junto ao de Leiris na publicação de 1938, o sagrado é como o inverno, a metáfora de um tempo atípico: de festa, de comunhão, de sacrifício. O que Leiris faz em seu texto é trazer o sagrado para o plano da imanência, da vida em sua rotina diária, para o domínio da prática não apenas ritual, mas ordinária. Segundo o autor, suas intenções são buscar em fatos simples, fora do domínio oficial da religião, da pátria e da moral, quais são aqueles que para ele suscitam um sentimento íntimo e particular de sagrado. Leiris afirmará que na busca por esses fatos é possível que aqueles extraídos das "brumas da infância" sejam os mais significativos (Idem, p. 103).

O texto constitui-se, assim, basicamente como uma listagem de eventos, ídolos, lugares e circunstancias vividos pelo autor em sua infância e que são trazidos à tona como exemplos de sua experiência sagrada. É interessante observar que ao falar de suas memórias Leiris opera constantemente no texto com a separação dos dois pólos do sagrado, que podem ser vistos também com o lugar da lei, vinculada diretamente ao pai, e o da transgressão a ela, vinculado à própria infância. Os objetos do pai são, inclusive, os primeiros a serem listados por Leiris como objetos sagrados: o chapéu, o revolver, o cofre, "símbolos de sua potencia e autoridade" (Ibidem). Depois, destaca-se a oposição entre o quarto dos pais, signo do sagrado direito, e o banheiro da casa onde vivia, local onde com um de seus irmãos Leiris se trancava à noite inventando histórias e criando folhetins de aventuras. A clandestinidade das reuniões que faziam no banheiro dava assim o caráter de sagrado esquerdo ou proibido ao local:

> como em uma 'casa dos homens' de alguma ilha da Oceania – onde os iniciados se encontram e onde boca a boca e geração a geração se transmitem os segredos e os mitos, nós inventávamos, nesse cômodo que era nosso clube, nossa mitologia e buscávamos sem nos cansar respostas aos diversos enigmas do domínio sexual, que nos obcecava (Idem, p. 107).

Como Bataille no texto *L'apprenti sorcier*, que também compõe a publicação de 1938 do Collège, Leiris recorre aqui às confrarias primitivas dos mágicos para fazer alusão a esse caráter do sagrado que se vincula principalmente ao segredo. Os encontros noturnos no banheiro, como numa espécie de sociedade secreta infantil, denotavam um pacto entre ele e o irmão, um laço sólido de cumplicidade, espaço onde podiam resistir aos imperativos morais impostos pelos adultos. É possível deduzir daí que o autor reconhece nesse sagrado gauche, como ele mesmo chama, um espaço de libertação e principalmente de criação e inventividade[6].

[6] A definição de um sagrado espacial, direito e esquerdo, refere-se explicitamente ao trabalho de Robert Hertz, *La préeminance de la main droite (1909)*.

Nesse mesmo sentido, Leiris elencará oposições semelhantes, atentando principalmente para o caráter sagrado de lugares, coisas, pessoas e momentos que, presentes na vida cotidiana, depõe contra a oficialidade: o matagal em que gostava de ir brincar, esse "espaço mal qualificado", em oposição ao jardim publico; as corridas de cavalo que gostava de assistir, relacionadas ao jogo e a aposta, atividades vistas como imorais; os jóqueis, heróis com prestígio, diferentes das pessoas comuns; as palavras que geram mal entendidos ou que são facilmente confundidas com outras (Idem, p. 109). Fatos, assim, que, como ele descreve, levam algum traço de "prestígio", "imprevisibilidade", "perigo", "ambiguidade", "segredo", "vertigem", fatos "marcados por algo de sobrenatural" (Idem, p. 117).

O que parece ser mais fecundo nesse trabalho de Leiris, pensando que foi elaborado em meio às atividades e discussões propostas pelo *Collège*, é, de fato, a importância da relação entre sagrado e segredo. O que Leiris faz no texto com o material extraído de sua memória é de fato tirá-lo da proteção do segredo e, ao colocá-lo em exposição, provocar o que ele chama de o "sentimento do sagrado". É possível pensar, entretanto, que o que Leiris executa – retirando coisas, pessoas, lugares e situações de um lugar separado e secreto em sua memória, tornando-as públicas – se parece mais a um procedimento de profanação que a uma sacralização propriamente dita. Isso porque o autor parece querer nos mostrar justamente que o sentimento do sagrado não é algo presente apenas em círculos restritos, nos indicando que a noção com a qual está lidando é mais ampla que a noção religiosa. O sagrado aqui é um sentimento, uma experiência de contato com a lei e o fora da lei, ou com a ambiguidade entre estas dimensões, que pode ser vivenciado por qualquer homem diante de uma variedade enorme de coisas. O sagrado exposto é, assim, um sagrado quase que inerente à humanidade, está menos caracterizado pelo contato dos homens com os deuses ou forças sobrenaturais que pelo contato dos homens com a sociedade e com a lei. Trata-se, assim, de identificar um sagrado profano.

Trazer o segredo à tona, revelando-o e invocando com ele um sentimento ambíguo, nos faz lembrar o ensaio de Freud intitulado *O inquietante* (1919), em que o autor chama a atenção para imagens e histórias que causam no

homem o sentimento angustiante do *unheimlich* – termo traduzido no português por inquietante –, algo que por definição é ambíguo, estranho e familiar ao mesmo tempo, assim como o sagrado cotidiano de Leiris[7]. Segundo Freud, esse sentimento seria causado justamente quando o sujeito se depara com a vinda à tona de algo que lhe era antes familiar e que, por ter sofrido algum tipo de repressão, se lhe torna alheio ou estranho em um momento posterior. O autor explica que este é um processo de mão dupla, que diz respeito tanto à formação dos sujeitos quanto à evolução social. Se no desenvolvimento para a vida adulta a criança sofre repressões constantes a desejos socialmente inaceitos – trata-se do conhecido complexo de castração –, também no curso do desenvolvimento social as sociedades modernas teriam abafado crenças das sociedades primitivas (estas espécies de homólogos das crianças), tais como a capacidade de crer na "onipotência do pensamento" e transformar-se por meios mágicos.

Pensando nas questões colocadas pelo trabalho de Freud, podemos trazer um ponto comum que envolve a crítica à modernidade operada pelos autores no interior do *Collège de Sociologie* e que é aqui reproduzida por Leiris: se o segredo normalmente é alguma coisa que não pode ser dita, isto é, algo que não vem ao domínio público porque está no campo da lei, recorrer a este segredo é negar de alguma maneira o imperativo moral, que, para os autores, está diretamente associado à ideia de "civilização". Esta é definida por Leiris, em um verbete do dicionário crítico da revista *Documents*, revista com a qual contribui também ao lado de Bataille em 1929 e 1930, através da imagem de um musgo que se forma na superfície das águas e se solidifica, dando a falsa sensação de uma calmaria, "até que um turbilhão

[7] Nas palavras de Freud: "Somos lembrados de que o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de idéias que não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto. *Unheimlich* deveria ser usado como antônimo do primeiro significado, não do segundo. Nossa atenção é atraída, de outro lado, por uma observação de Schelling, que traz algo inteiramente novo, para nós inesperado. *Unheimlich* seria tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu" (Freud, 2010, p. 338).

venha desorganizar tudo" (1992, p. 31)[8]. Por debaixo dessa camada sólida há justamente algo escondido: estamos diante do segredo que é o homem, que velado pelos "hábitos morais e polidos", pelas "belas formas de cultura", pode ser a qualquer momento trazido à superfície por forças cruéis, que assim como um vulcão mostram sua fúria e seus "instintos perigosos" (Ibidem).

É a experiência dessa selvageria, no sentido daquilo que não é domesticado pela civilização, que Leiris quer recuperar, acreditando, de certa maneira como Freud, que a despeito do movimento da força repressora, não há como apagar da constituição humana os desejos proibidos e as crenças mais primitivas[9]. A ideia é a de que o sentimento do sagrado, tal qual o inquietante, pode emergir a qualquer momento. Mais que isso, o autor insinua que é desejável que o que está escondido, secreto, seja tirado da escuridão das águas, irrompendo e mostrando sua força.

Pensando nisso, pode-se concluir que a obsessão de Leiris pela escrita de si e pela retomada de suas experiências infantis vinculadas à reflexão sobre o sagrado, que veremos desenvolvida também em outros textos da época, como a própria autobiografia de 1939, *L'âge d'Homme* (na tradução da edição brasileira, *A idade viril*), não se encontra em O sagrado na vida cotidiana de maneira fortuita. A exposição da vida tem aqui implicações

[8] Muito já foi dito sobre a revista *Documents*, editada de 1929 a 1931 e primeiro projeto comum à Bataille e Leiris, principalmente sobre sua relação com a etnologia francesa – principalmente em referência à reformulação do Museu de Etnografia do Trocadéro – e aos movimentos artísticos da época. Para uma retomada da revista e detalhes sobre sua estruturação ver Hollier (1991), Jamin (1999); Debaene (2002), Brumana (2002), Clifford (2008), Feyel (2010), De Zorzi (2013).

[9] Roger Bastide (1973) usa também o adjetivo "selvagem" para se referir a um sagrado que segundo ele se opõe ao sagrado "domesticado", instituído pela coletividade. O autor concebe o "sagrado selvagem", assim, de maneira semelhante ao sagrado aqui descrito por Leiris, basicamente como experiência que se quer fora do âmbito da lei: "é que só existe coletividade possível dentro e através da regulação, o que obriga a um salto para fora da selvageria a fim de penetrar no domínio da lei. Ora, por definição, o selvagem é aquilo que está fora de toda lei, e isso quando ele não quer ser mais ainda, contestação a qualquer Regra" (Bastide, 1997, p. 272).

políticas implícitas, na medida em que com ela Leiris constrói uma crítica potente à maneira como a moralidade moderna se constitui, sublinhando ainda sua maneira de apreensão do conhecimento. O segredo se torna aqui um potente instrumento: ao narrá-lo e exibi-lo Leiris se contrapõe à "civilização", que insiste em mantê-lo debaixo de sua espessa camada.

Se a modernidade se constitui, pelo menos na leitura nitzscheana de Bataille, como a passagem do império de Deus para o império da Lei, não é menos natural que seu projeto de conhecimento seja aquele que quer afastar a razão de qualquer comércio com os sentidos, os sentimentos e as superstições individuais[10]. Leiris quer não apenas trazer à tona as dimensões vinculadas aos afetos e aos desejos barrados pela lei, presentes na vida cotidiana de todos os homens, como também levá-las para o âmbito da própria construção do saber. Assim, como na sugestão da "sociologia sagrada" do *Collège de Sociologie*, em que o conceito de sagrado passa de objeto do olhar para lente por onde o olhar passa, a exposição da vida operada por Leiris tem também este intuito: ela não é apenas o tema de seu trabalho mas uma proposta de conhecimento.

Apesar de ser difícil estabelecer, em meio aos vários trabalhos de Leiris desta época – entre poesia, prosa e ensaio, principalmente –, quais são aqueles que são mais ou menos marcados pela voz autobiográfica, creio ser possível pensar o texto sobre o sagrado na vida cotidiana escrito para o *Collège* como sendo um dos primeiros textos do autor no qual o relato sobre si é feito em consonância à tentativa de compreender o mundo em que vive, sendo os dois movimentos inseparáveis. Jean Jamin (1994), tendo em vista o conjunto da obra de Leiris e o lugar em que o próprio autor insere "O sagrado na vida cotidiana" em seu dossiê *Titres et travaux* (1967) – a saber, entre seus trabalhos etnológicos e não literários –, sugere o texto escrito para o *Collège* como uma espécie de embrião para a constituição de sua autobiografia *L'âge d'Homme*, texto que creio ensaiar o mesmo movimento

[10] Bataille toma Nietzsche como referencia em quase toda a sua obra, mas aqui me refiro principalmente à sua produção dos anos 1930, principalmente os textos escritos para as revistas *La critique sociale*, *Documents*, *Acéphale* e para o próprio *Collège de Sociologie*.

concomitante da escrita de si e da escrita do mundo. De fato, em ambos os trabalhos, no primeiro de maneira mais incipiente e no segundo mais escancaradamente, suas memórias e a construção autobiográfica a partir das mesmas são não paralelas à análise do mundo ao seu redor, mas o material mesmo sobre qual ele se debruça para compreendê-lo.

Assim como nos movimentos de vanguarda com a qual tivera contato íntimo, havia no trabalho de Leiris uma preocupação em trazer novamente a vida cotidiana para o seio do pensamento e da arte, que estariam se tornando formas cada vez mais "abstratas". Era preciso fazer com que essas fossem esferas essencialmente "comunicáveis", portanto associadas ao movimento da vida (Renault, 1990, p. 89). O "eu" construído por Leiris deixava de ser aqui apenas objeto de sua análise para se tornar também instrumento dela. Trazendo sua própria vida como material para pensar as irrupções do sagrado, isto é, os momentos em que ele se faz presente, Leiris conseguia não só refletir sobre o imbricamento entre homem e sociedade, desejo e lei, fazendo uma crítica implícita à moralidade moderna, como também questionava os procedimentos produzidos por seu pensamento, que separam o que é de ordem subjetiva com o que é de ordem objetiva. A escrita autobiográfica pode ser vista assim em Leiris como mais que uma forma literária, ela é, bem como a sociologia sagrada do *Collège*, um procedimento crítico e político.

REFERÊNCIAS

ARMEL, A. *Michel Leiris*. Paris: Fayard, 1997.

BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios.* São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Dorothée de Bruchard, 1997.

BATAILLE, G. *Oeuvres complètes*. t. I. Premiers Écrits. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Documents*. Année 1929/1930. Edição fac-similar. Paris: Jean-Michel...Place, 1991. 2 v.

_____. L'apprenti sorcier. In: HOLLIER, D. *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, 1995.

BRUMANA, F. *O sonho dogon nas origens da etnologia francesa*. São Paulo: Edusp, 2005.

CAILLOIS, R. Vent d'hiver. In: HOLLIER, D. *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, 1995.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica:* Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

DEBAENE, V. Les surréalistes et le musée d'ethnographie. Labyrinthe, n.12. p. 71-94, 2002.

DEZORZI, M. *O Dicionário de Documents (1929-1930) e a antropologia de Georges Bataille*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–USP, São Paulo, 2013.

FEYEL, J. La résurgence du sacré: Georges Bataille et Documents (1929-1930). In: FEYEL, J. (Org.). *Actes du colloque transdisciplinaire du 29 avril 2006 à Newnham College*. London: Université de Cambridge, p. 74-93, 2010.

FREUD, S. *O Inquietante*. *Obras Completas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HERTZ, R. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade,* Rio de Janeiro, v. 6, p. 99-128, 1980.

HOLLIER, D. La valeur d'usage de l'impossible. In: BATAILLE, G. *Documents*: doctrines, archeologie, beaux-arts, ethnographie. Année 1929/1930. Paris: Jean-Michel Place, 1991. 2 v.

_____. Aux fins du Collège de Sociologie. *Gradhiva*, Paris, n. 13, jan. 1993.

HOLLIER, D. (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, 1995.

JAMIN, J. Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie. *Cahiers Internationaux de Sociologie,* v. 68, p. 5-30, 1980.

_____. L'ethnographie mode d'emploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation. In: HAINARD, J.; KAHER, R. *Le mal et la douleur.* Paris: Neuchatel, Musée d'ethnographie, 1986.

_____. Présentation. In: LEIRIS, M. *Journal (1922-1989).* Paris: Gallimard, 1992.

_____. Présentation. In: LEIRIS, M. *L 'homme sans honneur*. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne. Paris: Jean Michel Place, 1994.

_____. Documents revue. La part maudite de la etnographie. *L'Homme,* t. 39, n. 151, p. 257-266, 1999.

LEIRIS, M. Titres et travaux. *Gradhiva*, Paris, n. 9, 1991.

_____. *Brisées*. Paris: Gallimard, 1992.

_____. *L' homme sans honneur:* notes sur le sacré dans la vie quotidienne. Editon établie, présentée et annotée par Jean Jamin. Paris: Jean Michel Place, 1994.

_____. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, D. *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *A idade viril*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LEIRIS, M; BATAILLE, G. *Échanges et correspondances.* Paris: Gallimard, 2004.

RENAULT, M. Michel Leiris et l'art de son temps. In: ARON, P.; VAN DER SCHUEREN, E. (Org.). Michel Leiris. *Revue de l'Université de Bruxelles,* Bruxelles, n. 1-2, 1990.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

DE POTÊNCIAS PERTURBADORAS: ENCONTRANDO O SAGRADO NA MODERNIDADE

Emerson Giumbelli[1]

É fácil desconfiar de um texto a propósito do sagrado cujo autor declara, logo de início, repetindo-o ao final, querer falar sobre si. De fato, Leiris nos relata lembranças sobre sua infância, o que poderia reforçar o subjetivismo (no pior sentido) da sua perspectiva. Contudo, uma possibilidade de leitura mais interessante e mais justa com o autor deveria começar lembrando que se trata de uma peça pós-freudiana. O emprego que faço desse termo enfatiza os efeitos deixados por Freud em elaborações que tomam a psique como campo de exploração. A visão de Freud sobre a mente humana apostava na possibilidade de encontrar paralelos entre processos subjetivos e processos históricos. *Totem e Tabu* talvez seja o exemplo mais conhecido dessa aposta (Freud, 2013). E é certamente um dos textos em que o diálogo de Freud com a antropologia e a sociologia de sua época vai mais longe. Assim, o "subjetivismo" de Leiris é melhor compreendido como parte de um jogo que consiste em falar (também) de outra coisa quando se fala de si.

É evidente nessa operação o papel crucial da noção de sagrado. Não por acaso, essa noção ocupa lugar também central no diálogo de Freud com a antropologia. Freud era um leitor de Durkheim, ambos interessados que estavam no que a vida dos povos aborígenes australianos poderia nos dizer sobre a psique humana ou a sociedade em geral (Jones, 1981). É a essa tradição que remete o texto de Leiris, quando recorre à oposição entre sagrado e profano. De fato, a forma de estabelecer um contraste entre sagrado e profano e – um ponto que será, na mesma época, aprofundando pelo colega Roger Caillois (2004) – a caracterização do sagrado por sua inerente ambiguidade são questões centrais para Leiris.

[1] Professor do departamento de antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Ocorre que Freud e Durkheim elaboraram a noção de sagrado tendo por referência a vida de povos remotos, em sua época considerados "primitivos". Já Leiris, quando invoca o sagrado, trata de situações que remetem à sociedade onde vive. Se ele expõe "fatos muito simples" sobre a própria infância, não se deve desconsiderar que estamos diante da análise de situações que constituem a "vida cotidiana" dentro de determinada experiência social.

Eis então o primeiro ponto para o qual quero chamar a atenção: Leiris dedica-se a um exercício que se vale da ideia de sagrado para trazer à luz situações encontradas em sua sociedade. Uma série de termos permeiam o texto, produzindo metaforizações de acordo com as quais noções forjadas a propósito de povos "primitivos" são valorizadas para esclarecer experiências – e suas fabulações – de uma criança "em civilização". Que termos são esses? Ídolos, templos, heróis, mitologia, ritual, mana, xamã, casa dos homens, divindades ctonianas... Com a ajuda deles, Leiris faz a descrição de objetos, lugares e usos da linguagem que participam de sua própria infância, pintando assim a civilização com as cores da vida cotidiana primitiva. Nunca será demais enfatizar o quão inusitada essa operação se afigura quando se trata da década de 1930, momento em que a antropologia se voltava exclusivamente para povos remotos (Radcliffe-Brown, 1980). Em "O sagrado na vida cotidiana", Leiris vale-se do saber constituído a propósito desses povos para realizar a descrição da vida "civilizada".

A possibilidade de encontrar operação semelhante a essa fez com que me voltasse para outro texto. É um texto de Georges Bataille (1994), colega de Leiris e de Caillois na empreitada do *Collège de Sociologie*, para o qual Leiris preparou "O sagrado na vida cotidiana". Seu título é "A mutilação sacrificial e a orelha cortada de Vincent Van Gogh". Ele foi publicado na revista em que também Leiris colaborara, *Documents*, em seu último número, no ano de 1930. Até onde sei, é um artigo pouco conhecido nas discussões sobre a noção de sagrado, o que me motivou a fazer com ele um contraponto ao texto de Leiris. Bataille está interessado em analisar o famoso episódio em que Van Gogh decepa parte da própria orelha, em 1888. Como veremos, esse ato individual ganhará um sentido bem mais amplo e é nisso que está

a semelhança com o que Leiris faz com suas experiências infantis. Ao destacar alguns pontos do texto de Bataille, busco localizar certas diferenças com o texto de Leiris, mas também evidenciar similaridades. Vislumbrar tais diferenças e similaridades pode ser – é o que espero – uma contribuição para percebermos o que está em jogo em "O sagrado na vida cotidiana".

Bataille não foi o único surrealista dissidente a se interessar por Van Gogh. Há pelo menos a célebre referência de Artaud que em 1947 publicaria seu texto sobre o pintor holandês (Artaud, [s. d.]). Informações acerca da fortuna crítica de Van Gogh ajudariam a situar a apropriação que sobre sua vida e obra fazem os textos de Bataille e Artaud. Mesmo sem ter acesso a tal quadro, creio ser possível afirmar que Bataille produz, em sua análise, certa antropologização de Van Gogh. Isso se contrapõe à patologização a que foi sujeita o pintor, iniciada ainda quando era vivo. Se Bataille não nega a loucura de Van Gogh, toma-a como circunstância propícia a revelar algo mais importante e menos idiossincrático. Esse algo tem a ver com o diálogo que trava com referências antropológicas. Ao contrário do texto de Leiris, o artigo de Bataille traz várias notas de pé de página, assumindo um estilo próximo do acadêmico. Sem deixar de utilizar uma linguagem rica de imagens e chegando a uma conclusão desconcertante, o texto de Bataille deixa as pistas que, por suas referências, permitem traçar relações com a antropologia.

Antes de revelar suas fontes antropológicas, contudo, Bataille analisa o ato de Van Gogh juntamente com outros dois casos que igualmente envolvem o que chama de "auto-mutilação". Casos ainda mais chocantes, pois neles seus protagonistas são respectivamente um homem que corta um dedo com os próprios dentes e uma mulher que arranca seus dois olhos após tentar fazer o mesmo com as orelhas. A fonte para o primeiro caso é um artigo do qual um dos autores é A. Borel, que havia sido psicanalista de Bataille e também de Leiris. E é praticamente por livre associação – procedimento chave na psicanálise – que Bataille vai tecendo seus comentários, que permitem articular os casos do homem e da mulher ao de Van Gogh e, ao mesmo tempo, analisar alguns temas da vida e da obra do pintor holandês.

Essas análises se constroem por uma espécie de jogo de identificações, que mobilizam a relação de Van Gogh com Gauguin (com quem convivia quando decepou a orelha) por meio de alguns dos quadros do primeiro. Nessa relação os termos são redutíveis ao par ideal/real, simbolizados mais claramente (mas não apenas, como discorrem os interessantes comentários de Bataille) nas figuras do sol e do girassol. O sol e o fogo aparecem também nos outros dois casos de auto-mutilação, e Bataille se julga autorizado a depreender disso que as mutilações estão enquadradas em relações que envolvem humanos e divindades. Transcrevo essa passagem essencial no argumento do autor:

> As relações entre este pintor [...] e um ideal que tem o sol como forma mais fulgurante surgiriam pois análogos àqueles que os homens outrora alimentavam com os deuses, pelo menos na medida em que estes ainda lhes provocavam estupefação; normalmente, a mutilação intervinha como um sacrifício nestas relações: representa a intenção de ter perfeita semelhança com um termo ideal caracterizado na mitologia, de uma maneira bastante geral, como deus solar, mediante o rasgo e o arrancar das suas próprias partes (Bataille, 1994, p. 77-78).

Na sequência do texto, Bataille põe-se a colecionar exemplos que invariavelmente envolvem deuses, sacrifícios e mutilações. É aí que lança mão de fontes antropológicas (um livro que integra uma coleção da American Anthropological Association, um artigo do *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, um livro sobre povos ameríndios), que reúne com registros sobre seitas muçulmanas, relatos arqueológicos e, sobretudo, narrativas e estudos sobre mitologia clássica (grega e romana). Da circuncisão à morte, passando pelo decepamento de dedos, emoldurados por aquilo que Van Gennep (2011) chamaria de ritos de passagem, são vários os exemplos que Bataille convoca como expressão "de uma verdadeira função social" (p. 79). Vendo essa formulação, pode não soar estranho que a discussão culmine evocando – chamo a atenção para isso – as elaborações de Mauss e Hubert sobre o sacrifício, originalmente publicadas em 1899 (Mauss; Hubert, 2005). Bataille concorda com esses sociólogos ao conferir importância ao "sacrifício do deus".

Pois nesses casos não existe mais a separação entre sacrificante e vítima. Essa separação, apesar de ser comum, esconde o que o filósofo considera ser o essencial do "mecanismo sacrificial", que consiste em uma operação de identificação. E se Mauss e Hubert têm em vista os deuses que se tornam humanos, Bataille pensa sobretudo nos humanos que se tornam deuses, produzindo essa identificação exatamente pela (auto)mutilação.

A conclusão de Bataille é atroz. O sacrifício se define pela "projeção para fora de si de uma parte de si próprio" (p. 82). Para o autor, ele se torna evidente não tanto na morte, que anularia o sujeito, e sim na mutilação, que o preserva e ao mesmo tempo o deforma e o despossui. Ele revela a existência de um "impulso", consubstancial à humanidade, que Bataille expõe mobilizando metáforas visceralmente corporais: assim como há algo que nos faz comer, há algo que nos faz vomitar. Nutrir-se e destruir-se, portanto, nos definem igualmente. A "alteração radical da pessoa" é proposta por Bataille como o essencial do "mecanismo sacrificial", tendo como seu correspondente, no plano coletivo, a rejeição do que serve para identificar um grupo. Sigamos o autor em uma de suas formulações finais, na qual surge a noção de sagrado, antes de um derradeiro louvor a Van Gogh por ter demonstrado em sua loucura a existência de um impulso que pode levar à mutilação:

> Pelo facto de tudo que o ciclo humano rejeita ser alterado de forma realmente impressionante é que as coisas sagradas intervêm no final da operação: a vítima estatelada num charco de sangue, o dedo, o olho ou a orelha arrancados não diferem sensivelmente dos alimentos vomitados. A repugnância só é uma das formas do estupor causado por uma horrorizante erupção, pelo derrame de uma força que pode submergir. O sacrificante é livre – livre de chegar até esse derrame e, ao identificar-se continuamente com a vítima, livre de vomitar o seu ser como vomitou um pedaço de si próprio [...] (Bataille, 1994, p. 87)

Voltar ao texto de Leiris após essa consulta ao artigo de Bataille traz, na primeira impressão, um sentido de contraste. Pois o sagrado em Leiris não aparece com a face terrível e chocante com que ela se apresenta em Bataille.

As experiências de que Leiris fala são literalmente familiares, não têm a marca das fortes passagens rituais evocadas por seu amigo. O contraste é captado na formulação de Sheringham (2006, p. 111), que comenta sobre o texto de Leiris que se trata menos da sacralização do cotidiano do que da cotidianização do sagrado. Em outro plano é também um distanciamento que se constata. Enquanto Bataille apresenta e enfoca situações em que nota "a necessidade que alguém sente de se atirar ou atirar qualquer coisa de si próprio *para fora de si*" (1994, p. 80), Leiris, ainda quando relata *suas* experiências, o faz mostrando como elas dependem de lugares e coisas com as quais se relaciona como objetos *alheios*. Mesmo a linguagem aparece na condição de objeto, expressões e palavras funcionando para a criança praticamente como brinquedos. Além disso, esses objetos podem ser apropriados por Leiris, como ocorre com o revólver do pai herdado pelo filho. Isso coloca em jogo o próprio amadurecimento do autor, também captado em outro comentário de Sheringham (2006) sobre a parte em que a criança é corrigida no modo como fala algo, quando uma palavra é aprendida em sua "integridade": "a linguagem deixa de ser a propriedade da dupla sagrada de irmãos e se revela como pertencente a todos" (p. 114). Em suma, o sagrado é algo que se *perde* à medida em que alguém ganha *acesso* aos objetos inicialmente *alheios*.

Sem desconsiderar essas diferenças, gostaria contudo de sinalizar dimensões que podem ser apreendidas quando contemplamos o que há de semelhante entre os dois textos. Um primeiro passo trata de insistir sobre a força com que Leiris apresenta a noção de sagrado. Lembremos que ele pretende transmitir a experiência sentida na passagem para um "mundo radicalmente distinto, tão diferente do mundo profano como são diferentes o fogo e a água". Bataille, ao abordar o sacrifício, sublinha a "ruptura da homogeneidade pessoal" (1994, p. 82) pela liberação de "elementos heterogêneos" (p. 87). Para ambos, portanto, o sagrado evoca uma passagem radical. Na frase seguinte, Leiris usa a palavra "perturbação" e é procurando manter a cor marcante de suas emoções que ele descreve as experiências de sua infância. É certo que os adjetivos do texto de Bataille são mais fortes

– "arrebatado e doloroso", "horrível", "horripilante" –, mas é precisamente como "perturbadoras" que começa a descrever as relações de Van Gogh com o sol (p. 73). E as semelhanças ficam claras quando lembramos que, em seu penúltimo parágrafo, o texto de Leiris, ao fazer uma síntese de seu relato, usa as palavras "prestigioso" e "ambíguo", mas também "insólito", "perigoso", "proibido", "secreto" e "sobrenatural". Isso permite afirmar que, ao tratar do cotidiano, Leiris pretende sim sacralizá-lo, e o efeito não deixa de ser semelhante à busca surrealista pelo maravilhoso – eventualmente perturbador e desestabilizante – na vida comum (Moraes, 2002).

Essa busca surrealista pelo maravilhoso imprime marcas no modo como Leiris descreve sua relação com os espaços que aparecem em "O Sagrado na Vida Cotidiana", sejam os domésticos, sejam os exteriores. Um espaço que poderia ser descrito homogeneamente é colorido para marcar diferenças e distinções, desenhando uma verdadeira topografia com propriedades fractais: o banheiro em contraponto ao quarto, o matagal em contraponto ao jardim público, o hipódromo com suas encenações nada falsas em contraponto ao espaço cotidiano da casa.[2] Essas diferenças e distinções apenas são releváveis em função das relações que o próprio Leiris mantém com os espaços que descreve (e percorre). Nesse sentido, o que lemos se assemelha a uma *psicogeografia*, termo que os situacionistas liderados por Débord criaram para rotular uma de suas propostas (Freire, 1997; Baker, 2003). Há muitos aspectos contidos nessa noção, uma delas sendo a possibilidade de ver nela uma atualização do surrealismo (Trudel, 2009), cujas experiências com objetos dialogaram com a exploração de lugares, incluindo aqueles que serviam para expor obras artísticas (Peixoto, 2016). Outro aspecto da psicografia é o imperativo da observação dos espaços a partir das relações mantidas com eles e estimuladas por eles.

A descrição, relativamente longa no curto texto de Leiris, da pista de corridas merece um comentário que visa retomar a importância de uma ideia de sagrado como algo que opera produzindo distanciamentos – que,

[2] Leiris recorre à oposição entre direito e esquerdo para elaborar essas diferenciações. Sobre isso, na sua relação com elaborações sobre a noção de sagrado, ver Jamin (1981) e Goyatá (2014).

por sua vez, são as condições de possibilidade para identificações e participações. Ela é preparada pelas impressões que povoam a passagem pelo Bois de Boulogne, onde se situa o hipódromo. Zona marginal, que evocava mais perigo do que as partes dos parques públicos cujo acesso era formalmente proibido. Quando se dedica às corridas de cavalos, Leiris aborda menos o lugar do que as experiências vividas ali em companhia de seu irmão. Embora se refiram à infância, essas experiências não são necessariamente invalidadas com a maturidade. Os hipódromos continuarão sendo lugar de "prestígio" e ao mesmo tempo de "imoralidades"; o que ali ocorre continuará a poder ser interpretado como "uma espécie de parada ritual"; sobretudo, continuará a ocorrer o jogo de identificações – jogo que Bataille explora à exaustão no seu texto sobre Van Gogh – que, ao separar competidores e espectadores, funciona para reuni-los. Notemos que é nesse trecho que Leiris usa expressões que transmitem sua participação – no sentido levy-bruhliano –, rompendo com a cisão que em outros momentos predomina entre ele e os objetos: a preocupação paterna de que ele e seu irmão "pudéssemos nos tornar jogadores", a distinção com seres (os competidores) que "poderiam ser nós mesmos", a imaginação infantil de um dia se tornar jóquei ("como tantos meninos dos bairros pobres sonham tornar-se ciclistas de competição ou boxeadores"). O trecho lembra o que Bataille escrevera em 1933 sobre os jogos e os romances policiais em "A noção de despesa", para dar exemplos de instituições que desafiam explicações utilitaristas e provocam identificações em seus espectadores ou leitores (Bataille, 1975). E acompanha o que o próprio Leiris escreveria sobre as touradas e suas ambiguidades rituais (Leiris, 2002).

O trecho seguinte de "O sagrado na vida cotidiana" trata da linguagem. Não pode ser por acaso que Leiris a introduza traçando uma aproximação com o bordel. Sua experiência infantil com certas expressões e palavras é melhor transmitida quando assemelhada com a impressão masculina e adulta dos cabarés noturnos, ambas caracterizadas pela "crueza deslumbrante e insólita". Nessa parte, o texto comenta certos "fatos de linguagem", notáveis uns pela estranheza ou grandiosidade das palavras, termos, expressões, outros pelas distinções sutis que demandam ou propiciam. Se há coisas

que se perdem com a maturidade, tais experiências não deixam de estar presentes na vida adulta no modo como qualquer um/a usa e percebe a linguagem. A linguagem, percebida e usada, nunca se reduz a um sistema abstrato e intelectual de signos, que se pode desconectar das experiências pessoais; assemelha-se mais um emaranhado de linhas que nos envolve e nos conecta concretamente ao mundo. Um mundo, nas palavras do texto, "onde perdemos o pé", pois seus elementos não estão claramente distinguidos por um sistema correspondente de signos discretos, e sim sutil e confusamente tecidos por nossas experiências. Por isso Leiris confessa que erros de leitura de sua infância continuarão, "para sempre", a singularizar e colorir palavras que fazem parte de sua vida de escritor.

Sheringham (2006) conclui, com base em seus argumentos mencionados acima, que o sagrado de Leiris é muito diferente do sagrado para Bataille, *Documents* e o *Collège de Sociologie*. Concordo que Leiris desenvolve uma sensibilidade distinta ao aplicar a noção de sagrado à "vida cotidiana". E que as experiências que evoca para ilustrá-la, nesse texto, não transmitem a violência e a crueldade que Bataille busca ao tomar o sacrifício como paradigma de suas elaborações sobre o sagrado. Mas parece-me que Leiris e Bataille comungam de um entendimento semelhante sobre aquela noção. Minha aposta é que cotejar "O sagrado na vida cotidiana" com o desconcertante texto sobre Van Gogh pode se afigurar em um bom caminho para percebermos as diferenças e semelhanças entre os dois escritores. Assim, em Leiris, as cores do sagrado podem variar bastante, servindo para pintar, como quer Sheringham, a dimensão das experiências subjetivas, mas também para gravar com marcas profundas a descrição de certas formas de experiência no/do mundo. Eis o que sugerem, sobretudo, suas observações sobre as corridas de cavalos e sobre a linguagem. Foi a impressão que tive quando li que, para Leiris, o sagrado é "[...] algo de vertiginoso, como o salto dos cavalos a galope ou as caixas de fundo falso da língua".

Seja como se queira pensar a semelhança ou diferença entre Leiris e Bataille, não tenho dúvidas de que os textos enfocados neste comentário contribuem para os exercícios que apostam em fazer a antropologia operar sobre a sociedade que a originou. O que Bataille propõe em sua análise

de Van Gogh segue uma linha maussiana, pois se trata de fazer revelar, com a ajuda dos "homens de outrora e de alhures", impulsos que se mostram universais. Ocorre que em lugar da tríade maussiana do dar-receber-retribuir, Bataille insiste no *dar-se*, fazendo-nos uma provocação cujo rendimento ainda não foi esgotado. Já Leiris nos convida a mirar e perscrutar o cotidiano, procurando nele as marcas de um terreno acidentado, heterogêneo, marcas para cujo reconhecimento a noção de sagrado torna-se útil. Nesse caso, a antropologia – aludida nos termos-metáforas de que se vale Leiris para estruturar as descrições – é representada menos pelos povos a que se dedicava então e mais por uma perspectiva, relativista e minuciosa, que se aplica à "vida cotidiana" da sociedade em que se criou o escritor.

Creio que os comentários anteriores indicam claramente as conexões entre o texto de Leiris e as elaborações antropológicas, mais especificamente com os movimentos que possibilitaram que a antropologia se aplicasse à sociedade que a inventara. A história da antropologia costuma situar essa passagem nos anos 1950, ou mesmo depois. Mas o texto de Leiris chama a atenção para a existência de empreendimentos anteriores. O surrealismo certamente desempenhou um papel fundamental nesses empreendimentos, seja na França, como ilustra a revista *Documents* e a própria biografia de Leiris (Peixoto, 2011), seja na Inglaterra, onde se desenvolveu o projeto Mass Observation como proposta de uma "antropologia de nós mesmos" (Macclancy, 1995). O que estava em jogo era tanto a definição da antropologia (como disciplina ou como prática), quanto a relação que se poderia estabelecer – e questionar – entre povos distintamente posicionados considerando o marco da "civilização ocidental".

Abordando sobretudo o quadro da França, James Clifford (1998) chamou atenção para essas conexões entre o surrealismo e a antropologia. Creio que podemos avançar pelo menos em dois pontos, com a ajuda das contribuições de outros textos, em especial os de Fernanda Peixoto (2015, 2016). Primeiro, seria interessante produzir leituras que não estejam vinculadas ao pós-modernismo antropológico, marca das elaborações de Clifford. O trabalho de Julia Goyatá (2016) já lança pistas nessa direção.

Segundo, há personagens, textos, iniciativas e episódios que merecem ser explorados nessa linha de conexões entre antropologia e surrealismo. A procura pode se fazer em países "centrais" como foram França e Inglaterra, mas também em outras terras. Como o Brasil, onde nos deparamos com as "experiências" de Flávio de Carvalho (2001) inspiradas pelo surrealismo, pela psicanálise e pela antropologia. Nessas buscas, é fundamental que nos armemos com perspectivas capazes de perceber as articulações possíveis entre ciências, artes e religiões (Giumbelli, 2016).

Por fim, é possível ainda encontrar conexões entre "O sagrado na vida cotidiana" com discussões recentes que envolvem os temas da secularização e do secularismo. Destaco o seguinte trecho no qual Leiris delimita seus interesses: "trata-se de procurar em fatos muito simples, colhidos na vida cotidiana e situados fora do âmbito do que constitui atualmente o sagrado oficial (religião, pátria, moral)...". Com esse deslocamento, o autor estava apontando as potencialidades analíticas da noção de sagrado, recusando-se a restringi-las ao domínio "oficial". Sublinho, a partir disso, dois pontos. Primeiro, fica claro que sagrado e religioso não podem ser confundidos; mais do que isso, o religioso é juntado ao moral e ao político, sinalizando que entre esses sentidos pode haver mais proximidade do que estamos dispostos a admitir. Portanto, a secularização pode não depender ou empreender uma redução do sagrado, mas, distintamente, um deslocamento do que é sacralizado, da religião em direção à moral e à política. Segundo, os fatos da vida cotidiana não deixam de ter alguma conexão com o que Leiris chama de "oficial". O caso dos monumentos deixa isso evidente: erigidos para celebrar algo no domínio do religioso, do moral ou do político, passam a interagir com transeuntes no seu dia-a-dia. A vida social dos monumentos coloca portanto em jogo relações possíveis entre o oficial e o cotidiano.

Esses dois últimos comentários não seriam possíveis, em meu caso, sem o conhecimento de textos de M. Taussig (1997, 1999), o que é em si mesmo uma demonstração de relações factíveis entre Leiris e a teoria antropológica contemporânea. Taussig propõe que a modernidade não seja vista simplesmente

como rompimento com a religião; o mais importante seria perceber nisso uma espécie de sacrilégio, ou seja, uma disputa de sacralizações, em que, por exemplo, o sagrado político entra em confronto com o sagrado religioso. No entanto, a presença desses sagrados modernos às vezes só fica evidente em episódios de profanação: é o ataque a um monumento que ativa suas potencialidades como objeto de atração e identificação. Finalmente, lembro que é Taussig que, no livro que dedica às tensões entre cromofobia e cromofilia, tocando em a assuntos tão diversos quanto o colonialismo, a antropologia e a literatura de Marcel Proust, tão cotidianos quanto tecidos, corantes e tintas (Taussig, 2009), leva adiante, embora não se restrinja apenas a suas memórias pessoais, a sugestão que Leiris faz na última frase de seu texto.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, Antonin. *Van Gogh.* O suicidado pela sociedade. Rio de Janeiro: Achiamé, [s/d.].

BAKER, Phil. Secret City: Psychogeography and the End of London. In: KERR, Joe; GIBSON, Andrew. *London from Punk to Blair*. Londres: Reaktion, 2003.

BATAILLE, Georges. A Mutilação sacrificial e a orelha cortada de Van Gogh. In. In: _____. *A Mutilação sacrificial e a orelha cortada de Van Gogh.* Tradução Carlos Valente. Lisboa: Hiena, 1994.

_____. *A Parte Maldita* (precedida de "A Noção de Despesa"). Rio de Janeiro: Imago, 1975.

CAILLOIS, Roger. *El Hombre y lo Sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CARVALHO, Flavio de. *Experiência n.2:* uma possível teoria e uma experiência. Rio de Janeiro: NAU, 2001.

CLIFFORD, James. Sobre o surrealismo etnográfico. In: *A Experiência Etnográfica.* Organização de J. R. Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998, p. 132-178.

FREIRE, Cristina. *Além dos mapas.* Os monumentos no imaginário urbano contemporâneo. São Paulo: Annablume, Edições Sesc, FAPESP, 1997.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu.* Porto Alegre: L&PM, 2013.

GENNEP, Arnold V. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. Ciência, arte, religião: conexões, dissoluções. In: Fonseca, C; Rodhen, F; Machado, P; Paim, H (Org.). *Antropologia da ciência e da tecnologia.* Porto Alegre: Sulina, 2016, p. 35-62.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. *Georges Bataille e Michel Leiris.* São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2016.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. Georges Bataille, Michel Leiris e a experiência do sagrado no entreguerras. *Religião & Sociedade*, v. 34, p. 65-85, 2014.

JAMIN, Jean. Quand le sacré devint gauche. *L'Ire des Vents*, Rio de Janeiro, n. 3-4, p. 98-118, 1981.

JONES, Robert Alun. Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: A Historical Context for the Elementary Forms of the Religious Life. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 17, n. 2, p. 184-205, 1981.

LEIRIS, Michel. *Espelho da Tauromaquia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002.

MacCLANCY, Jeremy. Brief Encounter: The Meeting, in Mass-Observation, of British Surrealism and Popular Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 1, n. 3, p. 495-512, 1995.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício.* São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MORAES, Eliane Robert. *O Corpo Impossível.* São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2002.

PEIXOTO, Fernanda A. *A viagem como vocação.* Itinerários, parcerias e formas de conhecimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

PEIXOTO, Fernanda A. O olho do etnógrafo. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, p. 195-215, 2011.

PEIXOTO, Fernanda A. Os objetos e suas artes. In: FONSECA, C; RODHEN, F; MACHADO, P; PAIM, H (Org.). *Antropologia da ciência e da tecnologia.* Porto Alegre: Sulina, 2016. p. 63-80.

RADCLIFFE-BROWN, R. A. A posição atual dos estudos antropológicos. In: ZALUAR, A. (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980, p. 177-194.

SHERINGHAM, Michael. *Everyday Life.* Theories and Practices from Surrealism to the Present. Oxford: Oxford University Press, 2006.

TAUSSIG, Michael. Transgression. TAYLOR, M. (Org.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 349-364.

TAUSSIG, Michael. *Defacement* – Public Secrecy and the Labor of the Negative. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

TAUSSIG, Michael. *What Color Is the Sacred?* Chicago: University of Chicago Press, 2009.

TRUDEL, Alexandre. Des surrealistes aux situationnistes. *COnTEXTES*, n. 6, set. 2009. Disponível em: <http://contextes.revues.org/4421>. Acesso em: 15 mar. 2017.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

COTIDIANO SAGRADO

Luís Felipe Sobral[1]

1.

Após dois anos em atividade, os membros do Colégio de Sociologia reservaram a sessão de 4 de julho de 1939 para uma reflexão autocrítica que seria realizada a partir de um relatório redigido e lido por Michel Leiris. Na véspera, contudo, Leiris (1995b) escreveu uma carta ao amigo Georges Bataille comunicando-lhe que não se considerava qualificado para essa tarefa devido ao seu desacordo com os critérios que orientavam o Colégio, em particular aqueles apresentados na nota de fundação, publicada na revista *Acéphale* em julho de 1937 (Ambrosino et al., 1937).

Tal desacordo possuía um caráter simultaneamente político e científico. O Colégio ambicionava se tornar, segundo seus próprios termos, uma comunidade moral; Leiris entendia tal ambição como uma tendência à formação de uma ordem ou igreja, ambas incompatíveis para ele com o trabalho intelectual. Trata-se do mesmo incômodo que ele já demonstrara diante da proposta de Bataille em constituir o grupo em torno de *Acéphale* como uma sociedade secreta: a ambiguidade política desse tipo de organização, caracterizada pela clandestinidade, pelo segredo, pelo complô, mantivera-o à distância (Armel, 1997, p. 385). Nesse momento, não era possível deixar de associar as implicações sociais e políticas das sociedades secretas com a ascensão do nazifascismo; ademais, ainda que Leiris não o mencione em sua carta, o próprio Colégio conservava uma posição política

[1] Pós-doutorando em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Pesquisador convidado no *Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture* (Lahic), *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), Paris. Bolsista da FAPESP. Contato: lf_sobral@yahoo.com

ambígua, declarando-se antifascista ao mesmo tempo em que demonstrava um fascínio inegável pela simbologia e ideologia nazifascista, como bem mostram por exemplo as conferências sobre o poder, a estrutura e a função do exército, as sociedades secretas, a relação entre Hitler e as ordens de cavalaria teutônica (cf. Hollier, 1995, p. 169-244, 494-501).

Quanto ao caráter científico do desacordo de Leiris, ele circunscrevia-se especialmente aos usos que eram feitos da sociologia no Colégio: primeiro, apesar deste tomar como seu objetivo primeiro o estudo das estruturas sociais, as regras metodológicas estabelecidas por Durkheim teriam sido aí pouco respeitadas; segundo, uma ênfase desmesurada teria sido conferida à noção de sagrado, a ponto de torná-la o princípio único de explicação.[2] Leiris sabia que o Colégio rejeitava completamente a idéia de tornar-se uma sociedade científica dedicada à pesquisa sociológica pura; no entanto, diz ele, "se reivindicamos a ciência sociológica tal como a constituíram homens como Durkheim, Mauss ou Robert Hertz, é elementar aplicar rigorosamente seus métodos. Senão", conclui, "é necessário que cessemos de nos dizer 'sociólogos', a fim de dissipar todo equívoco" (Leiris, 1995, p. 820-821).[3] O foco do Colégio era a sociologia sagrada, "o estudo da existência social em todas as suas manifestações nas quais emerge a presença ativa do sagrado" (Ambrosino et al., 1937); todavia, em sua resposta de 5 de julho de 1939 a Leiris, Bataille (1995, p. 826) observa que não considera "[...] que a disciplina definida por essas palavras [sociologia sagrada] se situe exatamente na sequência da tradição sociológica da escola francesa", uma vez que esta excluía a experiência vivida individualmente.

[2] Sobre o emprego da noção de sagrado no Colégio, ver Goyatá (2016) e Richman (2002).

[3] Salvo indicação contrária, todas as traduções são minhas.

2.

Uma chamada à ordem vinda justamente de Leiris não deixa de ser surpreendente. Leiris era uma figura fronteiriça: ele transitava constantemente entre a sociologia, a etnologia, a literatura e as artes, contrabandeando idéias, categorias, procedimentos e fornecendo assim um acesso privilegiado ao estudo das relações entre essas atividades. A expectativa que se tem geralmente a respeito dele encontra-se portanto distante da ortodoxia, mesmo quando se trata de seus escritos ditos científicos. Cerca de um ano antes de redigir sua carta a Bataille, por exemplo, Leiris obteve seu diploma da seção de ciências religiosas da Escola prática de altos estudos com uma dissertação (*mémoire*) sobre o *sigi so*, língua iniciática da sociedade masculina entre os dogons de Sanga, no Sudão francês (hoje Mali); no entanto, tal dissertação fora em um primeiro momento rejeitada por seu orientador, o historiador e islamista Louis Massignon, que a julgara inadequada às normas científicas, exigindo uma reformulação do trabalho (Armel, 1997, p. 387); mesmo depois de aprovada, levariam dez anos para que ela fosse publicada, pois ainda demandava inúmeros ajustes (cf. Leiris, 1948). Tampouco sua postura no Colégio de Sociologia era ortodoxa: sua conferência *O sagrado na vida cotidiana*, que busca descrever seu sagrado pessoal através da rememoração da experiência vivida cotidianamente, é bem conhecida por inverter essa noção tão cara à sociologia de Durkheim, na qual o sagrado opõe-se ao profano assim como a sociedade opõe-se ao indivíduo (1912, p. 593-638); dessa perspectiva, a idéia de um sagrado individual é inerentemente contraditória. Ele próprio desrespeitou os critérios sociológicos que defende em sua carta a Bataille.

Denis Hollier, organizador de uma edição crítica com as conferências e documentos do Colégio, sugere que, na verdade, esse desacordo "[...] oferecia uma motivação racional a um bloqueio ligeiramente neurótico" (1995, p. 818), que não afligia Leiris pela primeira vez nem pela última. Em todo caso, sua posição no Colégio sempre foi discreta: seu nome encontra-se ausente da nota de fundação e sua única contribuição efetiva às atividades

do grupo, a conferência *O sagrado na vida cotidiana*, pronunciada em 8 de janeiro de 1938, realizou-se sob o estatuto de convidado (Wahl, 1995, p. 118). Não obstante, a própria existência da carta, apresentando uma justificativa para seu afastamento, pressupõe necessariamente um vínculo, que acabou se estreitando, sobretudo com a publicação de sua conferência ao lado de outras duas, assinadas respectivamente por Bataille e Roger Caillois, os principais animadores do Colégio, na *Nouvelle Revue française* de julho do mesmo ano (Leiris, 1938). Ao mesmo tempo, é sintomático que, diante do interesse de Jean Paulhan, então editor da revista, em publicar sua conferência, Leiris tenha sugerido ao invés dela a comunicação sobre os ritos funerários dogons que apresentara na Sociedade de psicologia coletiva; mas Paulhan insistiu em publicar *O sagrado na vida cotidiana* (Leiris; Paulhan, 2000, p. 103-106).

A posição de Leiris em relação a sua própria conferência era ambígua e assim permaneceu ao longo do tempo, como apontam os inúmeros exemplos assinalados por Louis Yvert, organizador da correspondência entre ele e Paulhan (Leiris; Paulhan, 2000, p. 104-105, nota 2). Em 1966, por exemplo, Leiris não a incorporou em *Brisées*, sua primeira coletânea de "textos não estritamente literários" (Leiris, 1992a, p. 325); no ano seguinte, ele incluiu-a em seus *Titres et travaux* (Leiris, 1992b, p. 76), memorial redigido por ocasião de sua candidatura a diretor de pesquisa do Centro nacional da pesquisa científica. Assim, tudo levaria a crer que a conferência se afastava da literatura; entretanto, nos primeiros dias de 1978, ele registrou em seu diário que tal conferência fora "o primeiro esboço, ou melhor o início" (Leiris, 1992c, p. 688) da *Regra do jogo*, sua tetralogia autobiográfica.[4] *O sagrado na vida cotidiana* oscila portanto entre ciência e literatura na classificação praticada por seu próprio autor. Essa classificação não era porém exclusiva

[4] Publicados entre 1948 e 1976, os quatro tomos foram reunidos recentemente em um único volume da *Bibliothèque de la Pléiade:* cf. Leiris (2003); tal volume também inclui, entre as p. 1110 e 1154, *O sagrado na vida cotidiana* seguido de suas *Notas* preparatórias e críticas.

de Leiris; ela constituía nada menos que o processo de emergência das ciências sociais, que, no intuito de conquistarem um estatuto científico legítimo e não se verem confundidas com a literatura, deviam aplicar ao seu objeto os métodos das ciências naturais (cf. Lepenies, 1988).

O problema que *O sagrado na vida cotidiana* propõe não reside contudo em saber exatamente se se trata de ciência ou literatura, ainda que tais categorias sejam indispensáveis; a rigor, trata-se na verdade de ambas, como já demonstrou Jean Jamin (1994). Leiris apropriou-se da noção de sagrado da escola sociológica para aplicá-la no âmbito individual, compartilhando portanto os critérios do Colégio, a despeito de suas ressalvas; mas ele não o fez sem qualificar essa individualidade, que se refere à vivência cotidiana. Ora, além da referência mais óbvia à psicanálise, presente no próprio título da conferência, a idéia de cotidiano é fundamental para compreender as inovações literárias do entre-guerras, segundo uma certa filologia produzida nesse período. Através do exame do significado que Leiris confere ao cotidiano em sua conferência, é possível discernir gradativamente dois aspectos fundamentais de um processo histórico muito mais amplo que concerne tanto à epistemologia literária como à sociológica e etnológica: primeiro, o rompimento da hierarquia entre objetos altos e baixos; segundo, a articulação entre objetividade e subjetividade.

3.

Entre os papéis de Leiris, encontra-se um caderno intitulado *Notas para "O sagrado na vida cotidiana" ou "O homem sem honra"* (Leiris, 1994); estima-se que ele foi iniciado no outono de 1937 com o intuito de reunir notas preparatórias para sua conferência.[5] Muitas dessas notas encontram-se

[5] Vale observar contudo que uma parte dessas notas são sem dúvida posteriores à data da conferência, como bem indicam as referências, nas páginas 44 e 53, à morte de Colette Peignot, escritora e então companheira de Georges Bataille, ocorrida em 7 de novembro de 1938 (Jamin, 1994, p. 27).

rasuradas com o quadriculado característico que Leiris usava frequentemente em seus manuscritos; mas o significado dessas rasuras é ambíguo, pois inúmeros dos trechos quadriculados seriam mais tarde retomados e desenvolvidos em *A regra do jogo*. Em todo caso, trata-se de uma fonte valiosa para apreender o pensamento de Leiris em movimento, destituído ainda do acabamento presente em seus textos publicados. Na segunda página desse caderno, encontra-se a seguinte anotação não rasurada:

> Espécie de romance policial: uma caça às lembranças. A ênfase não será dada sobre as próprias lembranças, mas sobre sua busca. O que deve passar ao primeiro plano não é a emoção antiga que procuro reconstituir, mas a emoção presente que experimento me entregando a essa busca. Assim a causa de erro de todas as memórias encontra-se eliminada: o que busco fixar não é o fato como ele foi, mas o fato como ele é agora deformado, esforçando-me simplesmente em medir a margem que separa o fato como o imagino hoje do fato original. Posso mesmo entregar-me francamente a uma espécie de reconstituição imaginativa, de reinvenção do fato (Leiris, 1994, p. 33).

Nesse parágrafo encontra-se o princípio cognitivo orientador da conferência pronunciada por Leiris no Colégio de Sociologia. As lembranças individuais não se apresentam todas prontamente à memória; elas são o objeto de uma busca realizada em um determinado agora e, portanto, o tempo desempenha uma função mediadora entre o momento da busca e o passado que ela perscruta. Tudo depende de saber como e quanto o fato reconstituido deformou o fato original, o que pressupõe a existência de dois limites: de um lado, é possível conhecer em certa medida o fato original; de outro, ele não é acessível senão através do fato reconstituido. Há algo que se perde irremediavelmente na passagem do tempo. Note-se que, apesar de Leiris empregar um vocabulário positivista, sua intenção não é apresentar os fatos de seu passado tais como eles efetivamente ocorreram; na verdade, ele assinala justamente o caráter enganoso de tal exercício; em contrapartida, essa anotação não permite tampouco uma leitura pós-moderna, na qual o passado seria um produto da linguagem pura, pois existe necessariamente

uma certa adequação, ainda que deliberadamente imaginativa, entre o que aconteceu e o que se recorda. Nesse sentido, não é surpreendente que a busca ocupe aí a posição central: impedido o acesso direto à emoção antiga, resta apenas a emoção da própria busca.

A busca de Leiris não é outra senão saber em que consiste seu sagrado pessoal; ele propõe-se encontrá-lo por meio de "alguns fatos muito humildes" e "desimportantes" (Leiris, 1995a, p. 103), extraídos de sua própria vida cotidiana da infância. Esses fatos encontram-se classificados nas seguintes categorias: objetos paternos (cartola, revólver, porta-moedas), ídolos (a estufa doméstica), pólo direito da casa (o quarto dos pais), pólo esquerdo da casa (o banheiro), lugares ao ar livre (o hipódromo de Auteuil e o matagal que o circundava), fatos de linguagem ("casa vazia", "Rebeca", "*Baoukta!*"), fatos de linguagem suscitados por correções ("...mente!", "Moisés", "arenoso", "areado"). "Se reúno todos esses fatos emprestados do que foi, quando eu era criança, minha existência cotidiana", explica Leiris (1995b, p. 117, grifo do autor), "vejo se formar pouco a pouco uma imagem do que é para mim o *sagrado*", caracterizado fundamentalmente para ele pela marca do sobrenatural. Ainda que sua busca seja empreendida através de elementos cotidianos vulgares, o sagrado é tudo menos vulgar, pois encontra-se situado além do "limite a partir do qual sei que não me movo mais sobre o plano das coisas ordinárias" (Leiris, 1995b, p. 117).

Trata-se de uma formulação paradoxal: como o sagrado pode ser encontrado nos fatos cotidianos banais se ele caracteriza-se justamente como extraordinário? Se a princípio a definição de sagrado empregada aí fora tomada da escola sociológica de Durkheim, seu significado já não era mais o mesmo, pois tal definição foi completamente subvertida pela própria idéia de buscar um sagrado pessoal, sem mencionar a oposição entre os pólos direito e esquerdo da casa, ambos considerados sagrados: Leiris bem sabia que, segundo Robert Hertz (1909), a direita opõe-se à esquerda assim como o sagrado ao profano e, nesse sentido, pode-se dizer que se lida aqui com um sagrado profano ou, o que dá na mesma, um profano sagrado. Em outras palavras, a dualidade fora rompida, permitindo uma comunicação entre

os dois termos da oposição sem que eles perdessem suas especificidades, de modo que o sagrado encontra-se no profano, o extraordinário, no banal. Mas isso significa que, apesar de ter tomado os conceitos da escola sociológica, Leiris manipulou-os de acordo com critérios que lhes eram alheios e, salvo engano, permanecem subentendidos: há outros critérios orientando *O sagrado na vida cotidiana*.

4.

Enquanto Leiris participava discretamente das atividades do Colégio de Sociologia, o filólogo judeu-alemão Erich Auerbach encontrava-se exilado em Istambul devido às perseguições raciais que lhe arrebataram seu posto na universidade alemã.[6] Nesses anos de exílio, Auerbach se dedicou, entre os compromissos exigidos pela posição que ocupava na Universidade de Istambul, aos seus estudos sobre a representação da realidade na literatura ocidental desde a Antiguidade, que resultaram afinal em *Mimesis*, publicado em 1946 (Auerbach, 2003).[7]

No último capítulo desse livro, ele examina a produção literária contemporânea e um procedimento literário em particular: o fluxo de consciência ou monólogo interior, tal como empregado sobretudo por Marcel Proust, Virginia Woolf e James Joyce. Aqui interessa especialmente a versão proustiana desse procedimento porque, assim como na conferência de Leiris, trata-se de um narrador-personagem que perscruta suas próprias lembranças. Tal versão é amplamente conhecida; ela fundamenta-se no efeito *madeleine*: um estímulo externo insignificante e aparentemente acidental aciona lembranças esquecidas, de outro modo inacessíveis (cf. Proust, 2006, p. 71-74). Segundo Auerbach, Proust possui uma finalidade objetiva, pois ele ambiciona trazer à tona a essência de seus eventos passados; seu guia é contudo sua própria consciência durante o processo de rememoração: nesse momento, a relação

[6] Sobre o exílio turco de Auerbach, ver Konuk (2010).

[7] Para uma introdução didática a *Mimesis*, ver Waizbort (2013).

da consciência com suas realidades passadas não é mais a mesma que se estabeleceu quando essas realidades ocorreram, de forma que as camadas de lembranças e seus respectivos conteúdos acabam rearranjados e vistos em perspectiva. Dessa maneira, o acesso à objetividade é mediado pela subjetividade. Trata-se de uma mudança profunda no enquadramento romanesco: daí em diante, a existência de um personagem não seria mais apreensível na descrição integral de cada momento de sua vida, mas na seleção aleatória de alguns desses momentos, mesmo os mais banais, capazes assim de revelar a totalidade por meio da síntese.

Auerbach justifica essa mudança com o alargamento desmesurado do horizonte humano e a aceleração de sua experiência, um processo que começou há séculos e deu um passo decisivo no Oitocentos, provocando a emergência do realismo moderno com Stendhal após o estrondo da revolução e das guerras napoleônicas; nesse momento, tornou-se evidente que todos os seres humanos encontravam-se mais do que nunca inter-relacionados, uma vez que frequentemente eventos ocorridos em um determinado local ressoavam por um território bastante extenso. O realismo moderno é uma expressão dessa nova situação: ele permitiu por exemplo que o cotidiano banal de uma pequena-burguesa provinciana como Madame Bovary assumisse um caráter verdadeiramente sério, o que antes não era possível porque tal assunto era considerado indigno.

O adjetivo "sério" possui aqui uma acepção muito particular: ele significa potencialmente "trágico", visto que o realismo moderno assinalou o rompimento da tradição clássica, fundada na hierarquia estilística e na historicidade. A hierarquia estilística organizava os temas de acordo com uma classificação por gênero, na qual os assuntos entendidos como grotescos, incluindo aí o povo, eram indignos do tratamento sério da tragédia, sendo portanto relegados ao escárnio da comédia; a historicidade, por sua vez, pressupunha um encadeamento lógico entre os acontecimentos, no qual os precedentes constrangiam os subsequentes. A tradição judaico-cristã subverteu completamente a tradição clássica, pois ela estrutura-se especialmente na narrativa da vivência terrena de Jesus Cristo, filho de Deus e de um carpinteiro que

se submete a um sacrifício horrendo para a remissão de toda a humanidade, suscitando dessa maneira um movimento religioso proveniente das camadas sociais mais baixas que instaura um devir universal: o juízo final. A importância do tratamento sério, e mesmo trágico, da banalidade cotidiana decorre justamente da idéia que identifica aí o fundamento da vida social. *Mimesis* descreve fundamentalmente o processo histórico milenar dessa subversão, que produziu seus efeitos mais completos apenas no século XIX pelos motivos extra-literários citados. Para o realismo moderno, não há mais objetos altos e baixos a partir do momento em que o baixo pode ser tratado seriamente; resta portanto somente o trabalho sobre a forma escrita, a exemplo da fórmula flaubertiana de "escrever bem o medíocre" (Bourdieu, 2005, p. 114-120).

Quanto ao fluxo de consciência proustiano, ele não apenas transformou essa preocupação com o procedimento cognitivo no eixo da obra literária, uma vez que sua busca (*recherche*) pelo tempo perdido é simultaneamente a forma e o conteúdo do livro; ele também universalizou tal procedimento, pois ainda que as lembranças narradas por ele refiram-se a um indivíduo em particular, todos os seus leitores podem aplicá-lo a si mesmos.

5.

O sagrado na vida cotidiana não se estrutura exatamente sobre um fluxo de consciência proustiano, pois sua busca não é suscitada por um estímulo externo aparentemente acidental; ela é dirigida por uma questão bastante específica: em que consiste o sagrado para seu autor? Em contrapartida, o princípio cognitivo mobilizado para respondê-la não é outro senão aquele empregado por Proust: os fatos cotidianos banais da infância são apreendidos em perspectiva, de modo que a cartola paterna, os passeios ao hipódromo e as correções de linguagem, por exemplo, não possuem mais os mesmos significados respectivos dos momentos em que foram vividos; eles são agora lembranças que assinalam a presença do sagrado. A ênfase não reside nas próprias lembranças, mas em sua busca, que persegue o mais elevado no mais banal, o sagrado no cotidiano.

A articulação entre a sociologia, entendida como ciência, e a literatura na conferência de Leiris não se detém contudo aí, uma vez que o rompimento hierárquico promovido pelo realismo moderno no século xix, abolindo a separação entre objetos altos e baixos, também ocorreu na sociologia. No Oitocentos, o setor literário do campo intelectual francês encontrava-se encarregado de todos os fenômenos humanos, por oposição aos científicos; sua função era sobretudo celebrar a nação através dos objetos com estatuto cultural elevado (Karady, 1982). Ora, uma das principais contribuições da sociologia de Durkheim à teoria do conhecimento consistiu justamente em tratar os fenômenos humanos como fatos sociais, independentes de seu estatuto cultural; nesse sentido, a exemplo do que ocorreu na literatura, a metodologia assumiu o primeiro plano. Leiris parecia bastante ciente disso porque, nas notas preparatórias de sua conferência, ele distingue três épocas literárias, sendo que a última, dita moderna, caracterizaria-se por mover o foco sobre o mecanismo de criação; em seguida, ele assinala que o mesmo ocorre na pintura, no teatro e além: "Mesmo processo no domínio do pensamento puro, no qual tudo tende a ser metodologia. A própria pesquisa [*recherche*] prevalece sobre o objeto da pesquisa" (Leiris, 1994, p. 50).

Assim como a literatura, a sociologia possuía uma finalidade objetiva; ao contrário dela, ela não mobilizava a subjetividade individual como uma mediação indispensável, mas a subjetividade coletiva, por assim dizer. Em certa ocasião, defendendo a etnologia das críticas que lhe atribuíam um excesso de racionalismo, o etnólogo Marcel Griaule esclareceu que as emoções não deixavam de ser sentidas no trabalho de campo; "mas, para a Ciência [*sic*] à qual servimos", diz ele (2009, p. 293), "tentaremos canalizar nossos entusiasmos e fazê-los passar pelo molde do pensamento indígena". O que interessava de fato à etnologia era o outro, à sociologia, o coletivo; nesse sentido, uma sociologia sagrada voltada ao indivíduo não poderia estar mais distante das regras estabelecidas por Durkheim. A despeito contudo do foco individual que distingue o sagrado de Leiris, ele refere-se a lembranças que são, em maior ou menor medida, dependentes da vida social: o caráter sagrado da cartola emanava da figura paterna; os passeios ao hipódromo

realizavam-se na companhia de um dos irmãos e demandavam a presença da mãe ou da irmã mais velha. Quanto às revelações suscitadas pelas correções de linguagem, Jamin compara-as aos *insights* oriundos dos equívocos cometidos pelos etnógrafos em campo; os erros fazem parte sem dúvida de todo processo de aprendizagem; mas ao chamar a atenção para esse aspecto cognitivo do problema, Jamin (1994, p. 23-25) procura salientar com razão que o conhecimento de si não é independente dos olhares de outrem.[8] A sociologia sagrada não era tão individual quanto a princípio parecia.

6.

A posição ambígua de Leiris no Colégio de Sociologia, cobrando um uso ortodoxo da sociologia durkheimiana ao mesmo tempo em que ele próprio aplicava-a de forma heterodoxa, possui uma afinidade com a ambivalência que ele demonstrava diante de sua conferência, classificada por ele mesmo ora como literatura ora como ciência. Tal afinidade tem por fundamento a duplicidade que caracteriza a obra, senão a vida, de Leiris, dedicado a um só tempo a praticar a ortodoxia e a heterodoxia, a distinguir e misturar as categorias. Desse ponto de vista, não há de fato novidade em *O sagrado na vida cotidiana*, cujo valor reside na verdade alhures, ou seja, ao fornecer uma interpretação sobre um procedimento literário então inédito (a *recherche* proustiana), empregado para subverter um conceito científico (o sagrado durkheimiano), a conferência de Leiris conduz a uma reflexão sobre o processo histórico, compartilhado pela literatura e pela ciência, que forneceu uma primazia à metodologia em detrimento da hierarquia dos objetos. Em contrapartida, essa metodologia, entendida como um princípio de conhecimento — seja do passado individual, da própria busca desse passado ou do

[8] Jamin também compara em termos cognitivos os erros de linguagem do jovem Leiris ao tropeção do narrador-personagem no final do *Tempo reencontrado*, último volume de *Em busca do tempo perdido*, que lhe suscita uma sensação de felicidade semelhante à da *madeleine* no primeiro volume, disparando memórias esquecidas.

mundo social — não é o mesmo nos dois casos: na literatura, a subjetividade apresenta-se aí como uma mediação da objetividade; na ciência, busca-se alcançar a objetividade através de uma depuração sistemática da subjetividade. Em que medida tais princípios foram efetivamente realizados consiste em uma questão inteiramente distinta. Essas eram as regras do jogo segundo os impasses práticos, cotidianos, de uma perspectiva particular.

REFERÊNCIAS

AMBROSINO, Georges et al. Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie. *Acéphale*, Paris, n. 3-4, p. 26, jul. 1937 (ed. fac-sim. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1995).

ARMEL, Aliette. *Michel Leiris*. Paris: Fayard, 1997.

AUERBACH, Erich. *Mimesis.* The Representation of Reality in Western Literature. Princeton: Princeton University Press, 2003.

BATAILLE, Georges. Georges Bataille à Michel Leiris. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939.* Paris: Gallimard, 1995, p. 826-829.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte. gênese e estrutura do campo literário.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Le système totémique en Australie. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. *Georges Bataille e Michel Leiris:* a experiência do sagrado. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2016.

GRIAULE, Marcel. Buts et méthode de la prochaine mission Dakar-Djibouti. In: SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás; LÓPEZ SANZ, Hasan G. (Org.). *La Misión Dakar-Djibouti y el Fantasma de África, 1931-1933.* Valência: La Imprenta CG, 2009, p. 292-296.

HERTZ, Robert. La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, ano 34, n. LXVIII, p. 553-580, 1909.

HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939.* Paris: Gallimard, 1995.

JAMIN, Jean. Présentation. In: LEIRIS, Michel. *L'homme sans honneur.* Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1994, p. 9-27.

KARADY, Victor. Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française. *Revue française de sociologie*, Paris, v. 23, n. 1, p. 17-35, 1982.

KONUK, Kader. *East West Mimesis.* Auerbach in Turkey. Stanford: Stanford University Press, 2010.

LEIRIS, Michel. Le sacré dans la vie quotidienne. *La Nouvelle Revue française*, Paris, ano 26, n. 298, p. 26-38, 1 jul. 1938.

_____. *La Langue secrète des Dogon de Sanga (Soudain français).* Paris: Institut d'ethnologie, 1948 (ed. fac-sim. Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1992).

_____. *Brisées.* Paris: Gallimard, 1992a.

_____. *C'est-à-dire.* Entretien avec Sally Price et Jean Jamin suivi de Titres et Travaux. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1992b.

_____. *Journal. 1922-1989*. Paris: Gallimard, 1992c.

_____. *L'homme sans honneur.* Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1994.

_____. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995a, p. 94-118.

_____. Michel Leiris à Georges Bataille. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Paris: Gallimard, 1995b, p. 819-821.

_____. *La Règle du jeu.* Paris: Gallimard, 2003.

LEIRIS, Michel; PAULHAN, Jean. *Correspondance. 1926-1962*. S. l. [Paris]: Éditions Claire Paulhan, 2000.

LEPENIES, Wolf. *Between Literature and Science:* The Rise of Sociology. Cambridge e Paris: Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido.* v. 1. No caminho de Swann. São Paulo: Globo, 2006.

RICHMAN, Michèle H. *Sacred Revolutions.* Durkheim and the Collège de Sociologie. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

WAHL, Jean. Au Collège de Sociologie. In: HOLLIER, Denis (Org.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939.* Paris: Gallimard, 1995, p. 118-119.

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach e a condição humana. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Org.). *O pensamento alemão no século XX.* Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. v. 2. São Paulo: Cosac Naify, p. 175-217. 2013.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

CAMINHANDO COM TARTARUGAS: SAGRADO, INFÂNCIA E OUTRAS ANALOGIAS

Gustavo Ruiz Chiesa[1]

Dou respeito às coisas desimportantes
e aos seres desimportantes.
Prezo insetos mais que aviões.
Prezo a velocidade
das tartarugas mais que a dos mísseis.
Tenho em mim um atraso de nascença.
Eu fui aparelhado
para gostar de passarinhos.
Tenho abundância de ser feliz por isso.
Meu quintal é maior do que o mundo.
Manoel de Barros

Uma criança não olha para uma floresta e pensa:
'Ah, aí existe Clima, Biologia e existe também Geologia',
certo? A criança simplesmente se move com a floresta,
como os surrealistas fizeram, como o Bateson fez também.
Nora Bateson

[1] Doutor em Ciências Humanas (Antropologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Pesquisador de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) associado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Contato: gustavorchiesa@gmail.com

Em muitas línguas ocidentais as palavras "sagrado", "santidade", "salvação", "saúde" e "saudável" apresentam raízes etimológicas bastante semelhantes (quando não as mesmas) que de algum modo se conectam às ideias de totalidade, inteireza ou integralidade (cf. Burkert, 1996). Como afirma Bateson (2006, p. 338), "o sagrado é algo que está peculiarmente vinculado ao saudável". Uma infância saudável, na visão de muitos psicólogos e educadores, é um momento da vida em que o ser humano deve se sentir estimulado a exercer plenamente sua criatividade em brincadeiras, jogos, histórias e atividades que favoreçam a produção de relações ou conexões entre seres, coisas, ambientes, sensações, imagens e palavras muitas vezes impensáveis para um adulto "razoável".

O poeta Manoel de Barros parece estar certo ao sugerir que "a criança erra na gramática, mas acerta na poesia" quando, por exemplo, inventa palavras ou expressões até então inexistentes (recordemos do menino Michel Leiris e de sua surpresa ao descobrir que seu "*reusement*" não estava correto, ou ainda, da exclamação "*Bukta*" criada por seu irmão mais velho), ou atribui novos significados às preexistentes (conectando coisas aparentemente "inconectáveis" como "Rebeca", "Meca" e "impeccable", ou "Moïse", "Moisse", "Seine-et-Oise" e "oiser"). "Parecia que a linguagem estava como que torcida e que na mínima distância que separava os dois vocábulos [...] abria-se uma brecha capaz de deixar passar um mundo de revelações", lembra Leiris em *O sagrado na vida cotidiana.*

Essa capacidade criativa que a criança (e também o poeta) tem de "torcer" (ou "dobrar", diria Deleuze) a linguagem e, a partir desse movimento de torção, alargar (ou "revelar") o sentido e a percepção de si mesmo (sua ontologia) e de seu próprio mundo (sua cosmologia) é algo que de alguma maneira nos permite estabelecer uma aproximação entre a infância e o sagrado. Ambos são poderosas forças que nos auxiliam no processo de "encantamento" do mundo, na busca pelo "maravilhoso", na habilidade para se "espantar" (Ingold, 2011) ou se deixar surpreender pelas pequenas coisas, pelas "insignificâncias do mundo e as nossas", diria o poeta Manoel. Aqui, vale pensar a infância não tanto como um período biológico ou uma

fase da vida, e sim como um estado de espírito, um modo particular de perceber, experimentar e descrever as situações cotidianas que independe de qualquer faixa etária. Um modo sagrado de caminhar pelo mundo, ou melhor, de se mover *com* ele.

A criança, ao caminhar pela rua, lembra Ingold (2015, p. 23), "é *capturada* por qualquer coisinha: da dança de luzes e sombras ao voo dos pássaros e latido dos cães, do perfume das flores a poças d'água e folhas caídas, inúmeras pequenezas como caramujos e coquinhos, moedas perdidas e lixinhos reveladores". Como um "pequeno detetive" que se deixa levar pelas "pistas" que encontra em sua "investigação", a criança *percebe* a rua ou se engaja no ambiente com um olhar atento às sutilezas das pequenas coisas, suas diferenças e similitudes; um olhar "encantado, admirado e perplexo para tudo o que vê" (ibid.), mais interessado nas descobertas que sua caminhada pode lhe revelar do que no destino final que encerraria aquele movimento.

"Vagando à noite sem rumo certo" (Benjamin, 1994, p. 47), o flâneur, tal como a criança, também parece possuir essa capacidade de ser capturado pelos mínimos detalhes oferecidos pelo ambiente que habita, isto é, as ruas, as galerias, as feiras e os cafés das grandes cidades. Habilidoso observador da vida urbana e, por essa razão, também comparado ao papel desempenhado por um detetive, ele faz da rua o seu recanto sagrado, o lugar onde se sente verdadeiramente em casa. "A rua se torna a moradia do flâneur... [Os] muros são a escrivaninha onde apoia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho, observa o ambiente" (ibid., p. 35). Um ser que caminha pela cidade com o simples intuito de *experimentá-la*, esse é o flâneur na visão do poeta Charles Baudelaire. Crítico contumaz do "progresso da civilização", do processo de especialização provocado pela divisão do trabalho e da rotina massacrante fabricada pelo capitalismo industrial, responsável por automatizar e mercantilizar os sujeitos, o flâneur, como deliberada forma de protesto a esse modelo de sociedade, desfrutava de seu tempo livre, nos idos de 1840, levando tartarugas para passear pelas ruas e galerias parisienses,

deixando "que elas lhe prescrevessem o ritmo de caminhar" (ibid., p. 51). Contrariando a velocidade e o automatismo imposto pelo capital, deveríamos aprender a caminhar com as tartarugas, devagar, a vagar e divagar, com a atenção voltada a tudo aquilo que nos cerca. Trata-se, mais uma vez, de um modo particular de perceber, experimentar e descrever as situações cotidianas, uma outra maneira de apreender e de se movimentar pelo espaço urbano. Leitor atento da cidade e de seus habitantes, o flâneur não observa a multidão a partir de um ponto fixo e distanciado, ao contrário, ele procura se misturar nela, (con)viver e se (co)mover com ela. Tal como a criança que "simplesmente se move com a floresta", sem se preocupar em fragmentá-la em especialidades, subdivisões ou taxonomias, ou como o poeta que preza mais "a velocidade das tartarugas que a dos mísseis", assim caminha o flâneur (e sua tartaruga) pela cidade.

"[...] Que cor tem para si a própria noção de sagrado", nos pergunta Leiris, ao final de seu ensaio. Tem cor de infância, cor de poesia, responderia a ele. Afinal, a criança, o poeta e, também, o flâneur estabelecem um tipo diferente de *envolvimento sagrado* com o ambiente. Eles possuem a habilidade para perceber e desfrutar o que se encontra ao seu redor, produzindo outras formas de pensar, sentir e contar aquilo que vivenciam. São pensamentos, sentimentos e narrativas atentas à *inter-relação entre as coisas*. Na história vivida e contada por Michel Leiris temos a compreensão de que o sagrado (na vida cotidiana) derivaria justamente do estabelecimento dessas relações entre as coisas e os seres que se encontram num determinado ambiente (como, por exemplo, o banheiro onde ele e seu irmão se encontravam todas as noites para brincar e inventar histórias, lendas e personagens, ou ainda, o quarto de seus pais, território reservado e lugar da autoridade estabelecida). Os lugares, as coisas, os seres, as palavras, as histórias, os afetos, as lembranças, tudo, enfim, se constitui ou se define a partir de uma *relação*. Uma relação de semelhança – característica típica, como bem apontou Edilson Pereira (em artigo desse mesmo volume), não só do imaginário infantil, mas também do pensamento mágico – onde "qualquer coisa pode se assemelhar a outra". Assim, na medida em que não se definem em si

mesmas, é apenas na relação entre as coisas que poderemos de fato entender em que consistem tais coisas[2]. Nessa visão de mundo, tudo, em essência, tem a ver ou está conectado com tudo, e nosso papel seria justamente procurar descobrir qual o "padrão que liga" todas as coisas que compõem o universo. Que padrão, pergunta Bateson (1986, p. 16), "relaciona o caranguejo à lagosta, a orquídea à prímula e todos os quatro a mim? E eu a você? E nós seis à ameba em uma direção e ao esquizofrênico retraído em outra"? *Relação, comparação, correspondência e semelhança*: bases de um pensamento mágico, analógico, surrealista e sistêmico; bases, acrescentaria, de uma *percepção sagrada do ambiente*.

O sagrado, desse modo, corresponderia ao estabelecimento de relações de contiguidade ou, mais exatamente, à busca (*recherche*) criativa por essas associações ou analogias entre as coisas, e não à ideia de que tais coisas existam *a priori* e sejam essencialmente sagradas. Os próprios espaços ou ambientes cotidianos se tornariam sagrados no momento em que passassem a ser sentidos, vividos, lembrados e/ou imaginados como um emaranhado de relações ou de "fios vitais". Nos termos de Leiris, trata-se da passagem de um "estado comum" a um "estado privilegiado, mais cristalino, mais singular" ou, ainda, na transformação de um olhar "profano" para uma percepção "sagrada" da vida cotidiana.

Perceber a vida a partir de suas delicadas relações de interdependência implica em rejeitar uma visão de mundo (e uma postura intelectual) que fragmenta a realidade e os próprios seres humanos em diferentes especialidades, disciplinas, hierarquias ou binarismos conceituais inventados pela modernidade. Implica, portanto, em rejeitar

[2] Faço um uso proposital da palavra "coisa" inspirado no entendimento que Tim Ingold (2012a, p. 29) produz sobre ela, isto é, como um "agregado de fios vitais", um "acontecer" ou "um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam, ou ainda, "um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós".

> [...] que haja algo como a psicologia, que é diferente da sociologia, e algo como a antropologia, que é diferente das duas, e algo como a estética ou crítica de arte, que é diferente das duas, de todas as três, o que seja. E que o mundo é feito de pedaços separáveis de conhecimento nos quais, se você fosse um estudante, poderia ser examinado por uma série de questões desconexas, chamadas de questionários de verdadeiro ou falso. O primeiro ponto que eu quero passar a vocês é que o mundo não é assim; mesmo! Ou, sejamos mais educados: o mundo no qual eu vivo não é de forma alguma assim, e quanto a você é da sua conta viver no mundo que você quiser (Bateson, G. apud Demarchi et al, 2013, p. 270).

Trata-se, num certo sentido, da produção de uma outra epistemologia ou, se quisermos, de uma nova sensibilidade estética atenta às formas, aos padrões, às semelhanças, às repetições, às relações entre tudo aquilo que compõe e caracteriza o "mundo vivo" que habitamos, sem "compartimentalizá-lo" em disciplinas autônomas. Afinal, lembra Nora Bateson (ibid., p. 208), "as disciplinas são construídas para serem separadas. Se você pedir a uma universidade para construir uma selva, você vai acabar tendo um departamento de répteis, um departamento de pássaros, um departamento de árvores e um departamento de águas". Tal floresta, acrescenta a cineasta, educadora e filha de Gregory Bateson, "não funcionaria de modo dinâmico e integrado".

Para o poeta romântico Johann Wolfgang von Goethe (apud Bateson, 1986, p. 25), "um caule é o que carrega folhas; uma folha é o que tem um broto num canto; um caule é o que foi uma vez um broto naquela posição". Nota-se que seu olhar está direcionado para a relação (ou "integração") e a ação (ou o "dinamismo") das coisas, inseridas num determinado contexto (ou "sistema"), e não para os seus atributos isolados. As definições surgem, assim, por meio das "relações entre caule, folha, broto, canto, e assim por diante" (ibid.), e não pelo que elas supostamente seriam em "si mesmas" (por exemplo, "uma coisa verde e plana", no caso da folha, ou "uma coisa cilíndrica", referindo-se ao caule).

Outro poeta, o já mencionado Manoel de Barros, sugere que a infância é a melhor fonte de poesia que existe. A infância, diz ele, teria esse poder

de dar novos comportamentos e significados às coisas, aos seres, às frases, às situações... Quando, por exemplo, uma criança diz que "borboleta é uma cor que avoa [*sic*]", ou ainda, que "escutou a cor dos passarinhos", ela intuitivamente ultrapassa os limites estabelecidos pelo conjunto de regras gramaticais e ortográficas convencionais, deixando-se levar ou orientando sua atenção por outras "regras" mais próximas talvez da estética e da poética da vida cotidiana do que dos livros didáticos de língua portuguesa[3].

A criança, diz o educador e escritor Antonio Severino, sente empatia com todas as coisas que encontra em sua caminhada; "com as pessoas que a rodeiam, com os brinquedos, com os bichos, com as plantas, com as pedras... para a criança, tudo tem vida, tudo tem alma... e ela pertence a tudo isso, ela faz parte de tudo isso"[4]. A criança (e, também, o poeta) estabelece uma relação de *afeto* com o ambiente, afetando e sendo afetada por todos os seres e coisas. Sentindo-se *com* o outro e *como* o outro, a criança parece materializar um modo de ser, conhecer e habitar o mundo (ou o seu "quintal", diria o poeta) que é profundamente relacional ou analógico.

Pensar por meio de analogias significa estar atento às semelhanças, correspondências e continuidades entre coisas, estabelecendo padrões que muitas vezes passam despercebidos num olhar ou uma leitura "desatenta" ou "negligente". Como lembra Ingold (*apud* Bonet et al, 2014, p. 307), inspirado n'*O Contrato Natural* de Michel Serres (1990), o termo religião deriva do latim *relegere* ou "ler novamente" que, num sentido medieval, significa "ser aconselhado pelo mundo, tomar conselhos do mundo, e daquilo que as pessoas dizem". O contrário disso, ou seja, uma visão ou leitura não-religiosa da vida cotidiana, "não é o ateísmo, não é a falta de crença, e, sim, a negligência, *negligere*, não prestar atenção ao mundo, não ser aconselhado pelo mundo, não estar preparado para aprender com as coisas que estão à nossa volta" (ibid.). Ingold, então, conclui que a religião ou a maneira

[3] As frases citadas acima foram retiradas do filme "Só dez por cento é mentira: a desbiografia oficial do poeta Manoel de Barros", de Pedro Cezar (2009).

[4] Depoimento apresentado no filme "O começo da vida", de Estela Renner (2016).

religiosa/sagrada de perceber o ambiente envolveria, em última instância, uma questão de "comprometimento ontológico", onde ser e conhecer são partes constitutivas de um único processo de engajamento no mundo.

O historiador medievalista Hilário Franco Júnior aponta que o uso de analogias era algo estruturante do pensamento europeu durante a Idade Média, estando presente tanto na cultura "erudita" quanto na "vulgar" (Franco Jr., 2008). Rica em metáforas e analogias, a Bíblia serviu como principal fonte de inspiração (e imaginação) para o pensamento medieval, orientando não só a conduta moral dos indivíduos, mas também suas maneiras de perceber e agir no mundo. Exemplos não faltam: o homem justo, lembra o historiador ao citar passagens bíblicas (ibid., p. 3), "é como uma árvore plantada às margens de um curso d'água, dá frutos na época certa e sua folhagem nunca seca"; ele pede a Deus que "torne meus pés ágeis como os dos cervos e mantenha-me nas alturas"; ele define o Senhor como "meu abrigo, minha fortaleza, meu Deus em quem confio". Ou ainda, de maneira clara, temos Cristo, "o cordeiro de Deus que leva o pecado do mundo".

Seja por *contágio* (onde "as coisas que estiveram em contato continuam sempre a agir uma sobre a outra, mesmo à distância") ou por *similitude* ("em que o semelhante evoca o semelhante, de modo que agir sobre um é agir sobre o outro"),

> pensar por analogia significava estabelecer conexões entre o mundo divino e o mundo humano, entre o Modelo e suas imagens. O universo era visto como uma grande rede de analogias porque na cultura cristã o ponto inaugural daquelas relações era evidentemente a Criação, que significa a presença, embora incompleta, de propriedades e formas do *primum analogatum* (Deus) nos *secunda analogata*, sobretudo no homem, feito 'à imagem e semelhança' Daquele (ibid., p. 6).

Pensadores cristãos medievais procuravam observar e interpretar a "grandeza" e a "beleza" da natureza (incluindo todas as suas criaturas) na intenção de melhor compreender a grandiosidade e a beldade Daquele que a criou. "Para Dioniso Areopagita, Deus é cognoscível graças às analogias das quais Ele é a causa; para Tomás de Aquino, toda Revelação se dá por analogia" (ibid., p. 5). Observava-se a natureza, acrescenta Franco Jr (ibid., p.

14), "não em busca de leis naturais, causais, e sim de relações comparativas e simultâneas". A analogia, nesse contexto, era uma *leitura afetiva e dinâmica do mundo*, almejando "identificar os elos entre os homens e deles com o universo". De fato, "para o homem medieval, Deus falava por analogias" (ibid.). De maneira semelhante, para Gregory Bateson, para os surrealistas e, também, para os esquizofrênicos, a vida opera por metáforas.

A metáfora é a lógica sobre a qual o universo biológico teria sido construído, afirma Bateson[5]; é, além disso, o ponto de contato entre a realidade e a imaginação, defendem os surrealistas.

Nem sempre é fácil perceber ou (re)conhecer a semelhança relacional entre coisas aparentemente desconexas. Tal atitude requer muita imaginação, uma enorme capacidade criativa; exige, portanto, uma "educação da atenção" (Ingold, 2010). E ao que tudo indica, nós não fomos treinados ou "aparelhados" para isso, diria o poeta Manoel de Barros. Ao contrário, nossa educação escolar, fragmentada em disciplinas, tende a adestrar nossa mente para que aprendamos a ver e definir as coisas pelo que elas são em si mesmas, isoladamente, e não por meio de suas relações com todas as outras coisas do ambiente. Perdemos, dessa forma, o sentido de unidade

[5] Em "Os homens são como a planta", Bateson (1990) discorre a respeito da metáfora e o mundo do processo mental, estabelecendo uma interessante comparação entre o "silogismo de Sócrates" (*Os homens morrem. / Sócrates é homem. / Sócrates morre.*), cuja lógica estaria assentada no sujeito e suas classes, e o "silogismo da planta" (*As plantas morrem. / Os homens morrem. / Os homens são plantas.*), comum ao modo de pensar dos esquizofrênicos, que remeteria à identificação dos predicados ("o que morre é igual àquela outra coisa que morre") e não mais dos sujeitos (no caso, o sujeito Sócrates sendo identificado primeiramente como homem e, por conseguinte, mortal). Para Bateson, a evolução biológica ou, mais exatamente, embriológica estaria baseada justamente nesse segundo tipo de silogismo, de caráter metafórico e relacional, que atualmente os biólogos e zoólogos chamam de "homologia". Notemos que a anatomia do corpo humano, bem como de todos os seres vivos, é *rítmica, repetitiva e analógica*: "o úmero no antebraço corresponde ao fêmur na coxa, o rádio-cúbito corresponde à tíbia-perônio; os ossos no pulso correspondem aos do tarso no pé; os dedos da mão correspondem aos dedos do pé" (Bateson, 1986, p. 16-7).

capaz de conectar ou estabelecer (re)ligações entre todas as coisas, criaturas e ecossistemas que compõem o mundo que habitamos. Algo grave, acrescentaria Bateson, porque coloca em risco não só a existência humana, mas também a existência de nosso planeta e de seus demais habitantes. Tal maneira de perceber a realidade, lembra o físico austríaco Fritjof Capra (1996, p. 217),

> nos tem levado a tratar o meio ambiente natural – a teia da vida – como se ele consistisse em partes separadas, a serem exploradas comercialmente, em benefício próprio, por diferentes grupos. Além disso, estendemos essa visão fragmentada à nossa sociedade humana, dividindo-a em outras tantas nações, raças, grupos religiosos e políticos. A crença segundo a qual todos esses fragmentos – em nós mesmos, no nosso meio ambiente e na nossa sociedade – são realmente separados alienou-nos da natureza e de nossos companheiros humanos, e, dessa maneira, nos diminuiu. Para recuperar nossa plena humanidade, temos de recuperar nossa experiência de conexidade com toda a teia da vida. Essa reconexão, ou religação, *religio* em latim, é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda.

Contrariando essa lógica fragmentária e potencialmente destrutiva, Bateson proporá uma outra maneira de pensar, uma outra epistemologia, envolvida em mais afeto, humildade e sabedoria. Agir com sabedoria significa estar atento ao "sistema" de interações como um todo, atento às suas relações e transformações, reconhecendo a dimensão sistêmica dos organismos, da vida e do mundo (Bateson, 1976, p. 296). Tais dimensões ou "forças sistêmicas" podem ser chamadas de "mente" ou, ainda, "Deus". Agir com mais humildade e menos arrogância implica em perceber que nós fazemos parte desse sistema maior, que nós somos parte de "Deus", acrescenta Bateson. Trata-se, nesse sentido, de uma perspectiva "sagrada", atenta a unidade da vida, ao "padrão" que conecta todas as criaturas, responsável por gerar um sentido à própria existência. O sagrado, portanto, seguindo essa concepção, consistiria na *dimensão integradora da experiência humana* capaz de (re)estabelecer conexões não só entre os seres e as coisas que habitam o universo,

mas também entre ser e ambiente, espírito e matéria, sujeito e objeto, razão e intuição, verdade e imaginação, sonho e realidade...

Para concluir gostaria de resgatar uma passagem do texto que serviu de inspiração para o título desse breve ensaio. Em *Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem*, Tim Ingold (2012b) relata a história de um monge beneditino que, aflito com a vida monástica que levava, resolve deixar o mosteiro medieval onde vivia confinado. No entanto, ao sair, deu-se de cara com um enorme dragão com a boca aberta, pronto para devorá-lo. Apavorado e tremendo de medo, ele gritou chamando por seus irmãos de monastério. Mesmo sem ver qualquer dragão, mas assustados com a expressão de pavor de seu colega, eles o levaram rapidamente para parte interior do monastério. Após aquela experiência impactante, daquele dia em diante, o monge nunca mais cogitou na hipótese de abandonar a vida monástica.

Nós, "modernos", talvez disséssemos àquele monge medieval que tudo aquilo não passou de uma alucinação ou um pesadelo produzido por sua mente de imaginação bastante fértil. Algo, portanto, bem distante da realidade. Afinal, dragões não existem. Seus colegas medievais, porém, não afirmariam com tamanha certeza que aquele encontro com o dragão se tratou apenas de um simples sonho ou delírio. Certamente eles não acreditavam que dragões (e outras criaturas semelhantes) pudessem existir enquanto seres pertencentes ao reino natural, mas em nenhum momento duvidaram que aquilo que o monge vivenciou fosse tão real quanto qualquer outra experiência capaz de gerar medo, angústia ou sofrimento. Logo,

> quando o monge gritou para ser socorrido da boca do dragão, seus irmãos compreenderam que estava em apuros. Eles não reagiram ao seu suro – como psiquiatras modernos reagiriam aos delírios de um lunático que estivesse fugindo de um hospício – como idiossincrasia, possíveis alucinações induzidas por drogas, de uma mente febril e inquieta. Em vez disso, eles imediatamente reconheceram a visão do dragão na forma inarticulada do monge (Ingold, 2012b, p. 18).

Sem tratar como algo irreal ou inexistente, eles, de fato, levaram a sério a *experiência vivida* pelo monge. Esse último, por sua vez, de acordo com a história relatada, já estava sendo acompanhado pelo dragão há algum tempo, fato que explicaria suas dúvidas e incertezas em relação às suas escolhas religiosas e existenciais. No entanto, ele só conseguiu perceber o dragão no momento em que deixou de olhar unicamente com os sentidos físicos e passou a adotar, de forma *intuitiva*, uma *outra percepção*, um outro modo de ver (e imaginar) a realidade. Uma atitude ou uma maneira sagrada (e saudável) de perceber e participar do mundo, capaz de transformar ou de atribuir novos sentidos à vida cotidiana.

Assim, ao propor que caminhemos com os nossos dragões, Ingold sugere que aprendamos a lidar com a imaginação de uma maneira mais adequada, mais equilibrada, sem negá-la em sua existência ou separá-la do mundo, tal como fizera a moderna ciência ocidental, de modo que tais dragões apresentem um tamanho "mais sustentável". Tal caminhada envolve o exercício de uma leitura, de um olhar ou de uma epistemologia que seja capaz de nos *religar* ou de nos ensinar a *ler novamente* o mundo. Envolve, além disso, a produção de uma leitura e de uma escrita sagrada que de algum modo procura levar um pouco mais de poesia para a nossa prosa acadêmica. Envolve, finalmente, que também aprendamos a caminhar com as tartarugas, pois só assim – quando aprendermos a caminhar um pouco mais devagar e com a atenção voltada para as "insignificâncias" da vida – seremos capazes de perceber aquilo nos cerca de uma outra maneira, com outros olhos, outras lentes, talvez mais *analógicas*, ou menos digitais que as atuais lentes que costumamos utilizar.

REFERÊNCIAS

BARROS, Manoel de. *Poesia Completa*. São Paulo: LeYa, 2013.

BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1976.

_____. *Mente e Natureza:* uma unidade necessária. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

_____. Os homens são como a planta. In: THOMPSON, William (Org.). Gaia: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Editora Gaia, 1990.

_____. *Una Unidad Sagrada:* pasos ulteriores hacia uma ecología de la mente. Barcelona: Gedisa, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire:* um lírico no auge do capitalismo. (Obras Escolhidas, v. III). São Paulo: Brasiliense, 1994.

BONET, Octavio et al. A antropologia como participante de uma grande conversa para moldar o mundo: entrevista com Tim Ingold. *Sociologia & Antropologia*, v. 4, n. 2, p. 303-326, 2014.

BURKERT, Walter. *Creation of the Sacred:* tracks of Biology in early religions. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix, 1996.

DEMARCHI, André et al. 2013. Uma conversa sobre ecologia da mente: entrevista com Nora Bateson. *Enfoques*, v. 12, n. 1, p. 266-283, 2013.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

_____. *Being Alive:* essays on movement, knowledge and description. New York/London: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012a.

_____. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel (Org.). *Cultura, percepção e ambiente:* diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012b.

_____. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos,* v. 21, n. 44, p. 21-36, 2015.

FRANCO JR, Hilário. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre,* n. 2, p. 1-29, 2008.

SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

CONEXÕES ENTRE PATRIMÔNIO E SACRALIZAÇÃO DA VIDA DOMÉSTICA: UMA RELEITURA DE *O SAGRADO NA VIDA COTIDIANA*, DE MICHEL LEIRIS

Paola Lins de Oliveira[1]

Não importa que a tenham demolido:
A gente continua morando na velha casa em que nasceu.
Mário Quintana

Em diferentes momentos da minha recente trajetória acadêmica recorri ao texto *O sagrado na vida cotidiana*, de Michel Leiris. O primeiro contato, no mestrado, ajudou-me a refletir sobre os repertórios agentivos da artista performática carioca Márcia X., que se dedicou a discutir temas do imaginário doméstico feminino e infantil, do cotidiano, da sexualidade, da religião, da vida e da morte. Já no doutorado, retornei ao texto para explorar as múltiplas possibilidades de compor e recompor, num exercício de "distinção de minúcias", a face humana, tema estrutural da obra do artista plástico francês Henri Matisse. A pesquisa de pós-doutorado que desenvolvo atualmente, sobre solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas pelo Iphan, coloca em questão a recusa em conceder lugar a certos exemplares do patrimônio religioso no panteão da herança cultural da nação. Mais uma vez está em jogo uma dinâmica de classificação, e no limite de "distinção de minúcias", porém há ainda um outro ponto sobre o qual o sagrado cotidiano nos ajuda a pensar: trata-se da própria ideia de patrimônio e sua dimensão de domesticidade.

Uma possível genealogia imprecisa da ideia de patrimônio remontaria aos pertences de indivíduos que, com o passar do tempo, ganham status de posses "representativas" do grupo social do qual são membros.

[1] Doutora em Antropologia PPGSA/IFCS/UFRJ. Pesquisadora de Pós-Doutorado PNPD/CAPES PPCIS/UERJ. Contato: paolalins@gmail.com

De uma forma ou de outra, estes bens fazem o percurso de (alguma) casa para a rua. Nem todas as propriedades consideradas patrimônio realizam esse deslocamento material e simbólico, mas alguns autores mencionam, ainda que superficialmente, o modo como a noção de patrimônio desponta enquanto um bem herdado a ser compartilhado para a posteridade e continuidade dos seus herdeiros e seus modos de vida. Choay inicia sua obra já clássica sobre a mundialização do fenômeno patrimonial da seguinte forma:

> Patrimônio ['Bem de herança que é transmitido, segundo as leis, dos pais e das mães aos filhos', *Dictionnaire de la langue française* de É. Littré]. Esta bela e antiga palavra estava, na origem, ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo (2006, p. 11).

Patrimônio como o legado espacial e temporal da casa, enquanto entidade familiar, a ser transmitido para as gerações futuras. Para alguns autores, essa origem doméstica do patrimônio está no cerne da sua conexão com uma força sacralizante que atuaria como um vetor de transfiguração dos usos e sentidos banais de determinados objetos. Parece-me que é sobre o mesmo conjunto de questões que Chastel e Babelon se ocupam quando afirmam:

> em todas as sociedades, desde a pré-história, [...], o sentido do sagrado intervém convidando a tratar certos objetos, certos lugares, certos bens materiais, como escapando à lei da utilidade imediata. A existência de *lares* familiares, a do *palladium* da cidade, provavelmente deve ser recolocada na origem ou na base do problema do patrimônio. É preciso aproximar seu destino do de certos objetos comuns, armas e joias, e mesmo edifícios, que, por diversas razões, escaparam da obsolescência e da destruição fatal para serem dotados de um prestígio particular, suscitar uma ligação apaixonada, até mesmo um verdadeiro culto (Babelon; Chastel, 1994, p. 11-12 apud Fonseca, [1997] 2009, p. 54)

É interessante notar que o sagrado cotidiano de Leiris irrompe nos mesmos objetos citados por Babelon e Chastel: o revólver paterno Smith & Wesson de tambor, guardião da casa, a niquelaria protegendo as joias e o tesouro familiar, entre outros. Para Babelon e Chastel, tais objetos domésticos

passam por um deslocamento de sentido ganhando um prestígio particular que finalmente levará ao seu culto. Seria então o prestígio de Babelon e Chastel sinônimo do sagrado de Leiris?

Em parte, sim. O prestígio e o culto apaixonado compõem uma dimensão do sagrado de Leiris. Assim como o exercício de distinção de detalhes sutis e a revelação de algo total ou parcialmente secreto. Muito embora o autor esteja falando de um sagrado "fora do âmbito do que constitui atualmente o sagrado oficial (religião, pátria, moral)" (Leiris, [1938] 1995, p. 103), é possível identificar, nos discursos sobre as origens domésticas do patrimônio, um movimento de derivação do sagrado público (oficial, para Leiris) a partir de um sagrado doméstico. Ou seja, estou apostando que entre o sagrado doméstico e o público há mais pontos de contato do que rupturas. Essa linha de pensamento não compromete um dos principais argumentos da reflexão de Leiris, pelo contrário, pretende estendê-lo para a dimensão pública. Esse argumento seria o de que o sagrado, além do fascínio reverente, também inspiraria temor repulsivo. Assim, o sagrado patrimonial de Babelon e Chastel corresponderia a apenas uma das dimensões do sagrado de Leiris.

A ausência da dimensão repulsiva dificulta o reconhecimento do caráter ambíguo do sagrado. Nos termos propostos por Leiris e por outros autores reunidos em torno do grupo de intelectuais intitulado *Collège de Sociologie*, principalmente Georges Bataille e Roger Caillois, tal ambiguidade permitiria ampliar o escopo de implicações do sagrado para além de sua heterogeneidade absoluta em relação ao profano, ressaltando suas dimensões perigosas e impuras.

Desse modo, se estendêssemos o sagrado "puro" do âmbito da casa para o espaço público, provavelmente produziríamos uma leitura durkheimiana da relação entre patrimônio, domesticidade e sagrado, resolvendo a equação a partir da fórmula que reconhece a sociedade como objeto último de qualquer prática sacralizante, de modo que o espaço doméstico traduziria o ambiente seminal do social, ou seja, a família seria sua entidade nuclear primordial. Resumidamente, sacralizar a família seria sacralizar a entidade mínima do social.

Se Durkheim já mencionava o caráter ambivalente do sagrado religioso, distinguindo seus atributos de pureza e impureza, os autores do *Collège de Sociologie* exploram tal pista até as últimas consequências e principalmente para além dos limites da imbricação direta entre religião e sagrado. Nesse processo, o sagrado passa a ser percebido como uma força incessantemente intercambiável e dotada de transmutabilidade. Lançar mão dessas reflexões não significa recusar a sacralização do lar (mesmo como "resumo condensado do social"), mas atentar para seus traços ambíguos (sentidos positivos e negativos, atraentes e repulsivos etc.) e não necessariamente religiosos.

Continuando a exploração das características do sagrado doméstico, retomo o comentário de Babelon e Chastel sobre a posição fundamental do lar familiar nas reflexões sobre o patrimônio. Ao procurar as origens etimológicas da palavra lar, encontramos

> Lar: do latim, *lar*, "o Lar da família (deus da lareira, objeto de culto em casa; o pater famílias oferecia-lhe sacrifícios em datas importantes do mês e em circunstâncias solenes); os Lares também exerciam a sua proteção fora da casa; *fig.*, o lar, a casa, a residência" (Machado, 1959, p. 1300).

O Lar emerge como um deus doméstico, materializado na lareira, fonte de calor, ao qual se rende culto familiar. Um lastro histórico dessa associação pode ser encontrado na Grécia antiga, onde a lareira encarna a deusa Héstia. Situada no meio do grande salão grego (*mégaron*), a lareira possui forma arredondada e marca o centro do ambiente doméstico; "fixada no solo, a lareira circular é como que o umbigo que enraíza a casa na terra" (Vernant, 1990, p. 152). Enquanto deusa do lar, Héstia desempenha o papel feminino de acolher e zelar pela família, sobretudo do ponto de vista da linhagem geracional. Ela é responsável por garantir a perenidade do grupo doméstico no tempo na medida em que, isentando-se dos deveres sexuais do casamento com um homem estranho, permanece virgem em seu lar de "origem" garantindo a fertilidade e crescimento "dos seus". Desse modo, "a linhagem familiar se perpetua e se mantém semelhante a si mesma, como se, em cada nova geração, nascessem diretamente 'da lareira' os filhos legítimos da casa" (Vernant, p. 158-159). O paradoxo da fecundidade dissociada

das relações sexuais se "resolve" então potencialmente na elaboração de um repertório mítico em torno dos "filhos da lareira", crianças nascidas diretamente da lareira doméstica, forjadas da terra familiar no forno da lareira.

Lareira, fertilidade, forno. Nessa linha, Vernant sublinha ainda o caráter sagrado das tarefas de produção e partilha do alimento ligadas à Héstia no ambiente doméstico. Para Leiris, a sacralização da lareira passa por outros caminhos. Na verdade, nem mesmo a lareira mencionada pelo autor pode ser considerada uma "verdadeira lareira". Trata-se de uma salamandra, espécie de forno de metal móvel que, disposto em um cômodo, funciona como um aquecedor ativado por carvão.

Figura 1 – Propaganda da salamandra em ferro, marca *La Radieuse*, catálogo de 1900[2]

[2] Imagem retirada do museu virtual do aquecimento Ultimheat. Disponível em: <http://www.ultimheat.com/section2-2%28FR%29.html>. Acesso em: 23 mar 2016.

Considerada um "ídolo" de sua infância, a salamandra provocava em Leiris e em seus irmãos sentimentos ambíguos misturando desejo de aproximação e medo, apego e temor, atitudes que marcam o contato com uma coisa considerada ao mesmo tempo prestigiosa e rejeitada, uma "[...] mistura de respeito, desejo e de terror que pode passar pelo sinal psicológico do sagrado" (Leiris, [1938] 1995, p. 102-3).

Em uma de suas autobriografias, *A Idade Viril* ([1946[3]] 2003), Leiris recua inúmeras vezes ao período da sua infância – recorte temporal onipresente no "Sagrado na vida cotidiana". Em uma dessas digressões, ele relata alguns episódios que aconteceram em torno da salamandra, elaborados sob o subtítulo "Gênio do Lar". Um dos mais marcantes, e que depois passa a acontecer com certa frequência, envolve Leiris acometido por uma "falsa difteria" no meio da noite, e sua mãe às voltas com os espasmos e tosses do rebento:

> Levavam-me à sala de jantar e minha mãe punha-me sobre seus joelhos, ao lado da salamandra que chamávamos 'Radiosa', nome de sua marca de fabricação. Sempre crepitante do ardor de carvão, a 'Radiosa' era flanqueada de dois longos reservatórios de água, cada um podendo conter uma dezena de litros cuja evaporação, sob a influência do calor, atenuava a secura da atmosfera; a imagem de mulher que havia no centro – clássica efígie do gênero República – justificava o nome feminino 'Radiosa' e fazia do engenho uma personificação do fogo doméstico (Leiris, p. 63).

A salamandra aparece portanto como uma substituta da lareira enquanto fogo doméstico, ocupando o mesmo lugar que a deusa feminina do lar, encarnada na figura laica da efígie republicana. Leiris comenta ainda que seus irmãos e ele sabiam que poderiam se queimar caso se aproximassem muito da *Radios*a, mas mantinham-se sempre no limite para desfrutar do seu calor.

[3] Publicada portanto oito anos após a primeira apresentação do texto *O sagrado na vida cotidiana*.

> Essa relação com a salamandra doméstica se multiplicava em outros diversos episódios, lugares e coisas que de alguma forma eram proibidas e prestigiosas em seu mundo infantil: a cartola e a supramencionada arma de fogo (Smith e Wesson), sinais da autoridade paterna; o referido porta-níqueis (*porte-or*) como mantenedor financeiro da existência familiar; o quarto dos pais, palco de acontecimentos noturnos importantes; o banheiro e o mundo subterrâneo acessado através da privada, onde se trocavam "mitologias e hipóteses sobre as coisas sexuais" (Idem, p. 117).

Devoção doméstica, devoção pelo doméstico. Um sobrevoo panorâmico sobre o tópico do culto doméstico e dos ancestrais permite identificar uma preocupação de longo prazo nas ciências sociais, principalmente na antropologia, com o modo como essas práticas fazem parte dos sistemas de parentesco. Cultuar os antepassados e erguer altares domésticos na intenção dos mortos familiares desempenham um papel importante na produção (e reprodução) da sociabilidade em sociedades pré-colombianas, africanas, chinesas, japonesas, entre outras (Bloch, 2002; Fabian, 2005).

Em uma reflexão sobre as relações entre religião e família no contexto fluminense, Luiz Fernando Dias Duarte (2006) mostra a atualidade do culto doméstico enquanto dispositivo de sacralização da vivência, memória e destino da parentela. A performance cultual familiar envolve uma série de *sacra*, materialidades vinculantes do sagrado, que variam muito (sobretudo em termos de classe) podendo incluir desde bens imóveis, residências, monumentos públicos, até acervos fotográficos, joias, relógios, livros de receita etc. Para Dias Duarte, tais "*objets de vertu*" são portadores do "*mana* familiar" (Idem, p. 24) e sustentam os sentimentos de comunhão, reverência e intensidade, que são pilares do reconhecimento de uma dimensão sagrada da vida familiar. O autor faz ainda uma distinção entre patrimônio físico (posses materiais, objetos, coisas) e patrimônio moral (características de caráter, personalidades, condutas éticas) familiar. Entretanto, sublinha o fato de que embora tais patrimônios se diferenciem, na maior parte das vezes, não são totalmente indissociáveis; havendo mesmo relações de interdependência entre heranças moral e física. Um outro ponto impor-

tante desta "hagiografia privada" levantada por Dias Duarte diz respeito ao caráter oculto (secreto) de parte considerável desses bens, conservados em locais pouco frequentados, "como relíquias num sacrário" (Idem, p. 24). Sua exposição e revelação acontece em situações críticas, sobretudo em momentos de transmissão do legado diante da morte dos ascendentes "guardiões da memória". Momentos esses que contém o risco iminente da perda da memória, de ruptura no sentido da linhagem parental. Estaria aqui em jogo uma espécie de "retórica da perda" (Gonçalves, 1996)[4] envolvendo o patrimônio familiar em uma aura sagrada?

Se Leiris esmiúça um sagrado íntimo que se espraia para além de uma derivação do religioso (como santos católicos em um altar doméstico podem expressar contornos institucionais em uma prática local), Dias Duarte também examina sacralizações que extrapolam o religioso, como no caso dos *sacra* de família. É interessante notar, porém, um certo movimento de "radicalização" de Leiris ao se concentrar em materialidades, tais como o revólver, o banheiro, o porta níqueis etc. que exibem uma espécie de mácula, que os liga a sentidos tomados como negativos da vida social: a morte, o dinheiro, as necessidades sexuais e fisiológicas. Nesse caminho, Leiris enfatiza que o sagrado reverente e "puro" não existe só: ele se irmana a um impuro, aflitivo e violento.

A literatura sobre o culto doméstico também atenta para uma dimensão agonística de suas práticas ao destacar o caráter ambivalente do poder dos antepassados. Para Fabian, "[...] tão propensos a punir, quanto a recompensar, eles oferecem segurança e conforto ao mesmo tempo em que contribuem para a incerteza" (2005, p. 71). Já Bloch afirma que em alguns casos cultuar os antepassados parece "tanto uma questão de honrar os mortos quanto de

[4] Gonçalves nos mostra que a perda é inerente ao patrimônio, pois faz parte das "estratégias discursivas de apropriação de uma cultura nacional. É tão somente na medida em que existe um patrimônio cultural objetificado e apropriado em nome da nação, ou de qualquer outra categoria sociopolítica, que se pode experimentar o medo de que ele possa ser perdido para sempre" (1996, p. 89).

separar os ancestrais do mundo dos vivos onde eles podem causar problemas" (2002, p. 67). Na mesma linha, Dias Duarte se refere ao toque de "cultos negativos" que incide sobre determinadas práticas cultuais familiares, "por não consistirem apenas na solar fruição da intensidade da comunhão e da reverência, mas por importarem na atualização de dor e sofrimento" (Idem, p. 27), sobretudo em torno da experiência do sacrifício.

A partir deste percurso, emergem algumas linhas que conectam os pontos de heranças veneradas para além do seu sentido eclesial; heranças laicas, a princípio ordinárias, mas que se revestem de um sentido de conexão com uma origem familiar, grupal, enfim, social. Não se trata apenas de desdobrar um sagrado público regional e nacional, a partir do sagrado íntimo, local. A ideia é também chamar a atenção para o modo como o sagrado cotidiano e ambíguo de Leiris possui um vínculo familiar, o qual se conecta com a ideia pública de patrimônio. Daí, caberá aprofundar os possíveis efeitos de contágio dessa ambiguidade, ampliada ao patrimônio público. A aposta aqui é a de que embora Leiris não pretendesse nos falar do sagrado oficial, talvez este seja mais vinculado ao sagrado informal, cotidiano, "pessoal" do que o autor francês gostaria de acreditar.

Há ainda um comentário a respeito da ideia de tempo em jogo nessas reflexões sobre herança/patrimônio familiar e social, a partir de uma pista extraída dos dados de Dias Duarte. Quando o autor menciona uma fala de campo, na qual uma senhora afirma ter identificado o espírito reencarnado de sua mãe em sua neta, revela-se uma percepção circular da vida social em um contexto contemporâneo. Nesse sentido, assim como a herança familiar, o patrimônio contém uma percepção circular do tempo na modernidade, constituindo uma espécie de contraponto valorativo/simbólico ao tempo (supostamente) linear (ascendente) presente em uma leitura genérica da experiência moderna. Contrapondo o tempo de ruptura que, na modernidade, segue adiante superando tudo, os patrimônios familiar e social expressam uma noção de tempo circular que traz o passado em ondas de memória atualizada em objetos, edificações, monumentos, (constantemente re)estabelecendo o sentido de continuidade. Não se trata aqui evidentemente de

atualizar distinções estéreis entre sociedades e contextos de estagnação e de mudança, a partir de modelos de tempo cíclicos e lineares, mas de sublinhar a variabilidade e concomitância de modelos diferentes de tempo em jogo num mesmo fenômeno.

Finalmente, gostaria de esclarecer que tais reflexões aparentemente etéreas e ainda preludiais foram motivadas pela minha necessidade de lidar com casos específicos de solicitação de tombamento, envolvendo esculturas (majoritariamente privadas/domésticas) e túmulos. Nesse sentido, o esforço é pensar como tais exemplares singulares, particulares (e muitas vezes privados) extrapolariam (ou não) seu sentido local para um âmbito mais amplo, no limite, nacional. É nessa direção que as reflexões estão avançando.

REFERÊNCIAS

BLOCH, Maurice. Ancestors. In: BERNARD, A.; SPENCER, J. (Ed.). 2002. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London/New York: Routledge.

CHASTEL, André; e BABELON, Jean Pierre. *La notion de patrimoine*. Paris: Éditions Liana Levi, [1980] 1994.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/ Unesp, 2006.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando. O Sacrário Original. Pessoa, família e religiosidade. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 11-40, 2006.

FABIAN, Stephen. Ancestor Worship. In: HOROWITZ, M. C. (Ed.). *New Dictionary of the History of Ideas*. Farmington Hills: Thomson Gale. Vol. I, 2005.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo:* trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1997] 2009.

GONÇALVES, Reginaldo. *A retórica da perda:* os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 1996.

LEIRIS, Michel. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, D. (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, [1938] 1995.

_____. *A Idade Viril*. São Paulo: Cosac Naify, [1946] 2003.

MACHADO, José Pedro. Lar. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência, 1. ed., v. 2, 1959.

VERNANT, Jean-Pierre. Héstia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

O QUE É ISTO PARA MIM?

Rodrigo Toniol[1]

> *Estar com quem se ama e pensar em outra coisa: é assim que tenho os meus melhores pensamentos, que invento melhor o que é necessário ao meu trabalho. O mesmo sucede com o texto: ele produz em mim o melhor prazer se consegue fazer-se ouvir indiretamente; se, lendo-o, sou arrastado a levantar muitas vezes a cabeça, a ouvir outra coisa. Não sou necessariamente* cativado *pelo texto de prazer; pode ser um ato ligeiro, complexo, tênue, quase aturdido: movimento brusco da cabeça, como o de um pássaro que não ouve nada daquilo que nós escutamos, que escuta aquilo que nós não ouvimos.*
>
> Barthes, 1987, p. 35, grifo do autor

O excerto citado é parte do desenvolvimento da concepção do *prazer do texto*, elaborada por Roland Barthes entre o final de 1972 e o início de 1973. Naquele momento, Barthes realizava um seminário na École Pratique des Hautes Études a respeito de um texto de Freud sobre a paranoia, cujo objetivo, como ele mesmo declara no relatório enviado à École, não era o estudo de uma tese, mas a produção de "flashes de sentido", conforme a fórmula nietzschiana do "sentidos para mim". No verão de 1972, pouco antes de escrever o trecho acima e de conduzir o seminário, Barthes participara do famoso colóquio de Cerisy sobre Bataille. Nessa ocasião, mobilizado pelo tópico "Que e quem?", Barthes manifestou-se[2]:

---

[1] Doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisador do departamento de filosofia e estudos de religião, Utrecht University. Projeto de pesquisa apoiado pela FAPESP (2015/18386-8). Contato: rodrigo.toniol@gmail.com

[2] Alguns trechos deste parágrafo e, sobretudo, as conexões nele apresentadas estão presentes na introdução da obra *O erotismo*, de George Bataille, escrita por Raúl Antelo.

> O saber diz de todas as coisas: "o que é?" O que é o dedão? O que é este texto? Quem é Bataille? Mas o valor, segundo a palavra de ordem nietzschiana, prolonga a pergunta: *o que é isto para mim?* O texto de Bataille responde de maneira nietzschiana à pergunta: *o que é o dedão do pé, para mim, Bataille?* E, por deslocamento: o que é este texto, *para mim,* que o leio? (Resposta: é o texto que eu desejaria ter escrito).
> Faz-se, pois, necessário – e talvez urgente – reivindicar abertamente em favor de *certa* subjetividade: a subjetividade do não-sujeito oposta ao mesmo tempo à subjetividade do sujeito (impressionismo) e à não-subjetividade do sujeito (objetivismo). Pode-se conceber essa revisão sob duas formas: primeiro, reivindicar em favor do *para mim* que está em tudo: *"o que é?",* pedir e proteger a intrusão do valor no discurso do saber. A seguir, atacar o quem, o jeito da interpretação; ainda aqui, Nietzsche: "Não se tem o direito de perguntar *quem afinal* interpreta? É a própria interpretação, forma da vontade de poder, que existe (não como um 'ser', mas como um processo, um devir) enquanto paixão..."; "não há sujeito, mas uma atividade, uma invenção criadora, nem 'causas' nem 'efeitos'" (Barthes, 1988, p. 257, grifo do autor).

Além de delinear uma espécie de zona de convergência (não sem tensões) que congrega Bataille, Leiris e Barthes – e que, do ponto de vista disciplinar, também poderia servir para indicar como as fronteiras entre antropologia, literatura e filosofia se desfazem em seus textos –, quero reter duas dimensões dos trechos citados. Ambas, embora de naturezas distintas, estão relacionadas com a potente pergunta "O que é isto para mim?" A primeira dimensão justifica as características deste comentário, uma vez que ele é, antes de tudo, uma reação indisciplinada ao ensaio *Le sacré dans le vie quotidien,* de Michel Leiris. Ou seja, a forma deste texto atende a uma provocação: O que "*Le sacré dans le vie quotidien*" é para mim? É certo que o "para mim" não é uma característica particular deste comentário *em si*, mas uma condição da autoria. Ainda assim, aposto em dar visibilidade a essa condição para explicitar, de saída, que neste texto não tentarei mobilizar recursos para ultrapassá-la e, assim, falar em nome de qualquer hipotético "nós". Essa é a primeira dimensão dos trechos citados que quero reafirmar – uma dimensão relativa à forma do comentário.

A segunda dimensão da pergunta "O que é isto para mim?" que quero reter diz respeito ao conteúdo do que desenvolverei brevemente. Essa pergunta sintetiza o modo pelo qual Barthes interpela o texto de Bataille. Ao mesmo tempo, tal formulação também está implícita na obra *O erotismo,* de modo que o comentador, Barthes, opera um movimento circunvolutivo, fazendo da pergunta que mobiliza o texto analisado, de Bataille, seu próprio ponto de partida e fundamento para a análise. Em certa medida, assumo uma postura correlata a de Barthes com relação ao texto de Leiris. Isso porque, muito mais explicitamente que o próprio Bataille, Leiris inicia o texto *Le sacré dans le vie quotidien* com um conjunto de questões, sendo as principais – e duas primeiras –: "O que é, para mim, o sagrado? Mais exatamente: em que consiste o meu sagrado?" Aí estamos de volta a pergunta fundante para Bataille e para Barthes: "o que é isto para mim?" Há, no entanto, arrisco, uma diferença importante entre o "Eu" a que se referem Bataille e Leiris quando tratam do "para mim".

Leiris é explícito ao endereçar a pergunta sobre o que é o sagrado às suas próprias experiências. É a partir da descrição delas que conclui qual é o *seu sagrado*, um sagrado forjado no cotidiano, no ordinário e no não-oficial. Leiris insinua que todos temos *nossos* próprios sagrados e que poderíamos encontrá-lo a partir das memórias de um período específico da vida, a infância. Note que este é o único trecho do texto de Leiris em que a terceira pessoa rege a fala, cito:

> Parece evidente que tudo o que nos fascinou durante a infância e *nos deixou* a lembrança de uma perturbação semelhante deve ser questionado em primeiro lugar. De fato, de todos os materiais de que *podemos dispor*, os que são extraídos das brumas da infância têm alguma chance de representar os menos sofisticados (grifo nosso).

Todo o restante do texto é dominado pelo relato do Eu, um tipo de economia fenomenológica do sagrado. No revólver de seu pai, na pista de corrida que frequentava, nas palavras que proferia, ali estava o sagrado de

Leiris. No último parágrafo, o autor abre uma nova concessão ao tom de relato para recomendar que a reflexão sobre o sagrado seja feita, por todos, a partir escrutínio da memória do Eu:

> Mesmo que um dos objetivos mais "sagrados" que um homem possa se propor seja adquirir um conhecimento de si tão preciso e intenso quanto possível, revela-se desejável que cada um, perscrutando suas lembranças com o máximo de honestidade, examine se não pode descobrir algum indício que lhe permita discernir nisso que cor tem para si a própria noção de sagrado.

Aí reside a diferença entre o endereço da pergunta "O que é isto para mim?" quando feita por Leiris e por Bataille. Se, como sugeri, para Leiris o que interessa nessa questão é a possibilidade de explorar a fenomenologia do sagrado, isso é, o sagrado do Eu, para Bataille o que está em jogo é um "Eu" com subjetividade individual esvaziada.

Não cabe aqui fazer uma digressão sobre os vínculos entre o erotismo e o sagrado em Bataille, basta dizer que o "erotismo sagrado" constitui uma das três, se não a mais fundamental, formas do erotismo. Por enquanto, não é a definição de sagrado ou de erotismo sagrado dada por Bataille o que importa, mas sim o modo que ele procede para delineá-la. Ao contrário de Leiris, Bataille não recorre às experiências do Eu individual para tratar do sagrado, mas apela a um Eu que transcende ao indivíduo, figura que na tradição antropológica talvez se sintetize na ideia de "pessoa", manifestada por Marcel Mauss (1974). É por isso que quando Bataille trata do erotismo sagrado "para mim" o que está em jogo é sempre um "Eu expandido". Por exemplo, no trecho a seguir, no qual é a pessoa do Ocidente e do Oriente a expressão das possíveis variações das formas de erotismo:

> [...] a ideia do erotismo sagrado é menos familiar. A expressão, aliás, é ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado, mas encontramos os corpos e os corações sem entrar na esfera sagrada propriamente dita. Ao passo que a busca de uma continuidade do ser levada a cabo sistematicamente para além do mundo imediato designa uma abordagem essencialmente religiosa; sob sua forma familiar no Ocidente, o erotismo sagrado se confunde

> com a busca, exatamente com o amor por Deus, mas o Oriente procede a uma busca similar sem necessariamente colocar em jogo a representação de um Deus. (Bataille, 2014, p. 39-40)

O "Eu" de Bataille, que interessa para o delineamento da ideia de erotismo sagrado, não se refere a um "sujeito fenomenológico específico", mas a um "Eu" implicado em certa configuração histórica. Num diálogo imaginado, Bataille talvez perguntaria a Leiris: onde está a *pessoa* na economia fenomenológica do *seu* sagrado?

Experimentando outras referências possíveis e que transcendem a antropologia, numa tentativa de reproduzir a circulação disciplinar que Leiris e Bataille inspiram, podemos retomar a crítica que a filósofa Judith Butler faz a ideia do "relato de si mesmo".

> Assim como existe uma ação performativa e alocutária executada por esse "eu", há um limite ao que o "eu" pode realmente recontar. Esse "eu" se fala e se articula, e ainda que pareça fundamentar a narrativa que conto, ele é o momento mais infundado da narrativa. A única história do que o "eu" não pode contar é a história de seu próprio surgimento como "eu" que, além de falar, relata a si mesmo. Nesse sentido, há uma história sendo contada, mas o "eu" que a conta, que pode aparecer nela como narrador em primeira pessoa, constitui um ponto de opacidade e interrompe a sequencia, induz uma quebra ou erupção do não narrável no meio da historia. Desse modo, a historia que conto de mim mesma, destacando o "eu" que sou e inserindo-o nas sequencias relevantes de uma coisa chamada "minha vida", deixa de relatar a mim mesma no momento em que apareço. Com efeito, apareço como aquela de quem nenhum relato pode ou será dado. Estou fazendo um relato de mim mesma, mas não há relato a ser feito quando se trata da formação desse "eu" que fala e que narraria sua vida. Quanto mais eu narro, mais provo ser menos capaz de fazer um relato de mim mesma. O "eu" arruína minha história, apesar de suas melhores intenções. (Butler, 2015, p. 89, grifo do autor).

Se avançada, essa poderia ser uma crítica ao percurso tomado por Leiris para falar do *seu* sagrado. Esse não é meu objetivo. Aqui a citação de Butler serve para dar continuidade às indicações das diferenças entre o tipo de "Eu" a que Bataille e Leiris se referem quando coincidem com a questão "o que é isto para mim?" Além disso, sustento que a citação de Butler ajuda a esclarecer o "Eu" mobilizado por Bataille para falar do *seu* erotismo sagrado. Afinal, esse trecho não poderia ser compatibilizado com aquele já citado anteriormente, de autoria de Barthes que, a partir de Nietzsche, comenta a obra de Bataille? Permito-me reproduzi-lo novamente:

> "Não se tem o direito de perguntar quem afinal interpreta? É a própria interpretação, forma da vontade de poder, que existe (não como um 'ser', mas como um processo, um devir) enquanto paixão..."; "não há sujeito, mas uma atividade, uma invenção criadora, nem 'causas' nem 'efeitos'".

Finalmente chego perto do ponto em que posso assumir a provocativa pergunta que intitula esse texto. Refiro-me ao ponto a partir do qual posso explicitar como a questão "O que é isto [o sagrado] para mim?" também pode assumir um valor metodológico. É isso que pretendo apresentar, ainda que brevemente, a seguir, situando como essa pergunta pode ser entendida como o fundamento da investigação que tenho atualmente conduzido.

O uso que faço do "para mim" não investe numa descrição da economia fenomenológica do sagrado, tal como para Leiris, mas indica o interesse por uma forma de vontade de poder sobre a experiência do sagrado do Outro. Não me interessa a narrativa do "Eu não-pessoa" sobre o *seu* sagrado particular – inclusive arriscaria dizer que, tal como Butler, duvido da realidade absoluta desse lugar narrativo. Ao mesmo tempo, não estou interessado em denunciar que por trás dos relatos de si sobre o sagrado há uma *pessoa* ou, nas palavras de Butler, de explicitar que "quando o 'eu' busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse 'si mesmo' já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração" (Butler, 2015, p. 18).

Em contrapartida, o que tem me mobilizado atualmente é descrever *como uma forma específica de vontade de saber passa a se interessar e a interpretar as variações das experiências do Eu com o sagrado.* Explico. O tema fundamental de minha pesquisa atual (Toniol, 2016; ver Toniol, 2015; Giumbelli; Toniol, 2017) são os usos, as apropriações e as variadas repercussões da categoria *espiritualidade* no campo das ciências médicas no Brasil. Precisamente, trata-se de investigar o modo pelo qual essa categoria tem emergido como uma variável em pesquisas dedicadas a identificar correlações entre o "fator espiritual" e a saúde da população em geral, bem como de pacientes com perfis clínicos específicos. Para estabelecer essa correlação, os médicos pesquisadores precisam "descobrir" qual é a *sua espiritualidade* e, a partir daí, colocá-la em face da *sua saúde.*

Num primeiro levantamento identifiquei que no país existem pelo menos cinco centros de pesquisa, distribuídos em universidades do sul e do sudeste (USP, UNIFESP, UFMG, UFRGS e UFJF), que produzem dados e análises sobre o tema das relações entre saúde e espiritualidade. Tais investigações utilizam uma ampla gama de tecnologias que visam identificar, isolar e interpretar, a condição espiritual das pessoas e seus efeitos para a saúde. Elas buscam produzir correlações como, por exemplo, "pessoas mais espiritualizadas tem menos problemas cardíacos". Diante do tema, estou especialmente interessados na criação e no uso das tecnologias de captura, ou melhor, de medida da espiritualidade, que vão de questionários ao mapeamento de atividades cerebrais, por parte dos cientistas engajados em alguns desses referidos grupos. A ênfase em tais tecnologias e instrumentos se deve ao fato de que além de constituírem a forma de "acesso" à espiritualidade, os questionários, as ressonâncias magnéticas e os mapeamentos de atividade cerebral são mediadores fundamentais para que a espiritualidade emerja como uma entidade clinicamente visível e avaliável para médicos e pesquisadores. A proposta da pesquisa que conduzo – que ainda está em fase inicial – é discutir, a partir das tecnologias de avaliação da espiritualidade, desenvolvidas e utilizadas no campo

das ciências médicas, o modo pelo qual essa categoria tem sido articulada e tem mobilizado atores e instituições dedicadas a promoção e aos cuidados com a saúde. Ressalto que não se trata de analisar esses dispositivos de avaliação da espiritualidade *em si*, mas concebê-los como parte fundamental de um processo de legitimação da categoria "espiritualidade" no campo das ciências médicas, que pode nos dar algumas pistas sobre as características mais gerais desse processo.

Retomo as ideias que apresentei anteriormente para encerrar esse comentário. Há uma duplicidade na pertinência da pergunta "o que é isto [o sagrado/a espiritualidade] para mim?" para minha pesquisa. Primeiro uma pertinência empírica. Isso porque se alterarmos o sujeito ativo da sentença de *"para mim"* para *"para você"*, nos deparamos com a pergunta fundamental dos médicos pesquisadores que estou investigando. No limite esse é o centro do interesse desses pesquisadores diante dos pacientes "o que é esta espiritualidade para você?" Das respostas a essa pergunta eles extraem números, estatísticas e dados que convertem o relato subjetivo em um indicador clínico. Já a segunda pertinência da questão não está relacionada com as ações dos meus sujeitos de pesquisa, mas sim a minha ação diante deles. Quero indicar com isso que uma possível síntese dos interesses de minha investigação é descrever e refletir sobre como "o que é isto [o sagrado/a espiritualidade] para mim?" tem se tornado uma questão legítima para as ciências médicas. Nesse caso, o *meu* "para mim" é próximo ao de Bataille, isso é, não se refere a um sujeito, mas a configuração histórica de uma vontade de saber específica, a biomedicina. O que me interessa, noutra paráfrase, é a própria interpretação, a forma da vontade de poder e de saber, que existe (não como um 'ser', mas como um processo, um devir) na medicina com relação a espiritualidade do Outro. Evidente, portanto, que metodologicamente não é o sujeito que me interessa, mas uma atividade, uma invenção criadora, nem causas nem efeitos. É assim que encerro esse curto comentário, advogando pela potência que o ensaio de Leiris oferece ao próprio modo pelo qual elaboramos nossas perguntas de pesquisa.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. *O rumor da língua.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

BATAILLE, George. *O erotismo.* Belo Horizonte: Autentica, 2014.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo.* Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'. In: _____. *Sociologia e antropologia.* São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. p. 207-241.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. What is spirituality for? New relations between religion, health and public spaces. In: BLANES, Ruy; MAPRIL, Jose; GIUMBELLI, Emerson (Org.). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*, 2017. p. 147-167.

TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y religión,* n. 43, 2015, p. 110-146.

_____. *Capturando a espiritualidade:* pesquisas médico científicas sobre a dimensão espiritual da saúde no Brasil. Projeto de pesquisa. São Paulo: FAPESP, 2016.

Recebido em: 10/12/2016
Aprovado em: 20/02/2017

MITOLOGIA COMO TERAPIA: O CASO DA NATUROLOGIA

Fábio L. Stern[1]
Andrei Mendes Moreira[2]

Resumo: A naturologia é a institucionalização das terapias popularizadas pela Nova Era, o que a torna propícia à utilização de tratamentos heteróclitos. Uma dessas práticas é a utilização de mitologia como ferramenta terapêutica. Objetivando compreender como isso ocorre, uma revisão documental foi realizada, buscando analisar os relatos de experiência produzidos por um dos dois cursos de naturologia no Brasil. Em um universo de 284 documentos, foram identificados 24 relatos que descreviam a aplicação de mitos na terapia naturológica. Foi observada a predominância de mitos gregos, um foco privilegiado em figuras mitológicas femininas, e carência generalizada de descrições claras de como os mitos foram associados à terapia. As práticas que mais foram associadas são: arteterapia, *cakrás* e visualizações guiadas. As explicações mais utilizadas pelos naturólogos para embasar seu trabalho podem ser divididas em dois grupos principais: (1) psicologia analítica, e (2) neopaganismo.

Palavras-chave: Religião e saúde; Mitos; Nova Era; Práticas Integrativas e Complementares.

Abstract: Naturology is the institutionalization of the complementary/alternative medicines made popular by the New Age, making it prone to using heteroclite treatments. One such practice is the utilization of mythology as a therapeutic tool. Aiming to understand how it happens, we conduct a documental research to analyze the experience reports produced by one of the two Brazilian naturology schools. From a universe of 284 documents, we identify 24 reports describing the application of myths in naturologic therapy. It is observed the predominance of Greek myths, a privileged focus on female mythological figures and widespread lack of clear descriptions of how myths are associated with therapy. The practices

[1] Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista da CAPES. Contato: caoihim@gmail.com

[2] Bacharel em Naturologia. Contato: andreimoreira@hotmail.com

that were more associated are: art therapy, chakras and guided imagery meditation. Explanations commonly used by naturologists to support their work can be divided into two major groups: (1) analytical psychology, and (2) Neopaganism.

Keywords: Religion and health; Myths; New Age; Complementary and Alternative Medicine.

INTRODUÇÃO

A naturologia é um diálogo entre saberes em saúde que emprega práticas integrativas e complementares (PIC)[3] em uma abordagem terapêutica vitalista e integrativa (Teixeira, 2013). O termo "naturologia" surgiu no século XIX nos países de língua ibero-ocidental para se referir a um movimento que questionava a industrialização crescente da medicina (Correia, 1950; Ventura, 1999). Pelo ideal romântico de sua origem, oposto à dureza da racionalidade iluminista, a naturologia sempre possuiu fortes elementos espiritualistas.

Em seu início, notavam-se na naturologia elementos do esoterismo romântico europeu, o que pode ser observado no livro *Naturologia: a saúde integral do indivíduo e da sociedade* (cf. CASTRO, 1986). Embora publicado na década de 1980, seu autor, que tinha 96 anos na época, não sofreu influência da Contracultura de 1960. Assim, sua obra possui um discurso muito mais próximo do que estava em voga na Europa no final do século XIX do que do movimento da Nova Era, que reflete mais o que seria a naturologia atual. Nesse período inicial, a naturologia utilizava as terapias alternativas populares na Europa nos séculos XVIII e XIX,

[3] Às vezes chamadas de "medicinas alternativas", "medicinas tradicionais", "medicinas paralelas", "terapias holísticas", "terapias naturais", com variedade de nomenclaturas sobre a qual entrar em maiores detalhes foge do escopo desse artigo. Práticas integrativas e complementares é o termo usado pelo Ministério da Saúde no Brasil.

em especial a homeopatia, terapias de dietas, a hidroterapia e as plantas medicinais, fundamentando suas práticas com a parapsicologia.

Com a Contracultura de 1960, a naturologia começou a utilizar também terapias asiáticas e se aliciou do discurso novaerista, substituindo paulatinamente o embasamento parapsicológico pela simbologia quântica. Isso fez com que Pessoa Jr. (2011, p. 293) chegasse a considerar que o "misticismo quântico" (termo do autor) seria a fundamentação da própria naturologia. Porém, conforme explica Teixeira (2013, p. 107), "os naturólogos negam ao campo de saber naturológico um caráter esotérico, místico ou religioso. [...] A Naturologia não quer ser esotérica ou mística, quer ser científica, mas quer uma nova ciência". Isso faz com que alguns naturólogos militem contra uma inevitável identificação da área com o movimento da Nova Era e outras vertentes esotéricas, embora paradoxalmente aceitem práticas como florais de Bach e a antroposofia (linha esotérica derivada da teosofia) como legítimas ao campo naturológico.

Embora a Nova Era seja citada como um "movimento", Guerriero (2006) considera mais pertinente considerá-la um *zeitgeist* europeu/norte-americano, sem lideranças, dogmas ou textos oficiais. Há discordâncias sobre até que ponto a Nova Era pode ser classificada como religiosa. Segundo D'Andrea (2000, p. 33), "os envolvidos com a Nova Era rejeitam a designação de 'religiosos' e, [...] por meio de uma lógica de natureza própria, cultivam práticas e representações que extravasam as definições do que se entende por religião". Contudo, não parece correto não considerar religioso um campo cujo discurso gira em torno de termos como "espiritualidade" e "nova consciência religiosa".

Tanto a naturologia quanto a Nova Era chegaram tardiamente ao Brasil. Embora haja provas de que elementos novaeristas tenham entrado no país antes dessa data, D'Andrea (2000, p. 11) considera que a popularização em nível nacional da Nova Era não ocorreu antes de 1986, impulsionada pelo programa *O Eremita*, da Rádio Imprensa FM do Rio de Janeiro. Sobre a naturologia, o primeiro curso registrado no Ministério da Educação (MEC) surgiu apenas em 1994 em Curitiba, no Paraná (Varela; Corrêa, 2005).

Atualmente, apenas duas universidades brasileiras mantêm bacharelados em naturologia reconhecidos pelo MEC: a Universidade Anhembi-Morumbi (UAM), na cidade de São Paulo, e a Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), em Palhoça, na Grande Florianópolis.

Sem uma diretriz nacional, as grades desses cursos mudam conforme o desejo de suas coordenações. Como constataram Teixeira (2013) e Stern (2015), em determinados períodos valores novaeristas foram muito fortes. Em outros, a visão biomédica foi dominante. Essas alternâncias são observadas em ciclos de repressão a determinados discursos, que vão de encontro à proposta das lideranças de cada época. Citando o caso da UNISUL, durante sua fase mais novaerista a ciência era desvalorizada pelo próprio corpo docente, sob a égide de que a vivência é mais importante que a pesquisa. Após a bióloga Rozane Goulart assumir a coordenação em 2001, o curso foi a outro extremo, adotando uma óptica mais biomédica. Os discursos sobre energia e espiritualidade passaram a ser condenados, sob a alegação de que colocariam em xeque a legitimidade acadêmica da naturologia.

Após a saída de Goulart em 2010 referenciais oriundos das ciências humanas foram introduzidos nas discussões epistemológicas do curso. Alguns estudiosos notaram que os discursos silenciados nunca foram destruídos, e reconheceram indícios de que valores novaeristas permeavam o campo da naturologia (Rose, 2010; Langdom; Rose, 2012; Teixeira, 2013; Leite; Wedekin, 2015). Posteriormente, isso foi confirmado por pesquisa empírica, que demonstrou que certos temas, ausentes nos projetos pedagógicos, estavam difundidos e eram populares entre os naturólogos, possivelmente transmitidos paralelamente ao ensino oficial (Stern, 2015).

Dentre os vários temas que fazem parte desse "currículo oculto", a utilização de mitos como terapia é um dos mais visíveis. Oficialmente, foi apenas em 2013 que, pela primeira vez, um curso de extensão relacionando mitologia e naturologia foi lançado por um dos bacharelados em naturologia do Brasil[4] (cf. Macedo, 2013). Todavia essa oferta foi uma resposta a uma demanda muito anterior. O documento mais antigo que comprova

[4] Nada impede que outros cursos livres tenham sido ofertados pelos naturólogos formados anteriormente a essa data. A reportagem de Macedo (2013) é apenas o registro mais antigo

esse interesse é datado de uma década atrás: uma monografia da UAM, pioneira em estabelecer essa relação na área (cf. Guedes, 2005).

Desde então, outros naturólogos vêm aplicando mitologia em seu trabalho terapêutico, associando os mitos às PIC, fato que pode ser observado até hoje. Citando um caso recente, em 2016 um relato de experiência exposto no II Simpósio Internacional da ABHR apresentou associações entre um mito do povo kiowa e práticas da arteterapia feitas por alunos de naturologia da UNISUL (Martins, 2016). Entretanto, apesar da utilização de mitologia no trabalho de naturólogos ser atestado, há uma carência generalizada de publicações que expliquem como isso é feito. O presente artigo pretende preencher parte dessa lacuna. Chama à atenção, do ponto de vista da ciência da religião, que um elemento tipicamente religioso (mitos) esteja sendo utilizado como prática terapêutica. O que os naturólogos formados no Brasil fazem em seus atendimentos quando optam pela utilização de mitologia associada à prática terapêutica da naturologia? Nosso objetivo é explorar essa questão.

A respeito de nossa utilização da terminologia *práticas integrativas e complementares*, é necessário esclarecermos que por causa da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (PNPIC), implementada em 2006, algumas pessoas confundem a PNPIC com PIC. Como apenas cinco práticas estão inclusas na PNPIC (*sc.* medicina chinesa, homeopatia, plantas medicinais, termalismo/crenoterapia e medicina antroposófica), há declarações de que apenas essas cinco seriam, de fato, práticas integrativas e complementares. Todavia não há qualquer motivo para que outras práticas não contempladas pela PNPIC não sejam classificadas como práticas integrativas ou práticas complementares. Tendo isso em mente, práticas não presentes na PNPIC que são utilizadas pela naturologia foram referidas no presente estudo como sendo também práticas integrativas e complementares (sigla PIC).

encontrado sobre um curso de extensão ofertado oficialmente por um dos bacharelados em naturologia reconhecidos pelo MEC.

MATERIAIS E MÉTODOS

Esse estudo se caracteriza como uma pesquisa documental, visto que trabalhamos com dados primários, ainda não interpretados e não publicados. Os objetos de pesquisa foram os trabalhos de conclusão de curso (TCC) de naturologia da UNISUL, produzidos entre 2006 e 2008, que relatassem a aplicação, de alguma forma, de mitos na terapia naturológica.

Não foram utilizados trabalhos anteriores a 2006 porque embora o curso exista desde 1998 (Teixeira, 2013, p. 21), em 2005 um temporal destelhou as instalações da UNISUL onde os TCC se encontravam, destruindo o arquivo-morto (Stern, 2015, p. 21). Os trabalhos posteriores a 2009 também foram excluídos porque consideramos que o novo formato adotado pelo curso nesse ano ia de encontro aos nossos objetivos. Até 2008, os TCC eram relatos de experiência sobre os atendimentos da clínica-escola de naturologia. Após 2009, o padrão atual (artigo científico) foi instituído. Como desejamos pesquisar o que os naturólogos fazem em consultório quando atendem com os mitos, foi considerado mais relevante analisar os trabalhos no formato antigo.

284 TCC foram produzidos pelo curso da UNISUL entre 2006 e 2008. Desses, 30 abordavam mitologia, mas alguns foram descartados por não atender aos seguintes critérios de inclusão: (1) serem relatos de experiência, e (2) utilizarem mitologia associada ao tratamento terapêutico naturológico. Apenas um trabalho não preencheu o primeiro critério. Contudo, houve 5 produções que foram descartadas pelo segundo critério. O que se observou nesse último caso é que os mitos foram utilizados como alegorias/metáforas de algo discutido no texto. Ilustrando com o TCC de Simão (2007), ao citar o mito de Titono, a naturóloga o fez apenas como metáfora de alguém que envelhecia eternamente, sem jamais encontrar repouso na morte. Mas esse mito não foi aplicado e nem influenciou na terapia aplicada por Simão.

Ao final, 24 TCC foram separados para investigação, conforme é possível observar na Tabela 1, a seguir:

Tabela 1 – TCC analisados, conforme os critérios de inclusão.

	Ano de produção			
	Em 2006	**Em 2007**	**Em 2008**	**Total**
Total produzido pelo curso da UNISUL	86	78	120	284
Que abordam mitos de modo geral	6	7	17	30
Desses, quantos são relatos de experiência	6	7	16	29
Desses, quantos utilizaram mitos associados ao tratamento terapêutico naturológico	6	5	13	24

Fonte: elaboração dos autores (2016).

Embora algumas informações tenham sido quantificadas, visando apenas deixar mais claras e explícitas as questões levantadas, o enfoque de análise desse estudo foi qualitativo. Buscamos por quatro pontos centrais: (1) quais mitos foram adotados, (2) com quais PIC eles foram associados, (3) o que foi feito com os mitos em consultório, e (4) se foi apresentada alguma teoria que embasasse como mitologia e naturologia se integram. Nos resultados, o segundo e terceiro ponto dessa análise foram apresentados em conjunto (item 3.2), enquanto o primeiro e o quarto foram apresentados em separado (itens 3.1 e 3.3).

RESULTADOS

Mitos utilizados

Foram identificados personagens das mitologias andina, asteca, celta, egípcia, eslava, grega, indiana, inuit, lakota, nagô, romana, talmúdica e tibetana; muitos desses panteões apareceram em apenas um documento. Houve dois trabalhos que não definiram qual(is) mito(s) foi(ram) utilizado(s) na terapia: o TCC de Oliveira (2007), que genericamente declarou que "mitos andinos" foram utilizados em sua terapia naturológica; e o TCC de Becker (2007), que apenas afirmou que mitos foram empregados, mas sem explicar quais mitos foram esses e nem como ou porque eles foram associados a sua terapia.

19 TCC utilizaram a mitologia grega, sendo que 14 desses recorreram exclusivamente a mitos gregos. Em outras palavras, dos trabalhos que recorreram a mitos gregos, 5 utilizaram mitos gregos e mitos de outras culturas, e 14 documentos apenas empregaram mitos gregos, sem utilizar mitos de qualquer outro panteão. No TCC de Zacchi (2008) foram utilizados também personagens romanos, mas a mitologia romana foi tratada como sinônima da mitologia grega: Zacchi referenciou parte dos deuses pelo nome latino (Hércules e Vênus) e parte pelo nome helênico (Ártemis, Hécate, Eros, Psique e Quíron). Não fica claro qual foi o critério que fez Zacchi utilizar o nome grego para uns e o nome latino para outros.

Dos documentos analisados, 6 TCC utilizaram mitos de mais de uma cultura em seu trabalho. Sobre o único documento que utilizou mais de um panteão sem que um desses panteões fosse a mitologia grega, a naturóloga se focou em mitos astecas, associando-lhes uma lenda inuit (Cavalcante, 2007). Dos outros trabalhos, em 2 deles o mito grego foi adotado como a narrativa principal, com os mitos de outra cultura associados secundariamente. Fonseca (2008) traçou duas polaridades do que chamou de "arquétipo do feminino", adotando Afrodite como modelo para um dos extremos dessa

polaridade, buscando no mito talmúrdico de Lilīt o contraponto para o outro lado dessa polaridade. Já Zacchi (2008) adotou basicamente divindades greco-romanas para trabalhar a "curadora-ferida", adaptação feminina, feita por ela, do arquétipo junguiano inspirado pelo mito grego do centauro Quíron. A utilização do mito celta de Selkie é uma exceção bastante pontual no trabalho de Zacchi.

O número de mitos utilizados variou bastante entre os documentos: 9 empregaram um único mito; 7 utilizaram dois; 2 utilizaram três mitos; e 5 trabalharam com quatro mitos ou mais. Em alguns casos, os TCC relatam a utilização de mais de um mito em uma mesma consulta. O principal exemplo disso foi o relato de experiência de Assis (2008), que declarou que três mitos foram consecutivamente trabalhados em um mesmo atendimento. A forma como Assis fez isso não está descrita em seu texto. Os 2 TCC que não especificaram quais mitos utilizaram também não permitiam identificar a quantidade de mitos que empregaram.

Foram identificados 36 protagonistas diferentes nos mitos, a maioria observada em um único relato de experiência. Afrodite foi a deusa mais popular, presente em 7 dos 24 TCC analisados. O único protagonista masculino que apareceu em mais de um TCC foi o deus Eros, que figurou em 2 trabalhos.

Tabela 2 – Mitos identificados nos TCC de naturologia.

Protagonista	Gênero	Origem	Número de TCC	Protagonista	Gênero	Origem	Número de TCC
Afrodite	J	grega	7	**Mulher-Esqueleto**	J	inuit	1
Ártemis	J	grega	6	**Pandora**	J	grega	3
Atená	J	grega	1	**Perséfone**	J	grega	4
Ceridwen	J	celta	1	**Prometeu**	K	grega	1
Cōātlīcue	J	asteca	1	**Psique**	J	grega	3
Crono	K	grega	1	**Quíron**	K	grega	1
Deméter	J	grega	3	**Sedna/Sanna**	J	inuit	1
Durgā	J	indiana	1	**Śákti**	J	indiana	1
Eros	K	grega	2	**Selkie**	J	celta	1
Filoctetes	K	grega	1	**Sheela-Na-Gig**	J	celta	1
Hathor	J	egípcia	1	**Tārā**	J	tibetana	1
Hécate	J	grega	1	**Teseu**	K	grega	1
Hefesto	K	grega	1	**Tonāntzin**	K	asteca	1
Hera	J	grega	1	**Tōnatiuh**	K	asteca	1
Hércules	K	romana	1	**Vasilísa**	J	eslava	1
Héstia	J	grega	1	**Vênus**	J	romana	1
Heyókȟa	K	lakota	1	**Vila**	J	eslava	1
Iemanjá	J	nagô	1	**indefinido**	-	-	2
Lilīt	J	talmúdica	1				

Fonte: elaboração dos autores (2016).

Mais da metade dos documentos (14) utilizou exclusivamente mitos com protagonistas femininas. Dos restantes, 6 utilizaram tanto mitos femininos quanto masculinos e 3 utilizaram somente mitos de heróis/deuses masculinos. Os 2 TCC que não especificaram quais mitos foram utilizados não permitiram identificar o gênero das personagens.

Sobre a forma como os mitos foram escolhidos, quase todos os TCC descrevem que o estagiário discutiu sobre as possibilidades e escolheu a narrativa com auxílio do professor que o supervisionava na clínica-escola. Porém, um relato destoou bastante desse método de seleção. Moritz (2006) apresentou os arcanos maiores do tarô à pessoa que estava atendendo, quem sorteou a carta O Enforcado. Então Moritz recorreu ao livro de Sharman-Burke, que faz associações entre tarô e mitologia, e notou que essa carta era associada ao mito de Prometeu segundo a autora do livro (Sharman-Burke, 1988, p. 36-37). Esse livro, no caso, trata-se do manual que acompanha o baralho de um tarô moderno.

Foi notada, em 5 dos 16 relatos que utilizaram a palavra "deusa", uma predileção em escrevê-la com D maiúsculo, uma característica forte do neopaganismo no Brasil. Em 3 deles o termo foi grafado sempre em maiúsculo (Caldas, 2006; Fonseca, 2008; Martins, 2008). Nos outros 2, ora apresentam-na com maiúscula, ora com minúscula. Em um desses casos a utilização pareceu ser totalmente aleatória (Phillip, 2008), mas no TCC de Zacchi (2008) houve indícios de uma concepção henoteísta de Deusa, ou seja, de que existe uma Grande Deusa da qual as outras deusas mitológicas seriam manifestações. Quando queria evocar esse conceito, a naturóloga grafou a palavra "deusa" com D maiúsculo (p. ex. Grande Deusa, Deusa Mãe, Deusa Tríplice), e quando uma deusa específica era citada (p. ex. deusa Hécate, deusa Vênus), ela grafou com letra minúscula.

Modo de aplicação

Grosso modo, os mitos foram aplicados pelos naturólogos através da leitura. Quase todos os naturólogos leram o mito à pessoa que estavam atendendo, e então os atributos da narrativa mítica desejados aos objetivos terapêuticos eram explorados através das PIC. Nenhum naturólogo recorreu

a fontes clássicas, como a *Ilíada* ou a *Teogonia*, para obter as narrativas utilizadas em seus atendimentos. As fontes de leitura foram todas secundárias, usualmente de livros da psicologia analítica que trabalhavam com mitologia, de dicionários de símbolos que contivessem verbetes sobre divindades ou livros de wicca que apresentavam mitos. Em muitos casos, esses três tipos de fontes foram misturados, e alguns TCC chegaram a utilizar uma fonte de cada um desses três tipos. Também foi observado que todos os naturólogos que recorreram a fontes wiccanas em seu trabalho também grafaram a palavra "deusa" com D maiúsculo em ao menos uma passagem de seu TCC.

Os relatos analisados descreveram associações com 14 PIC diferentes: aromaterapia, arteterapia, *cakrás*, cromoterapia, fitoterapia, florais de Bach, geoterapia, hidroterapia, iridologia, massoterapia, medicina xamânica, musicoterapia, reflexoterapia e visualização guiada. Dois documentos não declararam quais PIC utilizaram nos atendimentos. Esses dados podem ser mais bem observados pela Tabela 2, a seguir:

Tabela 3 – As PIC relacionadas à aplicação de mitologia como terapia naturológica.

PIC	**Número de TCC**
arteterapia	16
cakrás	5
visualização guiada	5
fitoterapia	4
hidroterapia	4
massoterapia	4
cromoterapia	3
florais de Bach	2
geoterapia	2
musicoterapia	2
aromaterapia	1
iridologia	1
medicina xamânica	1
reflexoterapia	1
não declarado	2

Fonte: elaboração dos autores (2016).

Ao ler os dados da Tabela 3 é fundamental ter em mente que os estudos sobre naturologia no Brasil apontam que os naturólogos operam com múltiplas práticas em saúde em consultório (Barros; Leite-Mor, 2011; Teixeira, 2013). Embora seja possível, é difícil encontrar naturólogos que utilizem uma única PIC em atendimento. Nesse sentido, a numeração da Tabela 3 não indica exclusividade de obras, mas sim em quantos relatos de caso cada PIC foi citada. É essencial destacar isso porque somente 6 dos 16 TCC que declararam utilizar mitos com a arteterapia, por exemplo, associaram o trabalho mitológico apenas com a arteterapia e mais nenhuma outra PIC. Também é importante ressaltar que os dados da Tabela 3 dizem respeito apenas às PIC que foram associadas ao trabalho com mitos. Os TCC analisados por vezes citam outras PIC, mas sem estabelecer uma relação entre sua aplicação e o uso terapêutico de mitologia.

Citando o relato de experiência de Shimonaga (2008), essa naturóloga utilizou a medicina chinesa como principal PIC de seu atendimento. Porém, quando introduziu o mito de Pandora à pessoa que estava atendendo, o trabalho mítico se deu através da arteterapia, e não com a medicina chinesa. Nenhuma relação entre medicina chinesa e mitologia foi apresentada no relato de Shimonaga. Nesse sentido, embora o TCC de Shimonaga aborde a mitologia chinesa, isso não consta como um dado para a Tabela 3.

Das PIC encontradas, a aromaterapia, a arteterapia, *cakrás*, a fitoterapia, os florais, massoterapia, medicina xamânica e a visualização guiada foram aplicadas concomitantemente os mitos eram apresentados. Sobre as outras PIC, o mais comum é que os naturólogos lessem os mitos após a aplicação das práticas, enquanto elas agiam. Citando o exemplo da geoterapia, após a aplicação da cataplasma de argila é necessário pelo menos vinte minutos para que os efeitos terapêuticos sejam observados. Na naturologia, esse tempo de espera usualmente ocorre com o repouso da pessoa atendida na maca. Mas nos TCC que associaram mitologia com a geoterapia era aproveitado esse momento para apresentar a narrativa mítica à pessoa atendida. Além disso, em alguns documentos os naturólogos relatam a aplicação dos mitos após a prática principal, de forma desassociada à PIC central da terapia, quando

as práticas planejadas pelo estagiário acabavam durando menos do que o esperado. Nesses casos, o trabalho com mitos sempre foi introduzido ao final da consulta.

Nos casos que associaram visualizações guiadas, o mais comum é que enquanto a pessoa atendida recebia uma cataplasma, compressa ou outra aplicação que demanda tempo de ação, o naturólogo pedia que a pessoa fechasse os olhos e imaginasse as cenas da narrativa mítica. Em alguns casos o mito foi contado antes da prática, e a visualização acontecia depois, sobre algum aspecto da história que o naturólogo desejava que fosse trabalhado em terapia. A visualização guiada também foi utilizada em todos os casos em que o mito foi aplicado ao fim da consulta, como o plano reserva de atendimento, possivelmente por não demandar grandes preparações/materiais do estagiário.

Na arteterapia, os naturólogos usualmente liam os mitos em voz alta e propunham um trabalho artístico no qual as pessoas atendidas poderiam expressar emoções, pensamentos, intuições ou sensações que emergissem da história. Foram atestadas práticas de confecção de máscaras, desenhos, mandalas, autorretratos, colagens e modelagem, usualmente associando materiais artísticos que o naturólogo considerava simbolizarem o mito trabalhado. Citando como exemplo o relato de experiência de Martins (2008), a naturóloga declara que

> [...] foi lido o mito de Hera, e depois começado a confecção da mandala, disponibilizando como material tinta guache nas cores primarias mais branco e preto, lápis de cor e giz de cera em caixa com 15 cores, cola com purpurina da cor verde, vermelha e prata, e duas penas de pavão que são símbolos da Deusa Hera. [...] O mito de Ártemis foi utilizado na sessão [seguinte], prosseguindo com a confecção da mandala, disponibilizando galhos, folhas e flores no lugar das penas de pavão, já que Ártemis é a Deusa relacionada à natureza (MARTINS, 2008, p. 9-10).

O relato de Stefanes (2008) foi um que destoou da maioria que utilizou a arteterapia, pois ao invés de pedir que a pessoa atendida simplesmente se expressasse livremente através da arte após ouvir o mito, essa naturóloga preferiu fazer três perguntas reflexivas sobre o que desejava trabalhar do mito, e então pedir que a pessoa respondesse a cada uma dessas perguntas com obras artísticas que eram confeccionadas em consultório.

No atendimento apresentado no TCC de Cavalcante (2007), que utilizou a medicina xamânica, os mitos foram ritualizados através de cantos xamânicos acompanhados de tambor. Nas palavras da naturóloga, "através dos cantos xamânicos, a interagente [pessoa atendida] não só lembra desses mitos como se identifica com suas forças simbólicas, tendo a possibilidade de recriar-se numa condição de saúde e integridade" (Cavalcante, 2007, p. 1). Foi estimulado também que a mulher atendida recontasse os mitos, exercendo o papel xamânico de contadora de histórias.

Os *cakrás* e a iridologia apareceram como práticas utilizadas para justificar a escolha do mito mais apropriado ao atendimento. Utilizados como formas de diagnóstico dentro da naturologia, as análises da íris e de *cakrás* buscavam apresentar justificativas do porquê seria relevante, segundo essas leituras, que o trabalho mitológico fosse associado à terapia com a pessoa que estava sendo atendida na clínica-escola. Em alguns casos, a leitura de *cakrás* foi utilizada também ao final para atestar a efetividade do trabalho mítico, comparando a aferição por pêndulo antes com a aferição por pêndulo depois de a pessoa atendida ouvir o mito.

Em 3 TCC a mitologia foi empregada para justificar a utilização de alguma erva que, por ventura, era considerada pelos naturólogos como relacionada à divindade escolhida. Verzola (2007) aplicou a rosa e a jasmim porque estava utilizando o mito de Afrodite em consultório, declarando que essas flores eram sagradas à Afrodite. Zacchi (2008) também utilizou a rosa, justificando sua escolha pela flor ser sagrada à deusa Vênus. Fonseca (2008) optou pelo ilangue-ilangue (considerado afrodisíaco na naturologia) por causa de Afrodite, e pela manjerona (considerada antiafrodisíaca na naturologia) por causa de Lilīt.

Por fim, houve um caso no qual a naturóloga declarou que as manobras da massagem foram escolhidas de acordo com o mito trabalhado. Fonseca (2008) explica em seu TCC que quando queria trabalhar com a deusa Afrodite, o toque e ritmo dos movimentos da massoterapia eram mais lentos e leves. Quando queria trabalhar com Lilīt, a naturóloga acelerava a frequência e fazia mais pressão, exercendo vigor à massagem.

Embasamento apresentado pelos naturólogos

Nos documentos é notada uma falta de aportes teóricos que expliquem porque a mitologia possui efeitos terapêuticos, porque o naturólogo é capaz de utilizar mitos em terapia (visto nunca ter existido qualquer unidade de aprendizagem específica para capacitá-lo para isso no bacharelado da UNISUL[5]), e o que a naturologia entende por mito ou mitologia. Essa carência é tão acentuada que 10 dos 24 documentos analisados sequer apresentam qualquer tipo de explicação nesse sentido.

Do pouco referencial identificado nesses documentos, a maioria buscou por autores da psicologia analítica, citando a terapêutica junguiana como o método ideal de aplicação de mitos na naturologia. A autora mais citada foi a psicóloga junguiana Clarissa Pinkola Estés, cuja obra *Mulheres que correm com os lobos* foi citada em 23 dos 24 documentos estudados. A segunda autora mais referenciada foi a psiquiatra junguiana Jean Shinoda Bolen, presente em 15 dos 24 trabalhos. 7 relatos de experiência utilizaram Joseph John Campbell, escritor independente bastante popular nos meios da Nova Era que, dentre as teorias que utilizou para elaborar suas considerações sobre mitologia comparada, recorreu bastante à teoria de Jung. É importante ressaltar que dos 23 TCC que citaram Estés, dos 15 que citaram Bolen e dos 7 que citaram Campbell, a maioria não utilizou esses referenciais teóricos pelas explicações que apresentavam sobre o que é mito ou porque a mitologia seria terapêutica. A maioria dos TCC que empregou

[5] Sobre as matrizes curriculares que já existiram no curso de naturologia da UNISUL, cf. Teixeira (2013, p. 55-68).

essas obras o fez pelo fato desses livros conterem as narrativas míticas. Em outras palavras, essas obras foram utilizadas como fontes das histórias que seriam contadas em consultório, e não como fundamentação teórica para a terapia naturológica com mitologia.

Os trabalhos que apresentaram teorias sobre mitologia tenderam a explicar os mitos pela visão da psicologia analítica, ou seja, como símbolos ou arquétipos inatos. A noção mais presente nos textos é que ao entrar em contato com as narrativas míticas as pessoas atendidas poderiam expressar o que não pode ser expresso de outra forma, trazendo à consciência aspectos do inconsciente necessários ao processo de individuação. Esse processo, por si só, seria terapêutico e justificaria o trabalho com mitos na naturologia. Pela aproximação junguiana, quase todos os TCC entenderam os deuses e personagens míticos de forma psicologizada – o que se aproxima bastante da forma como a Nova Era tende a entender Deus: um estado de espírito/sentimento (Hanegraaff, 1996). Assim, os mitos trabalhados em consultório seriam alegorias, símbolos ou projeções de pensamentos, sentimentos, sensações, comportamentos, memórias, conflitos psicológicos, impulsos, tendências e energias psíquicas, traduzidos em narrativas pelas mitologias.

Foram também observadas explicações através do neopaganismo. Nesses casos, os deuses – e em especial as deusas – seriam "energias" que influenciam a terapia naturológica pelo pressuposto de suas histórias ou por seus nomes terem sido evocados em consultório. Para aumentar seu poder de cura, poder-se-ia criar ambientes propícios a essas divindades, através de ervas, símbolos, aromas, objetos ou cores sagrados aos deuses, utilizando-os como enfeites no consultório ou aplicando-os à PIC. O que foi entendido por "energia" e como essas "energias divinas" influenciariam a terapia naturológica não fica claro nos trabalhos que recorrem a essa linha explicativa.

Também foram percebidas noções de um "Sagrado Feminino" (sempre escrito em maiúsculo) ou uma "energia feminina" intrínseca, que se manifesta como as deusas. O trabalho onde isso aparece com maior clareza é o TCC de Zacchi (2008), porém todos os documentos que citaram bibliografias wiccanas ou que utilizaram a palavra "deusa" com D maiúsculo tenderam

a essa abordagem. A categoria "Sagrado Feminino", nesses moldes, parece estar muito próxima à forma essencialista como Mircea Eliade trabalha a noção de sagrado. Eliade (1992) compreende religião por uma perspectiva fenomenológica, na qual o sagrado é uma realidade ontológica que se revela por hierofanias, assumindo características distintas de acordo com as culturas nas quais se manifesta. Porém, a teoria eliadiana não apareceu em nenhum dos TCC que apresentaram o conceito de "Sagrado Feminino". Eliade foi citado por apenas uma naturóloga (Cavalcante, 2007), de forma descontextualizada, em um TCC que não recorreu à explicação neopagã, que possuía uma perspectiva muito mais próxima da perspectiva junguiana do que da abordagem eliadiana sobre mitos.

Por fim, houve apenas uma naturóloga que fundamentou sua aplicação de mitologia na terapia naturológica pela medicina chinesa (Assis, 2007), sem aplicar a medicina chinesa associada ao seu trabalho terapêutico com mitologia. Nesse caso, os fundamentos da medicina chinesa foram utilizados para justificar a terapia mitológica. Vale ressaltar que nessa época o curso de naturologia da UNISUL se pautava em um tripé de medicinas tradicionais formado pela medicina chinesa, pelo xamanismo e pela *āyurveda* (Teixeira, 2013; Stern, 2015). Sendo assim, esse trabalho se apresenta como uma tentativa de utilizar a linguagem nativa da naturologia na época, em um esboço de justificativa porque o naturólogo seria um profissional apto a utilizar mitos de forma terapêutica sem recorrer ao discurso psicologizante.

DISCUSSÕES

A confluência de mitos e a preferência pelos panteões europeus, norte-americanos e asiáticos demonstra grande proximidade da naturologia com a Nova Era, visto novaeristas tenderem a preterir fontes africanas e indígenas[6] (Magnani, 2000). Apenas um documento cita Iemanjá, somente um utilizou mitos andinos, e nenhum recorreu a mitos nativos do Brasil.

[6] Com exceção dos índios norte-americanos.

Porém, a naturóloga que utilizou Iemanjá em consultório abordou-a de uma forma mais próxima ao modo como a Nova Era trabalha com Iemanjá (como uma deusa) do que como ela é trabalhada nas religiões afro-brasileiras (como uma iabá/orixá mulher).

A nítida preferência por personagens femininos, ao ponto de mais da metade dos TCC utilizarem unicamente mitos de deusas, aponta a outra forte ligação entre a Nova Era e a naturologia. O neopaganismo e o Movimento da Deusa são inclinações (ainda que limítrofes) do movimento da Nova Era (Hanegraaff, 1996). Sabe-se que esse foco privilegiado em deusas é uma tendência neopagã porque, no cenário brasileiro, o grupo neopagão dominante é a wicca diânica, na qual deusas são cultuadas com maior ênfase que deuses – em alguns casos, são cultuadas somente deusas e nenhuma divindade masculina.

A grande quantidade de personagens, todas trabalhadas mais ou menos do mesmo modo, também reforça uma identidade novaerista na naturologia. A Nova Era tende a fazer uma leitura universalista das religiões, na qual todo caminho é válido porque tudo levaria ao mesmo destino (Hanegraaff, 1998; Magnani, 2000; D'Andrea, 2000).

Logo, uma vez apreendida a forma de se trabalhar com uma divindade, seria possível aplicar o mesmo modo a qualquer outro deus. Citando um exemplo brasileiro, esse método novaerista de lidar com mitologia é observado no livro *Wicca Brasil* (cf. Ceridwen, 2003), no qual deusas indígenas brasileiras são apresentadas pelo olhar da wicca diânica. Os ritos propostos nessa obra são todos praticamente o mesmo rito, com pequenas modificações segundo a simbologia de cada deidade. É ignorado pela autora que cada personagem deriva de contextos distintos, com etnias, línguas, culturas e crenças próprias. As chances de seus rituais serem todos iguais, do ponto de vista antropológico, é virtualmente nula. Mas isso não parece gerar qualquer conflito ao wiccano brasileiro que deseja celebrar essas deusas.

Também chamou à atenção que a wicca foi utilizada como fundamentação em alguns dos relatos de experiência que utilizaram mitos. Isso se destaca visto que não apareceram fundamentações por nenhuma outra religião nesses documentos. Nem mesmo o TCC que utilizou o mito de Iemanjá recorreu a qualquer explicação umbandista ou candomblecista para fundamentar seu trabalho. Preocupações com uma dimensão espiritual à saúde são observadas desde 1983 na Organização Mundial da Saúde (OMS), e desde 1998 a OMS passou a definir saúde como um estado dinâmico de bem-estar espiritual, além de bem-estar físico, mental e social (WHO, 1998, p. 4). Porém as propostas da OMS para espiritualidade e saúde têm como foco a espiritualidade do paciente, que é o sujeito central à terapia. Visto ser uma religião minoritária no Brasil, ao ponto de sequer constar no censo demográfico de 2010 (cf. IBGE, 2010), é bastante improvável que a wicca fosse a religião de todas as pessoas que foram atendidas nesses relatos de caso que utilizaram a wicca como fundamentação. Além disso, as propostas para espiritualidade e saúde da OMS não adentra na questão da *religiosidade*, que é definida como o ato de praticar ou seguir uma religião específica (WHO, 1998, p. 7). Para a OMS, espiritualidade é entendida muito mais como algo relacionado à autorrealização, à busca por sentido pessoal, à autonomia em relação às instituições, à espontaneidade, à criatividade, à autenticidade, aos sonhos e à liberdade. Acreditamos que a presença de apenas uma religiosidade específica, nesse caso, diz muito mais a respeito dos naturólogos que estavam realizando os atendimentos do que dos sujeitos que estavam sendo atendidos. O fato de a religiosidade escolhida ter relações com o movimento da Nova Era pode ser mais um indicativo de que a naturologia é uma forma de institucionalização da Nova Era na universidade brasileira.

Sobre o fato da maioria dos trabalhos recorrerem à arteterapia, esse era um resultado esperado, visto que quem introduziu o trabalho mitológico no curso de naturologia da UNISUL foi Luana M. Wedekin, professora que ministrava as unidades referentes à arteterapia. Embora não seja psicóloga (sua formação é de arte-educadora), Wedekin possui especialização em arteterapia com forte viés junguiano. Se considerarmos a naturologia

como uma forma de institucionalização da Nova Era, nesse caso é de se entender o grande apelo da teoria junguiana nos trabalhos da área. Tanto Hanegraaff (1996) quanto D'Andrea (2000) citam que embora seja anterior ao movimento da Nova Era, Jung influenciou fortemente os seus valores, possuindo grande popularidade tanto em âmbito novaerista internacional quanto brasileiro.

Embora não haja evidências concretas pelos trabalhos analisados, acreditamos que a popularidade da mitologia grega sobre os outros panteões possivelmente se deu pelo fato das obras junguianas em língua portuguesa discorrem mais sobre esses mitos do que sobre outras mitologias. Isso é reforçado pelo fato da literatura wiccana tender a utilizar uma diversidade maior mitos que a literatura da psicologia analítica. Justamente os relatos de experiência que justificaram seu trabalho através da wicca foram os que mais recorreram a mitologias diferentes.

Por fim, acredita-se que a forma como os mitos foram trabalhados entre 2006 e 2008 não seja mais a mesma que os naturólogos trabalham mitologia em consultório hoje. Que eles continuam utilizando mitos em terapia é comprovado pelo trabalho de Martins (2016), citado na introdução. Todavia, além da terapia mitológica ter sido duramente desencorajada pela coordenação de 2008 a 2010, algumas práticas citadas nos TCC analisados foram retiradas da matriz curricular do curso de naturologia da UNISUL. Citando um exemplo, uma pesquisa publicada em 2011 foi encomendada pela coordenação da época justamente para refutar a utilização de pêndulos para leituras de *cakrás*, com o objetivo de que essa prática fosse abandonada na clínica-escola de naturologia (cf. Souza; Hellmann, 2011). Isso levou não apenas ao fim da utilização do pêndulo, como fez com que o curso abandonasse, como um todo, a ideia de verificação de energia de *cakrás*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse artigo foi verificar, através de uma pesquisa exploratória, como os naturólogos utilizam mitologia terapeuticamente em sua prática

profissional. Foram identificados 24 relatos de experiência que associaram mitologia às PIC no estágio supervisionado da clínica-escola de naturologia, de um universo de 284 trabalhos produzidos entre 2006 e 2008 no bacharelado de naturologia da UNISUL. Foi observada a predominância de mitos gregos, um foco privilegiado em figuras mitológicas femininas, e carência generalizada de descrições claras de como os mitos foram associados à terapia. As práticas que mais foram associadas aos mitos nesses relatos de caso foram a arteterapia, a leitura dos *cakrás* e visualizações guiadas. As explicações mais comuns que os naturólogos utilizaram para embasar seu trabalho terapêutico com mitos giram em torno da psicologia analítica e de explicações religiosas de base neopagã, em especial da wicca.

Esse estudo ilustra um campo pouco explorado: a utilização de mitos associados à terapia. Nesse sentido, além de apontar à possibilidade de estudos sobre a aplicação terapêutica de mitos em outros contextos novaeristas (em especial wiccanos, visto que os documentos estudados nesse artigo apontaram a uma tendência de leituras terapeutizantes dos mitos nessa religião), a mesma pesquisa poderia ser repetida entre os TCC do curso de naturologia da UAM, verificando como isso foi feito nessa outra instituição também. Essa última sugestão se justifica, em especial, porque o documento mais antigo que aponta a utilização de mitos pela naturológica foi produzido nessa instituição.

Pesquisas de campo são especialmente indicadas para explorar como os naturólogos aplicam os mitos em sua prática profissional posteriormente ao estágio. No período analisado, os estudantes do curso de naturologia da UNISUL não tinham liberdade total de escolher quais PIC aplicariam nas pessoas que eles atendiam na clínica-escola. Assim, a inclusão de uma prática que não fosse a prática principal de seu estágio supervisionado só era possível via associação. Justamente, todos os casos analisados demonstraram que a utilização de mitologia foi associada a outras PIC, e não adotada como a terapia principal. As pesquisas de campo poderiam responder se, de fato, a mitologia continua sendo apenas uma prática terapêutica associada, ou se haveria o emprego do próprio mito enquanto terapia em consultórios de

naturólogos formados. Além disso, o intercâmbio de cursos livres, fortemente promovido pelos próprios naturólogos após a graduação, poderia fomentar elementos não observados por nossa pesquisa, que se focou somente nos TCC. Por fim, pesquisas futuras poderão promover uma maior compreensão sobre os mecanismos de cura na Nova Era, e como a utilização de mitos evoluiu ao longo da história da naturologia no Brasil.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Liara Bertasso. *As dinâmicas emocionais humanas na interagência naturológica.* Palhoça: UNISUL, 2008.

ASSIS, Jimile de. *O feminino e seus processos sob a visão energética e simbólica:* um estudo de caso em Naturologia Aplicada. Palhoça: UNISUL, 2007.

BARROS, Nelson Filice de; LEITE-MOR, Ana Cláudia Moraes Barros. Naturologia e a emergência de novas perspectivas na saúde. *Cadernos Acadêmicos*, Tubarão, v. 3, n. 2, p. 2-15, 2011.

BÊ, Natália Imperato. *O auxílio dos mitos no resgate da feminilidade no processo terapêutico.* Palhoça: UNISUL, 2008.

BECKER, Mariana Minghelli. *A relação entre o comportamento energético dos chakras e sua manifestação criativa por meio da confecção de mandalas.* Palhoça: UNISUL, 2008.

BETIO, Tânia Garcia de. *Cólica menstrual e cefaleia despertando o autoconhecimento em um estudo de caso.* Palhoça: UNISUL, 2006.

BIERLEIN, Juancho F. *Mitos paralelos:* uma introdução aos mitos no mundo moderno e as impressionantes semelhanças entre heróis e deuses de diferentes culturas. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

CALDAS, Denise Baldança. *O restabelecimento do fluxo energético dos "chakras" utilizando as práticas naturais.* Palhoça: UNISUL, 2006.

CAMPOS, Carolina de Paiva Gonçalves. *A utilização do simbolismo da Água, Terra e opostos no tratamento naturológico.* Palhoça: UNISUL, 2008.

CASTRO, José Lyon de. *Naturologia:* a saúde integral do indivíduo e da sociedade. Sintra: Europa-América, 1986.

CAVALCANTE, Caroline. *Evocando o poder do visionário através do contador de histórias:* um estudo de caso. Palhoça: UNISUL, 2007.

CERIDWEN, Mavesper Cy[7]. *Wicca Brasil:* guia de rituais das deusas brasileiras. São Paulo: Gaia, 2003.

CORREIA, António Mendes et al. (Org.). *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira:* ilustrada com cêrca de 15.000 gravuras e 400 estampas a côres. v. 18. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1950.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a Nova Era:* individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos:* mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FONSECA, Maria Beatriz Pimentel da. *Valorização da feminilidade.* Palhoça: UNISUL, 2008.

GUEDES, Fernando Schuind da Costa. *Os contos maravilhosos e a imaginação criadora:* elementos para a abordagem da questão do sentido da vida na área da Naturologia. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Naturologia) – Universidade Anhembi-Morumbi, São Paulo, 2005.

[7] Nome religioso de Marcia Bianchi Prates.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos:* o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age religion and Western culture:* esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996.

HISTER, Michele. *Estabilização do fluxo energético dos "chakras" por meio do processo de individualização e autopercepção vivenciadas pela mulher na 3ª idade.* Palhoça: UNISUL, 2008.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). *Censo demográfico 2010:* características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LANGDON, Esther Jean; ROSE, Isabel Santana de. Contemporary Guarani shamanisms: "tradicional medicine" and discourses of native identity in Brazil. *Health, Culture and Society*, Pittsburgh, v. 3, n. 1, p. 30-48, 2012.

LEITE, Ana Luisa Prosperi; WEDEKIN, Luana Maribele. Narrativas mitológicas sobre processos de morte simbólica. *Último Andar*, São Paulo, v. 1, n. 25, p. 57-76, 2015.

LÜCKEMEYER, Giceli. *As práticas naturais na superação do medo*. Palhoça: UNISUL, 2007.

MACEDO, Cilene. Curso de extensão relaciona mitologia e terapias. Sul Notícias, Florianópolis, 30 jul. 2013. Geral. Disponível em: <http://www.sulnoticias.com/noticia.php?Tid=1312>. Acesso em: 6 ago. 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MARTINS, Celina. *A utilização da imaginação como potencializadora do processo terapêutico.* Palhoça: UNISUL, 2008.

MARTINS, Franciele dos Santos. Utilização do mito Kiowa Primeira Matriarca, A Mãe que fala com todos os seres atrelado à prática arteterapêutica em alunos do curso de Naturologia da UNISUL em 2015. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR, 2., 2016, Florianópolis. *Cadernos de Programação e Resumos*. Florianópolis: ABHR, 2016, p. 180.

MATIOLLI, Larissa Silva. *A superação da angústia através das práticas naturais:* um estudo de caso. Palhoça: UNISUL, 2006.

MORITZ, Eliza Maria. *O uso de determinadas práticas naturais num caso de processo psoriático*. Palhoça: UNISUL, 2006.

OLIVEIRA, Rafael Simião Cunha de. *A intervenção da cromoterapia e arteterapia na alergia respiratória crônica:* estudo de caso. Palhoça: UNISUL, 2007.

PESSOA JR., Osvaldo. O fenômeno cultural do misticismo quântico. In: FREIRE JR., Olival (Org.); PESSOA JR., Osvaldo (Org.); BROMBERG, Joan Lisa (Org.). *Teoria quântica:* estudos históricos e implicações culturais. Campina Grande: EDUEPB, 2011, p. 281-302.

PHILIPP, Denise Martins Casagrande. *O símbolo arquetípico da deusa Héstia:* o trabalho naturológico no desenvolvimento pessoal do feminino. Palhoça: UNISUL, 2008.

PITA, Maria Izabel Marim. *O processo simbólico do sintoma como elo de ligação entre o consciente e o inconsciente no caminho para a individuação.* Palhoça: UNISUL, 2008.

PRIPAS, Michelle. *O despertar do autoconhecimento:* um caminho para a melhora da autoestima. Palhoça: UNISUL, 2006.

RODRIGUES, Renée Silva. *O uso de estórias encantadas em arteterapia no processo terapêutico naturológico.* Palhoça: UNISUL, 2008.

ROSE, Isabel Santana de. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado:* encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. 2010. 435 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SHARMAN-BURKE, Juliet. *The mythic tarot:* workbook. New York: Fireside, 1988.

SIMÃO, Alzira Bresola. *O envelhecer com saúde:* um enfoque naturológico. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Naturologia Aplicada) – Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2007.

SOUZA, Bárbara; HELLMANN, Fernando. Análise do uso da radiestesia pendular como método avaliativo dos chakras na terapêutica naturológica. *Cadernos Acadêmicos*, Tubarão, v. 3, n. 1, p. 57-70, 2011.

SHIMONAGA, Marina Hitomi. *As emoções e a relação com os elementos da medicina tradicional chinesa.* Palhoça: UNISUL, 2006.

STEFANES, Johanna Mariáh. *Os fatores emocionais como determinantes psicossomáticos e psiconeuroimunológicos de um processo alérgico respiratório.* Palhoça: UNISUL, 2008.

STERN, Fábio L. *Naturologia e espiritualidade:* indícios dos valores do movimento da Nova Era entre naturólogos formados no Brasil. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

TEIXEIRA, Diogo Virgilio. *Integridade, interagência e educação em saúde:* uma etnografia da Naturologia. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

VARELA, Daniele Mineiro; CORRÊA, Mariana Alves. *Estudo sobre a Naturologia no Brasil e no mundo*. Monografia (Graduação em Naturologia) – Universidade Anhembi-Morumbi, São Paulo, 2005.

VENTURA, Carlos Campos. Naturologia: pontos nos Is. *Jornal Espaço Público,* Portugal, 3 fev. 1999. Disponível em: <http://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/naturologia-pontos-nos-is-129130>. Acesso em: 22 set. 2015.

WHO (World Health Organization). *WHOQOL and Spirituality, Religiousness and Personal Beliefs (SRPB)*. Geneva: WHO, 1998.

STRADA, Daiana. *O ressurgimento das deusas na psique feminina:* um estudo de caso. Palhoça: UNISUL, 2008.

VERZOLA, Fernanda. *A influência das relações com o meio nas expressões energéticas do indivíduo:* um estudo de caso. Palhoça: UNISUL, 2007.

ZACCHI, Vanessa. *O arquétipo da curadora ferida:* uma visão naturológica. Palhoça: UNISUL, 2008.

Recebido em: 03/10/2016
Aprovado em: 23/12/2016

NEW AGE, SALUD Y EDUCACIÓN. CONFLUENCIA Y DIVERGENCIA DE POSICIONES

Vanina Papalini[1]

Resumen: Este artículo registra algunas de las respuestas que se generan en los campos de la salud y la educación cuando son interpelados desde la *New Age*. Estas creencias se enfrentan con las posiciones cientificistas de la medicina oficial, pero no son tan distantes a las perspectivas educacionales: la noción de espiritualidad se integra con poca resistencia en las prácticas escolares. En este análisis, comparo y tipifico las respuestas que provienen de los ámbitos de la salud y la educación a las prácticas de raíz religiosa New Age. Mi investigación se basa en etnografías y observaciones participantes. En esta etapa, realicé también entrevistas a usuarios, terapeutas, médicos y profesores de yoga en las escuelas. Para la revisión de las polémicas y posicionamientos de las instituciones recurrí al análisis de debates on line, materiales informativos y de divulgación de asociaciones y organizaciones.

Palabras-clave: *New Age*; salud; educación; terapias alternativas; yoga.

Abstract: This article examines some of the responses generated in the fields of health and education when they are questioning from the New Age. These beliefs are confronted with the scientific position of official medicine, but they are not so distant from educational perspectives: the notion of spirituality is integrated with little resistance in school practices. In this analysis, I compare and typify the answers that come from the areas of health and education, to the practices with New Age religious roots. My research is founded on ethnographies and participant observations. I did also interviews to users, therapists, doctors and teachers of yoga at schools. For the revision of polemics and positioning of institutions I turned to the analysis of online discussions and informative brochures of different associations and organizations.

Keywords: *New Age*; health; education; alternative therapies; yoga.

[1] CIECS – CONICET y UNC, Argentina. Contato: vaninapapalinimail.com

INTRODUCCIÓN

La presencia creciente de las terapias alternativas y complementarias en el espacio público ha forzado posicionamientos diversos, especialmente en el campo de la medicina. En un extremo, voces que alertan o desacreditan; en el otro, "conversiones" y acogidas calurosas; en medio, complementaciones que ubican estas prácticas en un nivel subsidiario dentro de tratamientos tutelados por el paradigma biomédico dominante o laboriosas integraciones que buscan respaldo en políticas sanitarias. Las posiciones de médicos, nutricionistas, fisioterapeutas, psicólogos y otros profesionales de la salud, frente a la presencia apremiante de las prácticas terapéuticas y las perspectivas del bienestar de la *New Age*, conforman un arco muy variado.

Este territorio de entrecruzamiento de sistemas, técnicas y prácticas orientadas al cuidado del cuerpo y la salud está siendo cartografiado desde diversos enfoques. Desde hace al menos dos décadas, existen estudios dedicados a la complementariedad terapéutica, las terapias alternativas, las medicinas tradicionales, el autotratamiento y la búsqueda de sanación creyente – a través de un mediador que conecta con una dimensión trascendente – que dan cuenta de la pluralidad de terapias disponibles, sin asumir una mirada exotizante (Good, 1987; Idoyaga Molina, 1997; 1999; Carozzi, 1998; 1999; Viotti, 2010; 2011). Estas investigaciones interpelan a la medicina occidental moderna. Se ha problematizado el carácter de constructo sociohistórico e ideológico mediado por relaciones de hegemonía-subalternidad en la legitimación científica de la biomedicina desde cuyo paradigma se incluyen o excluyen saberes igualmente racionales, técnicos y efectivos (Menéndez, 1994) y se ha postulado la necesidad de que la antropología trate de igual manera todos los sistemas médicos (Seppilli, 2000).

Como corolario de esas discusiones, la misma definición de estos sistemas médicos *otros* es puesta en cuestión: para algunos investigadores, la alternancia o la complementariedad (que se establece en relación con el sistema médico hegemónico) es una definición que se decide en relación con los usos que los sujetos les dan en sus

itinerarios terapéuticos (D´Angelo, 2013). Así, una buena parte de las investigaciones dan cuenta de la perspectiva de los usuarios y practicantes. Los trabajos de la investigadora Weidner Maluf (2003, 2005), describen y categorizan las tácticas utilizadas por usuarios y terapeutas, las que conforman sentidos compartidos en el trabajo terapéutico. Otros estudios recientes, que se ocupan de la búsqueda del bienestar, se han ocupado de terapias específicas. Destacamos entre ellos, los análisis que se realizan sobre el yoga en la ciudad de Buenos Aires (Saizar, 2003; 2008; 2009), también sobre la reflexología (Bordes, 2013) y el shiatsu (Pitluk, 2008). Otro antecedente importante son las investigaciones dirigidas por Betina Freidin referidas a la diversificación de las prácticas de cuidado de salud, atendiendo a los procesos de transnacionalización y localización de medicinas alternativas y complementarias en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Freidin; Ballesteros, 2012). Con un enfoque cualitativo, analizan prácticas y experiencias de usuarios de medicinas alternativas (en particular sobre el uso del ayurveda y la acupuntura) de sectores sociales bajos, medios y altos; para reflexionar sobre la construcción reflexiva de la identidad y la vinculación de las prácticas de cuidado y estilos de vida con las desigualdades sociales (Krmpotic, 2008; Freidin; Abrutzky, 2010; 2011; Freidin; Ballesteros; Echeconea, 2013).

Desde el punto de vista de la clasificación de los sistemas médicos, la denominación de "medicinas holísticas" ha sido preferida en el universo científico anglosajón (Berliner; Salmon, 1980; Amstrong, 1986; Mckee, 1988; Williams, 1998; Ventegodt; Andersen; Merrick, 2003), mientras que en el universo latinoamericano prevalece su designación como Medicinas Alternativas y Complementarias (MAC). En ese espacio, se observan tránsitos, reapropiaciones y resignificaciones terapéuticas (Tavares, 2003). La profesionalización y la paulatina inclusión de algunas de estas técnicas en los tratamientos psicoterapéuticos y biomédicos constituyen un emergente de la coexistencia, no exenta de tensión, entre distintos modelos explicativos de salud-enfermedad y su consecuente atención y tratamiento, bajo procesos alineados en los respectivos marcos interpretativos (Carozzi, 1998), lo cual, de entrada, resulta equívoco. La creciente profesionalización de las MAC

exige una redefinición continua de fronteras y posiciones entre las prácticas (Tavares, 1999) en la que se producen mecanismos de cooptación y sincretismos mutuos (Martins, 1999).

El ascenso de las medicinas holísticas ponen en cuestión un punto crucial, soslayado por la medicina occidental moderna: la cuestión de las creencias. Si bien las ciencias de la salud se han configurado por oposición a las medicinas populares tratándolas como resabios de antiguas supersticiones y prácticas consuetudinarias de dudosa efectividad, la "objetividad científica" descansa sobre un conjunto de supuestos y paradigmas no neutrales (Bloor, 1997) que permanecen – o permanecían – velados e incuestionados. Al calor del debate en torno a las MAC, se multiplican los estudios de las relaciones entre medicinas y espiritualidad (Blázquez Rodríguez; Cornejo Valle; Flores Martos, 2014), concitando interés desde disciplinas tanto de ciencias de la salud como de las ciencias sociales, especialmente la medicina, la antropología y la sociología, en sus especialidades orientadas a los subcampos de la salud o la medicina y las religiones.

No ocurre lo mismo con los estudios orientados a la convergencia entre espiritualidad y educación, que constituyen un área vacante en lo tocante a la investigación. Y sin embargo, en la vida social, con menos alboroto, una parte de estas prácticas, fundamentalmente aquellas que se dirigen a adquirir disposiciones, actitudes o estados para el desarrollo del aprendizaje, comienzan a integrarse al espectro educativo. La respiración, la concentración, la relajación, la meditación contemplativa o activa, la práctica de yoga infantil, ingresan lentamente en las escuelas, sin mayores resistencias por parte de la comunidad educativa. No reciben el nombre de medicinas, y menos aún de religión,[2] pero muchas de estas prácticas, terapias y perspectivas son

[2] Recientemente, los padres de dos estudiantes de una escuela elemental de San Diego, California, interpusieron un recurso legal para suspender las clases de yoga que recibían sus hijos, señalando que se infringía el derecho constitucional de los niños a la libertad religiosa. La corte decidió rechazar el pedido, argumentando que, tal como se dictaban esas clases, bajo un propósito secular, no estaban incorporaban las doctrinas religiosas ni

las mismas "combatidas", promocionadas o toleradas en la atención de la salud. En el campo educativo, pasan desapercibidas; abrigan la promesa de ser la solución de una serie de malestares y problemas, algunos vinculares, otros psicodinámicos, difíciles de resolver en los ámbitos educativos contemporáneos. Son la esperanza frente a los problemas de agresividad, hiperkinesia y atención dispersa de la población infantojuvenil.

Esta investigación registra algunas de las acciones y reacciones que se generan en los campos de la salud y la educación cuando son interpelados desde creencias no encuadradas en los métodos oficiales, la mayoría de ellas asimilables al amplio espacio de la espiritualidad *New Age*. En esta comunicación, me propongo establecer los puntos de convergencia y las disidencias más firmes que se establecen entre la medicina convencional y las medicinas holísticas, complementarias o alternativas y describo someramente algunas de las posiciones típicas que se perciben frente a ellas. Intento, con menos información y antecedentes, repetir el esquema en relación con el campo de la educación; describo aquí las posibilidades de integración de perspectivas que comienzan a emerger, muy tentativamente, dada la carencia de antecedentes en el tema.

Mi investigación se basa en etnografías y observaciones participantes en grupos de practicantes de yoga y meditación, consultorios de medicina tradicional china y acupuntura, espacios terapéuticos de shiatzu, Flores de Bach, constelaciones, masajes ayurvédicos, aromaterapia, cuencos tibetanos y muchas otras prácticas que se ofrecen amalgamadas o por separado. Todas ellas tienden al tratamiento de la salud, la sanación, la restitución del equilibrio o el bienestar. Desarrollo sistemáticamente desde 2010, actividades de campo relacionadas con los tratamientos en los que se traman medicina y espiritualidad; la investigación en escuelas y centros de educación corporal comenzó en 2014. En estos espacios realizo observación no participante con registro fotográfico, revisión de material audiovisual y textos orientados a la

se basaban en la profesión de budismo o el hinduismo. AFP News, 4 de Abril de 2015. Agradezco a Rodrigo Toniol por aportar esta información a la investigación.

población infantojuvenil y búsquedas para ampliar el campo de observación, ya que hasta ahora sólo emergieron casos aislados. En esta última etapa, es decir, en los últimos dos años, realicé numerosas entrevistas a usuarios, terapeutas, médicos y miembros de las comunidades educativas. Para la revisión de las polémicas y posicionamientos de las instituciones, recurrí al análisis de materiales informativos y de divulgación *on line*, como así también a los comentarios de los lectores de noticias aparecidas en la prensa *on line* sobre este tema. Complemento estas experiencias con cursos formativos en hatha yoga, yoga para niños y ayurveda, y actividades exploratorias en medicina tradicional china y fitoterapia.

LAS OBJECIONES PLANTEADAS POR LA MEDICINA OFICIAL

La medicina ha respondido al recurso creciente a las medicinas alternativas, complementarias y tradicionales de maneras diversas, especialmente si se consideran las posiciones expresadas a través de las instituciones de salud, las organizaciones y los colegios, que en muchos casos discrepan con las opiniones personales de los profesionales.[3]

Un caso testigo que permite abrir el abanico de la diversidad de posiciones es el tratamiento contra el cáncer. Punto débil de la medicina científica

[3] El caso del posgrado de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, brinda un ejemplo de la controversia y la difícil legitimación de las medicinas holísticas en Argentina. En abril de 2010, luego de haber iniciado el primer posgrado en Homeopatía, Medicina Ayurvédica, Medicina Tradicional China y Acupuntura dictado dentro de una universidad pública nacional, la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Córdoba suspendió los cursos, señalando que debían volver a revisarse algunas cuestiones vinculadas a las actividades prácticas. Se comentó que las asociaciones de profesionales y los órganos de gobierno habían presionado para que el curso se cancelara. En declaraciones brindadas al diario La Voz del Interior del 20/04/2010, el ministro de Salud de la Provincia de Córdoba manifestó su agrado, señalando que no había ninguna evidencia científica de que esas prácticas sean efectivas. El posgrado, finalmente, nunca se reabrió.

occidental, el cáncer no tiene "causa" o agente exógeno claramente identificable; los tratamientos son crudelísimos y los efectos secundarios son tan perniciosos que muchos pacientes optan por no someterse a ellos, tentando la vía de las medicinas tradicionales, alternativas y complementarias. Frente a esta insuficiencia en el tratamiento de la enfermedad y la "competencia" que representan los tratamientos no convencionales, las instituciones de la salud se ven forzadas a manifestarse. Podemos identificar típicamente cuatros posiciones, en un arco de gradaciones diversas:

a) Rechazo

Se trata de la posición más extrema; postula la incompatibilidad de paradigmas y asocia a las MAC con medicinas oscurantistas, la magia, el atraso y la autosugestión.

> Medicinas no científicas, mal llamadas medicinas alternativas o medicinas naturales, son los diversos procedimientos empleados con el fin de curar a las personas, que no pertenecen al campo de la medicina convencional y que carecen de denominador común, excepto la falta de evidencias científicas de su eficacia y el hecho de que suelen estar basado en premisas que contradicen el conocimiento científico actual.
> Dichas medicinas alternativas suponen un problema de salud, ya que no se lo ofrece al paciente el tratamiento con más evidencias científicas en el momento actual sino que se le ofrecen en su lugar medicinas sin estas evidencias con posibles efectos secundarios no conocidos, lo que llevará en numerosas ocasiones a agravar el pronóstico del paciente y dificultar su tratamiento. (LXX JORNADAS ESTATALES DE ESTUDIANTES DE MEDICINA DE ESPAÑA, 2013).

Esta posición se fundamenta en la falta de evidencia científica (vale decir: de un tipo de experimentación basada en los protocolos médicos legitimados por sus instituciones) de la eficacia de los tratamientos, y de la falta de control de los efectos colaterales o secundarios, que podrían ser dañinos, tóxicos o interactuar inadecuadamente con otros fármacos.

Por otro lado, las creencias en las que se fundan las medicinas no convencionales en Occidente chocan frontalmente contra la cosmovisión científica occidental (tipificación abstracta de los procesos, fragmentación y especialización, énfasis en la enfermedad más que en el enfermo, enajenación del saber sobre el propio cuerpo, verticalidad en la dirección del tratamiento o cura). Para escapar de una lectura de sentido común, conviene impugnar la idea de que un tipo de medicina se basa en creencias religiosas y la otra no: se trata de distintos tipos de creencias y cosmovisiones – aunque en el caso de la medicina convencional no se admita su existencia: la "objetividad", como creencia que les es propia, es decir: invisible y naturalizada.

b) Complementariedad (en posición subsidiaria frente a la biomedicina)

Esta posición admite y aconseja tratamientos que, aunque su eficacia no esté probada, no hacen daño y, en cambio pueden paliar el dolor y elevar la moral del paciente, facilitando que sobrelleve el proceso de enfermedad y mejorando su estado general.

> Algunas personas consideran que nuestro actual tratamiento médico en los EE.UU., al cual nos referiremos como el tratamiento médico convencional, es la única opción que tienen respecto al tratamiento de los síntomas y los efectos secundarios, alivio del dolor y para el mejoramiento de la calidad de vida. No obstante, existen muchos tratamientos complementarios que usted puede usar de forma segura en conjunto con su tratamiento médico. Algunas personas descubren que ciertos métodos complementarios son muy útiles en ayudarles a controlar ciertos síntomas y mejorar la calidad de vida. No esperan que dichos métodos traten o curen directamente el cáncer. (AMERICAN CANCER SOCIETY, 2015)

La complementariedad presupone que el tratamiento relevante es el de la medicina convencional y que las terapias alternativas pueden ayudar mantener el buen ánimo, limitar algunos de los síntomas indeseados, darle al paciente la sensación de que atiende su cuerpo y participa activamente en

su tratamiento. En este caso, la medicina convencional se reserva el papel directriz y el poder de veto, librando al criterio del paciente, acaso como placebos, sólo aquellos tratamientos que considera aceptables. La definición de complementariedad es diferente a la de integración – aunque en muchos casos aparezcan como sinónimos - puesto que el papel asignado es subalterno. Si bien en la definición de la OMS esto no es explícito, el ejemplo que contiene en la traducción que realiza la Asociación Española contra el Cáncer (AECC) lo pone en evidencia: "Hablamos de medicina complementaria cuando se utiliza conjuntamente con la medicina convencional. Un ejemplo es el uso de relajación para mitigar la ansiedad que los pacientes pueden sufrir durante la aplicación de los tratamientos oncológicos" (AECC, 2015).

En cambio, cuando los tratamientos alternativos sustituyen a la medicina convencional o aconsejan interrumpir las prescripciones médicas,[4] estas medicinas resultan peligrosas: el ejemplo que proponen es el uso de un suplemento dietético como tratamiento del cáncer en lugar de la quimioterapia recomendada por el oncólogo. Dado que el salto del límite que marca hasta dónde son admisibles estas terapias puede resultar tenue para los legos, la explicitación de estas prevenciones no se hace esperar. La AECC, en su página web oficial, señala que:

> Te recomendamos que te informes y te asesores con tu oncólogo médico, sobre la idoneidad de los productosque te sean ofertados. En contra...

[4] Frente al cáncer, la perspectiva holística choca de frente con la medicina occidental moderna. Para la medicina tradicional china, por ejemplo, la quimioterapia acidifica el organismo, y lo predispone a adquirir (nuevamente) o expandir el cáncer. Se indica, desde este paradigma, una dieta alcalinizante y otra serie de tratamientos que se volverían completamente ineficaces de coexistir con la quimioterapia. Dado que las perspectivas holísticas apuntan a la totalidad de las condiciones y estilos de vida que determinan los estados del ser, resulta complicado tanto la "complementación" como la "integración".

- de la prescripción de cualquier sustancia, producto o práctica que se publicite como tratamiento para el cáncer sin contar con evidencia científica que lo sustente y la aprobación de los órganos competentes del Ministerio de Sanidad.
- de los practicantes de medicina alternativa no probada científicamente que induzcan a los enfermos de cáncer abandonar el tratamiento oncológico convencional científicamente probado.

A favor...

- de la integración de la medicina complementaria en el tratamiento del cáncer teniendo en cuenta los criterios de:
- Evidencia científica
- Evaluación médica de riesgos/beneficios para cada caso individual
- Las preferencias del paciente
- de la investigación sobre terapias complementarias que ayuden a evaluar la eficacia y seguridad de las mismas.
- de la formación en terapias complementarias a los profesionales sanitarios que atienden a pacientes de cáncer con el fin de que puedan asesorar a los enfermos que lo deseen sobre su uso e indicaciones, así como conocer las interacciones y efectos de las mismas con los tratamientos oncológicos convencionales.
- de mejorar el acceso a información fiable sobre las terapias y productos de medicina complementaria tanto a los profesionales sanitarios como a los pacientes. (AECC, 2015)

c) Conversión

Son numerosos los médicos y profesionales de la salud que deciden volcarse decididamente a un cambio de perspectiva o que utilizan centralmente una, o varias, medicinas no convencionales pero con incorporación de algunos medicamentos, tratamientos y modalidades de diagnóstico de la biomedicina. Aquí sería adecuado detenerse a hablar de integración, que se produce de manera personal, mixturando formaciones en sistemas médicos muy distintos. En algunos casos, profesionales de la salud no médicos (nutricionistas, fisioterapeutas), se forman como homeópatas, médicos ayurvédicos

o de medicina tradicional china, a través de posgrados, cursos o estancias en países donde existe una formación oficial al respecto (China, India o Nepal) o en cursos dictados en sus propios países. La medicina que practican suele ser ecléctica. Como señala Betina Freidin, hablando de la integración de las MAC y la biomedicina, ésta "resulta de la doble *expertise* en medicina convencional y alternativa; es a partir de la formación profesional dual que deciden el mejor curso de acción a seguir con cada paciente" (2014, p. 67).

> Yo no les digo a los pacientes que abandonen sus tratamientos. Si ellos quieren en determinado momento, y se animan, lo hacen. Yo les digo que está en ellos la decisión, dar el paso. (Notas de campo. Kinesiólogo / medicina china, 35 años)

En nuestro trabajo de campo, los entrevistados que representan esta doble *expertise*, en su mayoría, (más del 75% de un total de 20 entrevistas)[5] se sintieron movilizados a la búsqueda de "algo más", pero, a diferencia de una mayor especialización, eligieron un camino integrador que desembocó en la complementación de su formación con el aprendizaje de tratamientos no convencionales o la formación en paradigmas médicos distintos. Las motivaciones tienen que ver con tres tipos de respuestas: a) experiencias propias, de terceros cercanos o de pacientes, en las que comprobaron o se les hicieron evidentes los límites de la medicina occidental, b) insatisfacción con la práctica o con las modalidades de atención exigidas por las instituciones y el deseo de rehumanizar la relación con los pacientes, y c) percepción negativa de la hiper-especialización; la búsqueda en estos casos pasa por recuperar una visión holística, menos fragmentaria. Pero también, aunque no siempre es percibido por ellos mismos, los mueve el interés y la curiosidad por la presencia cada vez más fuerte de estas perspectivas: en sus entornos, han escuchado hablar de ellas antes de interesarse profesionalmente a través de familiares o pacientes que atestiguan la eficacia de los tratamientos.

[5] Este grupo de entrevistas se realizaron en la ciudad de Córdoba, entre enero y noviembre de 2015. Se utilizó un guión con 6 tópicos, a fin de focalizar y profundizar algunos temas que habían emergido recurrentemente en las etnografías.

d) ¿Integración?

Las posibilidades de integración entre sistemas médicos en las políticas públicas de atención de la salud cobran distintas formas. En el Royal London Hospital for Integrated Medicine, el hospital de medicinas integradas más grande de Europa, según su propia presentación institucional, los profesionales de la salud están formados bajo el sistema convencional, están "registrados", es decir, matriculados y han recibido entrenamiento adicional en medicinas complementarias, es decir que existe una legitimación que proviene de la biomedicina y sus regulaciones legales y científicas. En diversos centros médicos de Estados Unidos, los profesionales de la salud contratados incluyen tanto personal capacitado en medicinas alternativas y complementarias como en la biomedicina occidental. Se trata de otro modelo de integración que encuentra un punto de acuerdo entre sistemas médicos poniendo en el centro el caso individual. El tratamiento se define según lo que resulte más eficaz para el paciente, es decir que es personalizado.[6]

En el caso de Brasil, la minuciosa investigación de Toniol (2015) revela tanto la complementariedad como la integración, habilitada por el Sistema Único de Salud desde 2006 a partir de la promulgación de la Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares. Toniol destaca tres desafíos que esta iniciativa pone al descubierto: la posibilidad de integración entre racionalidades médicas distintas, la necesidad de mecanismos de regulación y evaluación de la praxis médica no convencional y la inquietante presencia de la espiritualidad en relación con la atención de la salud. En Argentina, la admisión y reconocimiento oficial de tratamientos y prácticas no convencionales (osteopatía, acupuntura, digitopuntura, masoterapia, entre las más

[6] "Integrative medicine is an approach to care that puts the patient at the center and addresses the full range of physical, emotional, mental, social, spiritual, and environmental influences that affect a person's health. Employing a personalized strategy that considers the patient's unique conditions, needs and circumstances, it uses the most appropriate interventions from an array of scientific disciplines to heal illness and disease and help people regain and maintain optimum health" (Horrigan, Lewis et al., 2012:6).

frecuentes), lo que supone que los seguros de salud, las coberturas de salud prepagas o la asistencia de salud dependiente de sindicatos y mutuales, se hagan cargo de los costos que demandaría al paciente. En algunos casos, muy escasos, los hospitales y centros de salud privados también ofrecen especialidades médicas de este tipo. Existen algunas experiencias aisladas y experimentales en los que se trabaja en conjunto entre practicantes de dos sistemas médicos distintos.

Como se observa, la "integración" es un desiderátum, un horizonte a alcanzar, si es que tal cosa resulta posible y deseable. En la mayor parte de las experiencias conocidas, de las que son ejemplo el Royal London Hospital for Integrated Medicine o el caso argentino, se logra simplemente la "complementación". En el caso norteamericano, el espectro es más variado y hay una resolución inicial que establece como punto de convergencia al paciente. En el caso de Brasil, gracias a la investigación de Toniol, queda manifiesta la tensión que entraña la integración, plasmada en los "usos variados dos enunciados científicos: ora eles serviram para afirmar a relevância das PICs, conferindo legitimidade a sua oferta no SUS, ora operaram como fundamento para argumentos contrários a elas, mobilizado para denunciar a falta de cientificidade dessas práticas terapéuticas" (Toniol, 2015, p. 284-285).

DESENCUENTROS ENTRE PARADIGMAS

La síntesis de la investigación realizada hasta aquí permite identificar los puntos en donde se concentra la confrontación con la ciencia médica: En primer lugar, dos perspectivas del cuerpo, el sujeto y la salud se confrontan: por un lado la especialización y fragmentación, por otro el holismo. Para el paradigma biomédico, la enfermedad es "el conjunto de alteraciones morfológico estructurales, o tan solo funcionales, producidas en un organismo por una causa morbígena externa o interna, contra la cual el organismo ofendido es capaz de oponer, por lo menos, un mínimo de defensa o reacción". (Diccionario de Medicina Teide, 1978). Las medicinas no convencionales conciben la salud como la manifestación de una

integración armoniosa entre mente, cuerpo y espíritu; emerge del interior como una emanación del ser. Se entiende al sujeto como un ser completo, intra-relacionado en todas sus partes y dimensiones, en comunicación e intercambio constante con el universo. No es posible, por tanto, atender a las partes por separado, ya que existen propiedades que emergen en la relación entre ellas, de manera que la totalidad no resulta equivalente a la suma de cada elemento. Esta posición se opone a la especialización de la biomedicina y a sus comprensiones impersonales de los procesos de enfermedad o malestar. La salud es un estado de equilibrio entre mente, cuerpo y espíritu: la enfermedad manifiesta en el cuerpo un desequilibrio que proviene de otra de las dimensiones holísticas del ser.

Esta constatación conlleva un segundo aspecto: en las medicinas holísticas, existe una disolución entre los límites de lo religioso y lo terapéutico. Concebida en términos de sanación, "salud" es una noción que remite el bienestar tanto a un sustrato espiritual incontaminado del propio sujeto como a un orden cósmico superior. Para recuperar la salud, es necesario conectarse con estas dimensiones numinosas. El término "sanación" suele aplicarse a la restitución del equilibrio vital en referencia a un orden metafísico; implica tanto la "cura" como la "salvación", dado que el cuerpo expresa lo que el alma padece: las enfermedades son manifestaciones de emociones negativas. Frente a la aparición de un mal o dolencia, el modelo de la sanación apunta a lograr el restablecimiento psicofísico sin intervención de un dispositivo biomédico; puede tanto autogenerarse, como obtenerse merced a una intervención trascendente. Esta creencia impacta de lleno contra las posiciones científicas, que excluyen la dimensión trascendente de manera absoluta en la práctica profesional. La confianza está depositada en los conocimientos validados siguiendo un método preciso, y en las evidencias, no en las creencias o en las percepciones personales.

Esto nos lleva al tercer punto: para el sistema médico occidental moderno, la única autoridad aceptada es la de la Ciencia, y la única verdad, la del Conocimiento, cuyo agente es el profesional de la salud, la voz experta y autorizada. Así, poca intervención tiene el paciente en su tratamiento.

La sensación de ofrecer sacrificialmente el propio cuerpo para que sea objeto de intervenciones externas y que la salud quede completamente enajenada a manos de otros resulta difícil de aceptar hoy. Las medicinas no convencionales se basan, en cambio, en la autonomía y la autodeterminación. El conocimiento, la verdad y la realidad son atribuidas a los propios sujetos y no quedan en manos de poderes exteriores tales como las instituciones de la salud o los médicos. El individuo detenta la máxima autonomía individual en sus decisiones y una responsabilidad personal sobre su vida. No hay verdades externas ni conocimientos valorables por fuera de aquellos que se alcanza en el camino de la experiencia propia. La consecuencia es que este paradigma sostiene posiciones relativistas y subjetivistas y es reactivo contra el ejercicio vertical de la autoridad, sea una persona o un régimen experto.

Entonces, ¿cómo se recupera la salud? La cuarta zona de diferencias tiene que ver con posiciones naturalistas: las medicinas holísticas confían en una trama global; la armonía cósmica o la sabiduría de la naturaleza y la capacidad del organismo de autorregularse. Los tratamientos químicos y la medicación son, para estas medicinas, causas de nuevos males. Los efectos secundarios de los tratamientos biomédicos y los pocos avances en torno a las soluciones para el cáncer avalan estas posiciones, que cobran cada vez más fuerza; de allí que las instituciones salgan a poner en entredicho los beneficios de las medicinas no convencionales. Muchas de las enfermedades son atribuidas a los desequilibrios nutricionales y el estilo de vida civilizatorio, vinculado con la artificialidad. Aquello que debería curar, mata. Como diría Ivan Illich (1978), nos arrastran al infierno con las mejores de las intenciones.

EL ACERCAMIENTO ESPERANZADO DESDE LA EDUCACIÓN

En el campo educativo, la hegemonía de modelos es menos estricta. Plural en cuanto a métodos, afín a la relación estrecha con las confesiones religiosas, el espacio de la educación –quizá porque, para el sentido común,

no se interpreta que lo que está en juego *también* es la vida,[7] las "alternativas" son aceptadas desde hace tiempo. Así como en la medicina, el cáncer pone a prueba su eficacia para la cura y muestra no sólo sus debilidades, sino también sus consecuencias perniciosas; en el caso de la educación, el "talón de Aquiles" son los problemas actitudinales que conspiran contra el aprendizaje: atención dispersa o déficit de atención, hiperkinesia, impulsividad o agresividad. Aquí también se evidencian posiciones diversas:

a) Instrumentalidad

Docentes de los niveles inicial, primario y medio utilizan ejercicios que permite a los niños y adolescentes mejorar el rendimiento escolar y la concentración. Se trata de ejercicios de respiración, meditación, visualización, elongación y relajación. Como también ocurre en las cárceles (Griera et al., 2015), el yoga se practica a fin de disminuir la agresividad en las aulas. Acciones puntuales, dirigidas por el mismo maestro que da la actividad normal, operan como recursos para resolver estas problemáticas. Existen inclusive en la forma de software, como ofrece "El Arte de Vivir".

> Para los niños en edad escolar, hoy en día esto es una experiencia estresante y con preocupaciones acerca de la presión de los padres, los estudios, las decisiones futuras y la competencia. La práctica regular de la meditación es necesaria para revertir estas experiencias negativas y prepararlos para un futuro brillante. La meditación puede hacer que un niño sea más calmo, más pacífico, feliz y relajado, cada vez que hacen esta práctica. Esto incrementa su atención en las clases y por supuesto la retención del conocimiento que ganan. Los beneficios de la meditación para los niños en edad escolar:
> Incrementa su creatividad.
> Incrementa su concentración
> Reduce los niveles de estrés

[7] El modo de concebirla y vivirla, lo permitido y lo prohibido, la orientación que se le dé, los valores estimulados. Paradójicamente, los regímenes pastorales son parte de la misma biopolítica que se expresa en la medicina, que en un caso rechaza la religión y en el otro la abraza (Foucault, 2008a; 2008b; 2010).

> Mejora su interacción con sus padres
> El Arte de Vivir ofrece los programas de "Art Excel" y "Yes" que muchas escuelas han integrado en su currículum anual. Estos programas enseñan a los niños varios tipos de meditación que pueden practicar en la escuela todos los días. El renglón que merece subrayarse aquí es la incorporación de prácticas provenientes del campo religioso, no sin debate, en espacios educativos *laicos*.[8] Estas incorporaciones sirven a un propósito específico, son actividades especiales dictadas por un docente diferente del que a diario está a cargo del grupo, como en el caso del yoga en reemplazo o complemento de la rutina física, o se incorporan como una herramienta más dentro o antes de la clase programada, como los ejercicios de respiración y visualización antes de comenzar la clase.

b) Sincretismos: incorporaciones parciales

A partir de iniciativas europeas, la introducción de las técnicas de relajación, concentración y respiración aplicadas a la educación son objeto de una formación certificada y son admisibles en distintos sistemas educativos formales. En América Latina, se expande una organización que ha logrado la introducción del yoga en la educación formal de Francia e Italia, y en los programas de formación docente de La Sorbonne. Se trata del R.Y.E (Recherche du Yoga a l'Education), corriente fundada en Francia en 1978 por Micheline Flak, Doctora en Literatura Americana, Profesora de Inglés y Profesora de yoga. En América Latina, esta organización está presente en Brasil, Chile, Argentina y Uruguay.

> En la educación de hoy nos enfrentamos cotidianamente a diversas dificultades: la ansiedad, el estrés, los horarios extensos y cargados de actividades, el ruido,

[8] Es particularmente rica la discusión en los comentarios que siguen a la noticia "US court rules in favor of school yoga clases", del 4 de abril de 2015, en el periódico on line Al Jazeera. Los argumentos van desde la desacralización del yoga, a su completa vinculación al hinduismo. Disponible en: <http://www.aljazeera.com/news/2015/04/court-rules-favourteaching-yoga-schools-150404001714944.html>. Acceso en: 25 enero 2016.

> el cansancio, los nervios previos a los exámenes, todos problemas que se ven reflejados en los alumnos y en los educadores.
> El Yoga brinda herramientas que nos ayudan a equilibrar nuestra energía, focalizar la atención, aflojar las tensiones físicas y mentales y generar un mejor ambiente de trabajo en clase.

También se incluye en este grupo la Pedagogía sistémica, que utiliza el enfoque de las Constelaciones Familiares y la terapia sistémica de Bert Hellinger, trasladando esta perspectiva a los modelos educativos existentes merced a la labor de Marianne Franke y Angélica Olvera. La principal pretensión de este método es introducir lo que se conoce lo que seconoce como "mirada sistémica" en los centros de enseñanza.

> Es importante destacar que, pese su carácter marcadamente innovador, la pedagogía sistémica no pretende sustituir en absoluto los métodos de educación y aprendizaje más tradicionales, a los que considera perfectamente válidos, sino integrar sus ideas en los sistemas actuales de enseñanza con un carácter marcadamente inclusivo. (UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE VALENCIA, 2015)

En ambos casos, se trata de perspectivas que se pueden integrar ya que fundamentalmente se interesan por las concepciones de persona, orientan aspectos actitudinales y vinculares y no interfieren con los contenidos curriculares científicos.

c) Incorporación formalizada

Dada la vertiente confesional que ha acompañado a la educación, especialmente en América Latina, existe una relación directa con la religión en muchas escuelas de todo el subcontinente. La novedad radica aquí en la consolidación de modelos educativos compatibles con la *New Age* aceptados o validados por los organismos oficiales. El número de *modelos, sistemas o perspectivas de educación* (diferenciados aquí tanto de métodos – ítem (b) como de recursos (a) no es tan elevado y registra cierta tradición consolidada

sobre todo en México. Se trata de las pedagogías Logosófica y Waldorf, entre otras. Ellas han sido difusoras de movimientos que forman parte de la New Age. La más antigua, la pedagogía Waldorf, fue establecida en 1919 por el austríaco Rudolf Steiner, fundador de la antroposofía. El primer instituto logosófico fue fundado en Argentina en 1930 por Carlos González Pecotche, conocido también como Raumsol. Otros dos sistemas pedagógicos, como el Montessori o el Reggio Emilia, sin tener fundamentos New Age, son permeables a estas influencias y se promocionan como métodos educativos alternativos. SE basan en la idea de las potencialidades poco desarrolladas de los niños, la necesidad de un ambiente de libertad que propicie el aprendizaje y la importancia del juego, la expresión artística y la *experimentación* – una noción cara a la *New Age.* También tienen validez oficial en numerosos países (México, España, Argentina, entre otros).

Más recientemente encontramos noticias de la pedagogía ARIMA (una orientación educativa para niños multidimensionales, índigo y cristal), y la educación transpersonal o la pedagogía transpersonal, derivada del planteamiento de Marilyn Fergusson en *Aprendizaje: el nuevo paradigma* (1994), y la educación holística, entre varias otras. Dependiendo de cada país, algunas de ellas forman parte de los programas educativos de iniciativa privada con validez oficial.

d) Rechazo católico, ¿aceptación secular?

Naturalmente, al igual que en la medicina, los detractores son numerosos, aunque cuentan con mucho menos eco que las Asociaciones Médicas. El rechazo, este caso, se produce desde dos posiciones opuestas: los sectores más radicalizados de la religión católica, y los defensores de la educación secular y laica. En el primer caso, la denuncia sigue el guión tradicional de la religión católica frente a la *New Age:*

> Una verdadera educación pasará por una vuelta a los valores trascendentes, ubicados en una correcta jerarquía, la cual podemos encontrar únicamente en la Revelación divina. Educar será, entonces, formar a la persona, reconocer

> sus capacidades y lo que potencialmente puede llegar a ser; enseñarle a amar a su divino Creador, respetar sus leyes y entablar una relación personal con Él. […] La única utopía válida no tendrá lugar en este mundo, ni está aquí ni ahora, como suele ser proclamado por las más diversas filosofías nuevaeristas y humanistas de la educación. La verdadera utopía, que sí estará en un espacio y un tiempo definidos, tendrá realidad en una tierra nueva que Dios está preparando para nosotros. (Arango, p. 18)

En el segundo caso, se asume que todas estas prácticas instilan, por vías aparentemente inocuas, la religión que se intentó desterrar de la educación. Muy tímidamente, defienden la secularización ante este retorno de la educación confesional, como vimos en la denuncia llevada adelante por los padres de los niños que recibían clases de yoga en Encinitas Union School District. Otros países, como Francia, orgullosos de su laicidad, se suman al debate. Las respuestas, desde el Estado, obstaculizan sus demandas: no se trataría de religión, sino de "espiritualidad", aparentemente compatible con el mundo secular dado su ecumenismo, su compatibilidad con cualquier credo a condición de que nada se exprese obligatoriamente, taxativamente, como única verdad, ni que se inhiba o juzgue la creencia ajena. En todo caso, hasta ahora, en los muy puntuales casos en los que estos temas se plantean ante la opinión pública, las políticas estatales en educación tienden a ser más permisivas con la *New Age* –esta versión del yoga secular podría leerse de ese modo- de lo que fueron en el pasado con la educación confesional.[9]

[9] Sobre la incorporación del yoga en las escuelas, el diario Le Monde publica, el 11/11/2012, las siguientes declaraciones: "Au ministère de l'éducation nationale, un responsable qui a suivi ce dossier l'admet : 'C'est une initiative bénéfique, et nous étudions la proposition de Micheline Flak d'intégrer le yoga dans le cadre de l'expérimentation lancée en 2010 [matières fondamentales le matin et ateliers (culture, arts, sport) l'après-midi]. Il y a déjà de l'expression corporelle et de la relaxation. Mais le yoga pourrait se généraliser s'il y a des organismes agréés de qualité ou reconnus car proposant une méthode pédagogique et une formation comme celle du RYE'." Disponible en: <http://www.lemonde.fr/vous/article/2012/11/11/le-yoga-apporte-un-nouveau-souffle-a-l-ecole_1788839_3238.html#GJFEfcQQoK18J6rt.99>.

CONVERGENCIAS CON LA EDUCACIÓN

En el caso de la educación hay un acuerdo de base: una de las metas es la formación, no sólo la instrucción, de los estudiantes, y esta noción se aviene bien con la de crecimiento personal, propia de la *New Age*. En ambos casos, se considera a los estudiantes como seres humanos con potencialidades no exploradas, en continuo desarrollo, influidos pero no determinados por el entorno. El desarrollo de las capacidades latentes es parte de los objetivos de los dos paradigmas.

Pero para esto, es necesario resolver algunos problemas que se plantean cotidianamente en las escuelas. Los problemas de atención y concentración, la imposibilidad de quietud, el *stress* infantil y los niveles de agresividad y competencia conspiran en contra de la tarea educativa. El paradigma de la *New Age* y numerosas terapias asociadas ofrecen la posibilidad de reducir esta problemática, con recomendaciones que atañen al cuidado de sí, promoviendo un tipo de alimentación diferente, ejercicios y formas de cuidado del cuerpo, el control de la respiración, la meditación y la observación y expresión de las emociones. Los profesores que coordinan estas prácticas no se ocupan de espiritual como si fuera algo separado de los problemas concernientes a la vida, más bien se enfocan a los segundos para alcanzar un mayor estado de bienestar. El foco está puesto en la armonía existencial y la realización personal; el desarrollo de las capacidades y el logro del estado necesario para el aprendizaje. Hay, pues, un trabajo sobre los estudiantes en sus dimensiones subjetivas, para alcanzar las metas educativas.

Así, emerge el tercer espacio de coincidencia: los estudiantes son pensados como personas, incluyendo en esta definición una dimensión espiritual, reconociendo sus circunstancias y sus estados emocionales, actitudinales, cognitivas y vinculares. Esta comprensión del educando, que está eminentemente relacionada con la expansión de la cultura psicológica, constituye un entorno apto para el despliegue de una forma de espiritualidad que no exija una práctica religiosa específica. Las prácticas pueden ser esencialmente seculares, o remitir a entidades metafísicas inespecíficas,

a la creencia personal o al concepto de energía. Básicamente, se admite una pluralidad de creencias; no se exigen adhesión a un credo. Parece ésta una respuesta afín a los problemas y vivencias contemporáneos, reflejando la necesidad de equilibrio y especial atención al yo en un medio hipercompetitivo, caótico y estresante.

Desde el punto de vista educativo, la visión del sujeto no es puramente racional. Persisten elementos del romanticismo en cuanto a la concepción de la persona; la educación no se plantea sólo una misión ligada al conocimiento sino, de manera integral, la conformación del ser mental, físico y espiritual. El holismo encuentra aquí un ambiente propicio.

CONCLUSIONES

Es necesario recordar, como se mencionó al inicio de esta comunicación, que dos tipos de instituciones muy diferentes se ven interpeladas por las medicinas, las terapias y las creencias que conlleva la Nueva Era, no "desde arriba" sino a causa de su proliferación a nivel de las prácticas sociales. La dispar recepción se comprende en relación con dos modos de definición del sujeto y dos modos, también, de comprender la relación entre el sujeto y la (su) verdad. La definición de conocimiento es clave en ambos casos: en uno es objetivo, externo al sujeto mismo y comprobable empíricamente. En el otro, sólo tiene valor si es significativo y en tanto sea aprehendido, hecho propio, lo cual introduce la subjetividad. Hay, también, una disputa por el modo de ejercer la autoridad: en un caso es legitimada por las instituciones, y hasta ahora poco importaba la opinión no experta del paciente; en el otro, debe ser admitida por los participantes y por sus núcleos familiares. Tiendo a pensar que los maestros ya saben lo que los médicos están vivenciando recién ahora: los destinatarios de su acción se rebelan, les piden explicaciones, dudan, dan su propia opinión, y la autoridad vertical externa de quien dice poseer el conocimiento ya no es aceptada fácilmente.

La posición del Estado y la legitimidad oficial que ganan los saberes de cuño alternativo en torno a la salud se basa en la suspensión provisoria de las creencias en las que se fundan. Se sigue un criterio pragmático: el de su eficacia. Sirven, ayudan a resolver problemas para los cuales no hay mejor salida desde las instituciones oficiales. Pero, ¿hasta dónde es esto posible? ¿Hasta dónde siguen teniendo eficacia estas terapias o recursos educativos si se los desgaja del sistema completo del que son parte y de las creencias en relación con las cuales cobran sentido? ¿Hasta dónde puede sostenerse que son prácticas seculares – secularizadas?

No se trata, únicamente, de una cuestión de credo y su relación con las instituciones oficiales, o sea, con el Estado, aunque este punto es fundamental. Se trata de modelos societales en pugna o, menos pretenciosamente, de nuevas formas de tramar el vínculo social, en donde las experiencias de tipo espiritual y las creencias religiosas renuevan su participación. La laxitud del concepto de espiritualidad parece abrir otras posibilidades que no implican el rechazo o la necesidad explícita y terminante de diferenciación, como sucedió históricamente con las religiones entre sí o con las posiciones seculares. La espiritualidad aparece como una dimensión de lo cotidiano que no se organiza en instituciones ni acumula o disputa poder. Aunque sin dudas, esta es también una percepción incompleta.

REFERENCIAS

LXX JORNADAS ESTATALES DE ESTUDIANTES DE MEDICINA DE ESPAÑA. *Posicionamiento sobre Terapias Alternativas sin Evidencia Científica.* out. 2013. Disponível em: <http://esmateria.com/wp-content/uploads/2013/10/POSICIONAMIENTO-DE-TERAPIAS-ALTERNATIVAS-SIN-ENVIDENCIA-DEMOSTRADA.pdf>. Acesso em: 30 out. 2015.

ABC NEWS. *US court finds school yoga does not violate religious freedom after parents' complaint.* 7 abr. 2015. Disponível em: <http://www.abc.net.au/news/2015-04-04/school-yoga-does-not-violate-religious-freedom-us-court-finds/6370956>. Acesso em: 12 dez. 2015.

AL JAZEERA NEWS. *US court rules in favour of school yoga classes.* 4 abr. 2015. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/news/2015/04/court--rules-favour-teaching-yoga-schools-150404001714944.html> Acesso em: 12 dez. 2015.

AMERICAN CANCER SOCIETY. *Métodos complementarios y alternativos para la atención del cáncer,* 2015. Disponível em: <http://www.cancer.org/acs/groups/cid/documents/webcontent/002374-pdf.pdf>. Acesso em: 30 out. 2015.

AMSTRONG, David. The Problem of the Whole-Person in Holistic Medicine. *Holistic Medicine,* Taylor y Francis, v. 1, n. 1, p. 17-36, 1986.

ARANDA FRAGA, Fernando. Sobre la influencia de la New Age en la educación postmoderna. *Theologika*, Lima, v. XV, n. 1, p. 34-75, 2000.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA CONTRA EL CÁNCER (AECC). *Terapias complementarias y alternativas.* Ago. 2015. Disponível em: <https://www.aecc.es/SobreElCancer/Tratamientos/terapiascomplementariasyalternativas/Paginas/terapiascomplementariasyalternativas.aspx>. Acesso em: 30 out. 2015.

BERLINER, Howard; SALMON, Jack Warren. The Holistic Alternative to Scientific Medicine: History and Analysis. *International Journal of Health Services*, Sage, v. 10, n. 1, p. 133-147, Jan. 1980.

BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Maribel; CORNEJO VALLE, Mónica; FLORES MARTOS, Juan Antonio (Coord.). Simposio "El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas". In: PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS. CONGRESO DE ANTROPO-

LOGÍA DE LA FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO ESPAÑOL, 13., 2014. Tarragona: Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira i Virgili, 2014. p. 4485-4802.

BLOOR, David. *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa, 1997.

BORDES, Mariana. Las "terapias alternativas" como espacio social de oportunidades: trayectorias entre el mundo laboral y el cuidado. *Trabajo y Sociedad,* n. 20, Santiago del Estero, Argentina, p. 375-394, jun. 2013. CAROZZI, María Julia. El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos Religiosos. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 16/17, p. 33-52, 1998.

CAROZZI, María Julia. La autonomía como religión: La Nueva Era. *Alteridades*, México D.F., año 9, n. 18, p. 19-38, jul./dic. 1999.

CONFERENCIA SANITARIA INTERNACIONAL. *Official Records of the World Health Organization*, 2.

D'ANGELO, Ana. Tendiendo puentes. La apropiación terapéutica del yoga ante la dimensión emocional de los padecimientos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoçao*, João Pessoa, v. 12, n. 34, p. 252-291, abr. 2013.

DIARIO LA VOZ DEL INTERIOR. *Medicina alternativa:* La UNC suspendió los cursos. 20 abr. 2010. Disponível em: <http://www.chicadelverano.com.ar/content/medicina-alternativa-la-unc-suspendio-los-cursos.> Acesso em: 12 de jan. 2016. DICCIONARIO MÉDICO TEIDE. Barcelona: Teide. 5. ed. rev., 1978.

ESPINO DE LARA, Ramiro. Educación holista*. Revista Iberoamericana de Educación de la Organización de Estados Iberoamericanos,* 25 ago. 2002. Disponible en: <http://www.rieoei.org/deloslectores_bbdd.php?id_tema=35>. Acceso en: 27 enero 2015.

EL ARTE DE VIVIR. *La meditación en la escuela.* Disponível em: <http://www.artofliving.org/ar-es/la-meditaci%C3%B3n-en-la-escuela>. Acesso em: 30 out. 2015.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I.* La voluntad de saber. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008a.

_____. *El nacimiento de la clínica.* Una arqueología de la mirada médica. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.

_____. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Ecnómica, 2010.

FREIDIN, Betina. *Proyectos profesionales alternativos*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2014.

FREIDIN, Betina; ABRUTZKY, Rosana. Acupuntura en un servicio hospitalario en Argentina: experiencias y perspectivas de los usuarios. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, São Paulo, v. 15, n. 37, p. 505-518, abr./jun. 2011.

FREIDIN, Betina; ABRUTZKY, Rosana. *Transitando los mundos terapéuticos de la acupuntura en Buenos Aires:* perspectivas y experiencias de los usuarios. Documento de trabajo n. 54. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2010.

FREIDIN, Betina; BALLESTEROS, Matías. Dificultades en la conceptualización y cuantificación de la utilización de Medicinas Alternativas y Complementarias. *Medicina y Sociedad*, Buenos Aires, año 31, n. 1, p. 1-16, marzo 2011.

FREIDIN, Betina; BALLESTEROS, Matías; ECHECONEA, Mariano. *En busca del equilibrio.* Documento de trabajo n. 65. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2013.

GOOD, Charles. *Ethnomedical Systems in Africa*. Nueva York: The Guilford Press, 1987.

GRIERA, Mar; MARTÍNEZ-ARIÑO, Julia; CLOT-GARRELl, Anna; GARCÍA-ROMERAL, Gloria. Religión e instituciones públicas en España. Hospitales y prisiones en perspectiva comparada. *Revista Internacional de Sociología*, Córdoba (España), v. 73, n. 3, e020, p. 1-13, 2015. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2015.73.3.e020>.

HORRIGAN, Bonnie; LEWIS Sheldon; ABRAMS, Donald; PECHURA, Constance. *Integrative Medicine in America.* How Integrative Medicine Is Being Practiced in Clinical Centers Across the United States. Minneapolis: The Bravewell Collaborative, 2012. Disponible en: <http://www.bravewell.org/content/Downlaods/IMinAm.pdf>. Acceso en: 27 enero 2016.

IDOYAGA MOLINA, Anatilde. Ethnomedicine and world-view. A comparative analysis of the rejection and incorporation of the contraceptive methods among argentine women. *Anthropology and Medicine*, Taylor & Francis, vol. 4, n. 2, p. 145-158, 1997.

_____. La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, n. 21, p. 7-33, 1999.

_____. Lo sagrado en las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, n. 23, p. 9-75, 2001.

ILLICH, Iván. *Némesis médica.* México: Joaquín Mortiz, 1978.

INFO SECTES. *Site d'information sur les sectes et les mouvements de pensée Yoga à l'école:* religion et *laïcité.* Disponível em: <http://www.info-sectes.org/religion/yoga-varak.htm>. Acesso em: 10 jan. 2016.

KRMPOTIC, Claudia (Ed.). *Cuidados, terapias y creencias en la atención de la salud*. Buenos Aires: Espacio, 2008.

LE MONDE. *Le yoga apporte un nouveau souffle à l'école, par Pauline Garaude.* 11 nov. 2012. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/vous/article/2012/11/11/le-yoga-apporte-un-nouveau-souffle-a-l-ecole_1788839_3238.html#GJFE-fcQQoK18J6rt.99>. Acesso em: 12 jan. 2016.

MARTINS, Paulo. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, María Julia. *A nova era do Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 80-105.

MCKEE, Janet. Holistic health and the critique of western medicine. *Social Science & Medicine,* Elsevier, v. 26, n. 8, p. 775-784, 1988.

MENÉNDEZ, Eduardo. La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades,* México D.F., v. 4, n. 7, p. 71-83, 1994.

PITLUK, Roberto. El shiatsu en Buenos Aires. Efectos terapéuticos y cambio cosmovisional. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, n. 30, p. 45-62, 2008. PROYECTO ARIMA. Disponível em: <http://www.proyectoarima.com/#!pedagogia-arima/c1ow3>. Acesso em: 10 dez. 2015.

R.Y.E. ARGENTINA. Disponível em: <http://premkutiryoga.com/files/RYE_WEB.pdf >. Acesso em: 6 nov. 2015. SAIZAR, María Mercedes. Todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires (Argentina). *Sociedade e Cultura*, Goiania, v.11, n. 1, p. 112-122, enero/jun. 2008.

R.Y.E. URUGUAY. Disponível em: <http://ryeuruguay.blogspot.com.ar/p/yoga-en-la-educacion.html>. Acesso em: 6 nov. 2015.

ROYAL LONDON HOSPITAL FOR INTEGRATED MEDICINE. Disponível em: <http://www.uclh.nhs.uk/ourservices/ourhospitals/rlhim/Pages/Home.aspx>. Acesso em: 6 nov. 2015.

_____. Reflexiones acerca del ritual y la terapia en las prácticas del Yoga en el área Metropolitana (Argentina). *Espéculo, Revista de estudios literarios*, Madrid, n. 42, 2009.

SAIZAR, María Mercedes. El yoga y los discursos sobre la salud. *Mitológicas*, Buenos Aires, n. 27, p. 45-83, 2003.

_____. Todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires (Argentina). *Sociedade e Cultura,* Goiânia, v. 11, n. 1, p. 112-122, enero/jun. 2008.

SEPPILLI, Tullio. De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales de salud. A modo de presentación. In: PERDIGUERO, Enrique; COMELLES, Josep. *Medicina y Cultura.* Barcelona: Bellaterra, 2000, p. 33-53.

TAVARES, Fátima. Holismo terapêutico no ambito do movimiento Nova Era no Rio de Janeiro. In: CAROZZI, María Julia. *A nova era do Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 106-126.

TAVARES, Fátima. Legitimidade Terapêutica no Brasil Contemporâneo: As Terapias Alternativas no Âmbito do Saber Psicológico. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 2, p. 83-104, 2003.

TONIOL, Rodrigo. Do espírito na saúde. Oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — PPGAAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE VALENCIA. *Metodologías alternativas en educación.* Disponível em: <http://www.viu.es/blog/principios-basicos-de-la-pedagogia-sistemica/>. Acesso em: 10 dez. 2015. VENTEGODT, Søren; ANDERSEN, Niels Jørgen; MERRICK, Joav. Holistic Medicine: Scientific Challenges. *The Scientific World Journal,* n. 3, p. 1108-1116, 2003.

VENTEGODT, Soren; ANDERSEN, Niels Jorgen; MERRICK, Joav. Holistic Medicine: Scientific Challenges. *The Scientific World Journal,* n. 3, p. 1108-1116, 2003.

VIOTTI, Nicolás. El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de investigación del CECYP*, Buenos Aires, n. 18, p. 39-68, 2010.

VIOTTI, Nicolás. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo del IDAES*, Buenos Aires, año 5, n. 8, p. 135-152, nov. 2011.

WEIDNER MALUF, Sônia. Inventário dos males: Crise e sofrimento em itinerários terapéuticos e espirituais nas culturas da Nova Era. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 4, n. 4, p. 63-72, jul. 2003.

WEIDNER MALUF, Sônia. Mitos coletivos, narrativas pessoais, cura ritual. Trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "nova era". *Msns,* Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 499-528, oct. 2005.

WILLIAMS, Allison. Therapeutic landscapes in holistic medicine. *Social Science y Medicine,* Elsevier, v. 46, n. 9, p. 1193-1203, mayo 1998.

Recebido em: 27/08/2016
Aprovado em: 03/12/2016

ARTIGOS

AS INCORPORAÇÕES E SUAS POÉTICAS

Pedro Paulo Gomes Pereira[1]

Resumo: Este artigo se volta para o corpo, formulando perguntas como: Quais articulações construiriam os corpos? Se os corpos são interfaces que vão ficando descritíveis quando aprendem a ser afetados por múltiplos elementos, colocados em movimento por entidades humanas e não humanas, quais seriam esses afetos e quais entidades e mediadores? Como ocorrem as incorporações? Como, enfim, se inventa um corpo? Na busca de refletir sobre essas indagações e partindo de experiências de pesquisa, pedagógicas, com imagens e narrativas fílmicas, o artigo procura refletir sobre os processos de invenção dos corpos de travestis, percorrendo algo de sua economia estilística, da fabricação de beleza, da invenção de complexas formas de incorporação em suas experiências de trânsito e fluxo.

Palavras-chave: Corpo; Incorporação; Gênero; Sexualidade.

Abstract: This article revolves around the body, positing questions like: What articulations construct the body? If bodies are interfaces that become descriptive when they learn to be affected by multiple elements, set in movement by both human and non-human entities, what would be the affects, the entities and the mediators? How do these incorporations occur? How then, in the end, is a body created? In search of reflecting on these inquiries, while using research and pedagogical experiences along with images and filmed narratives as a starting point, this article seeks to reflect upon the processes of invention of travestis' bodies, touching on part of the stylistic economy, the manufacturing of beauty, and the invention of complex forms of incorporation in their experiences in transit and flow.

Keywords: Body; Embodiment; Gender; Sexuality.

[1] Professor Associado da Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. Contato: pedropaulopereira@gmail.com

Quem se envereda nos tortuosos caminhos do tema "corpo", depara-se inevitavelmente com múltiplas definições: situacionalidade carnal para modos de vida; lugar de tensões realizadas abaixo e além da pele; entidade tecnoviva multiconectada; multiplicidade de técnicas de poder e de representação; estranha ficção política. E, ainda, carne viva e lugar de subjetivação, objeto e sujeito; órgãos geridos por regimes biopolíticos; hierarquia e disposição em termos de raça, diferença de sexo e gênero; lócus de dominação, de técnicas corporais e de processos de internalização de normas; potência que torna possível a incorporação de gêneros; o corpo – trazido à existência, que age, performa e é performado. "Há uma vida para o corpo depois dos estudos sobre a ciência e do feminismo, mas não é a mesma que a do passado", afirmou Latour (2004, p. 227), advertindo para o lugar de destaque que o tema vem tomando nas ciências sociais. Tal destaque se deve, sustenta ele, ao encontro do feminismo, dos estudos sobre a ciência, das reinterpretações de Foucault e do processo de expansão da bioindústria.

De certa forma mobilizado por essas definições,[2] neste artigo também me volto para o corpo, formulando as seguintes perguntas: quais articulações construiriam os corpos? Se os corpos são interfaces que vão ficando descritíveis quando aprendem a ser afetados por múltiplos elementos e colocados em movimento por entidades humanas e não humanas, quais seriam esses afetos, essas entidades e esses mediadores? Como ocorrem essas incorporações? Como, enfim, se inventa um corpo? Na busca de refletir sobre essas indagações e partindo de experiências de pesquisa, pedagógicas – com o uso de imagens e narrativas fílmicas –, procurarei me enredar nos processos de invenção dos corpos de travestis.

Essas questões começaram a surgir para mim quando realizava uma etnografia numa instituição de portadores de aids, entre 1998 e 2000. Foi ali que tive o primeiro contato com as construções das travestis nas religiões de matriz africana no Brasil (Pereira, 2004; 2012).

[2] Refiro-me a autorxs como Mauss (1973), Butler (1990, 1993 e 2004), Latour (2004), Mol (1999 e 2002), Preciado (2002, 2008 e 2009) e Haraway (1991).

Posteriormente, coordenei uma pesquisa sobre itinerários terapêuticos das travestis em Santa Maria (RS). Nesse contexto, como agente na etnografia de uma pesquisa de campo que "não tem momento certo para começar e [nem para] acabar" (Peirano, 2014, p. 379), e na busca de refletir sobre indagações que desde aquela época me afetam, surgiu este artigo. Devo ressaltar que uma entrevista para fins pedagógicos no Centro de Referência e Defesa da Diversidade (doravante CRDD), um documentário sobre "bombação" que me fora presenteado por um médico sanitarista e fotografias trocadas por pais e mães de santo durante uma pesquisa que desenvolvia acabaram provocando a necessidade de examinar alguns eventos vividos. Esses movimentos me possibilitaram não só aproximar das experiências das travestis, mas também percorrer algo de sua economia estilística, da fabricação de beleza, da invenção de complexas formas de incorporação em suas experiências de trânsito e fluxo.

CORPO E BIOMEDICINA

Na Rua Major Sertório, na cidade de São Paulo, encontra-se o CRDD, um espaço destinado a atender homens e mulheres, profissionais do sexo, gays, travestis, transexuais e portadores de HIV/Aids em situação de "vulnerabilidade" e de "risco social". No meio de uma paisagem dura, com edifícios antigos e mesmo degradados, a instituição acolhe pessoas cuja "diferença" dificulta – ou mesmo impossibilita – o atendimento nos equipamentos gerais do sistema de saúde brasileiro.

Com a intenção de saber mais sobre essa história, marquei, em 2011, uma entrevista com Irina Karla Bacci, a então coordenadora do CRDD. A ideia era a de produzir uma entrevista filmada com objetivo de exibir a alunxs do curso de medicina da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), como reforço para uma discussão sobre diferença e saúde. Na entrevista, que durou cerca de 30 minutos, Irina falou do histórico do CRDD, do seu surgimento no contexto de luta contra a aids. Comentou também como "o preconceito e a discriminação" formam uma densa barreira para o acesso

ao serviço de saúde de transexuais, travestis, gays e lésbicas. Além disso, acrescentou, quando acessam os serviços de saúde, são quase sempre discriminados, sofrendo violências de todos os tipos. Segundo ela, "independentemente da sua classe social, do acesso ou não que tiveram às escolas, do apoio familiar, quando necessitam de um serviço de saúde, [essas pessoas] geralmente têm problemas". A tarefa do CRDD é, portanto, a de atuar nesses problemas.

Irina descreveu como os médicos vêm reagindo às demandas e mobilizações das pessoas LGBT e, com isso, alteram suas resoluções e protocolos. Por exemplo, mostram-se ora mais atentos aos homens transexuais, ora mais receptivos à reprodução assistida para mulheres solteiras ou para casais homossexuais. Com base em casos do cotidiano, a coordenadora do CRDD detalha as ações dos serviços de saúde em torno dos hormônios, da mastectomia e das próteses. Para ela, a medicina e os serviços de saúde surgem como lócus de opressão, controle e preconceito e, ao mesmo tempo, como espaço de demanda, luta e conquista.

Em determinado momento da entrevista, sua narrativa se centra na construção dos corpos das travestis. De início, sugere que os corpos das travestis são também as reapropriações e os desvios dos discursos da medicina. Ela não fala explicitamente, mas seus argumentos parecem pressupor uma decisão bem conhecida pelos membros do CRDD: a ingestão de hormônios femininos (estrógeno) e anticoncepcionais (estrógeno e progestógeno), sob a orientação, na maioria das vezes, das travestis mais experientes que não só indicam como tomar, onde comprar, mas também alertam sobre os efeitos colaterais. Trata-se de um aprendizado lento de como tomar hormônios, de técnicas de manipulação de instrumentos médicos (como agulhas e seringas). As usuárias neófitas deconhecem a dosagem adequada dos remédios e a combinação deles. As questões giram em torno de quais hormônios (e como) devem ser administrados[3] para conformar um corpo feminino.

[3] As travestis sem acesso ao endocrinologista usam comumente contraceptivos obtidos diretamente em farmácias. É comum o consumo de doses elevadas de estrógenos e progestógenos sintéticos (com função anovulatória), sendo os mais largamente usados

Irina comenta também sobre a utilização do silicone industrial com finalidade de mudar e dar contornos aos corpos das travestis. Essa substância foi originalmente desenvolvida para fins industriais e elétricos, jamais sendo indicada como implante em tecidos moles. O uso de silicone líquido se tornou popular após a Segunda Guerra Mundial e é considerado pelas travestis um método rápido e de baixo custo para mudar os contornos do corpo. A facilidade de acesso e a corriqueira penúria das travestis justificam o uso intenso de uma prática considerada pela biomedicina como totalmente contraindicada para finalidades estéticas, porque pode resultar em complicações graves e de difícil tratamento.

Para descrever um corpo produzido e reproduzido por técnicas e substâncias, Irina narra histórias de processos de incorporação,[4] que se valem de tecnologias deslocadas de modo a produzir algo mais. Os hormônios destinados a controlar a fertilidade feminina mudam os corpos conformando-os ao desejo, num movimento de se apropriar de tecnologias normalizadoras, reconfigurando-as. O silicone industrial, que é destinado a azeitar, materializa-se em nádegas e coxas (Pelúcio, 2005; 2006; Benedetti, 2005; Preciado, 2008; Duque, 2011).

o etinilestradiol com acetato de ciproterona em pílulas ou o enantato de estradiol com algestona acetofenida em injeções mensais. O regime hormonal que associa um fármaco com ação antiandrogênica – segundo as formulações biomédicas, responsável pela inibição da ação masculinizante, hormônio que mantém as características sexuais secundárias do homem – a hormônios considerados "femininizantes", como o progestógeno das pílulas contendo acetato de ciproterona (Galindo; Pimentel; Vilela, 2013). No entanto, profissionais de saúde alertam que a dose de estrógeno e progestógenos contida nesses regimes hormonais anovulatórios pode levar ao bloqueio da secreção de testosterona endógena (testicular) e, por conseguinte, diminuição da libido. Sobre hormônios, Andrés García Becerra (2009), Nelly Oudshoorn (1994), Emila Sanabria (2013).

[4] Pretendo argumentar adiante que o termo "incorporação" e seus derivados (incorporar, corporificar) não conseguem dar conta (ou dão conta só parcialmente) de uma variedade de sentidos na conformação do corpo, pelo menos na experiência sobre a qual estou buscando refletir.

Como esses processos de mudança corporal não são alheios às adversidades, Irina passa então a abordar os "problemas de saúde". Após mencionar que os hormônios provocam sono, cansaço, redução do desejo sexual, ela afirma que "nas travestis, o silicone industrial colocado nas coxas, geralmente por 'bombadeiras', desce". E ressalta: "não é incomum travestis chegarem ao CRDD com silicone nos pés".

As bombadeiras são as pessoas que aplicam o silicone industrial, por vezes as travestis mais experientes. Pelas dificuldades técnicas dos procedimentos, devem ser especialistas, conhecedoras das "artimanhas do ofício", como escutei numa ocasião. A cena pode ser comumente descrita assim:[5] com o processo conduzido por uma bombadeira, a travesti fica deitada na cama e recebe dezenas de injeções de silicone industrial na parte do corpo que deseja modificar. Os locais mais siliconados são as coxas, os seios e as nádegas. O procedimento raramente se vale de anestesia. Durante as sessões, a travesti permanece de 8 a 12 horas deitada, dependendo da quantidade de silicone e da parte do corpo escolhida. O corpo é amarrado com retalhos de meias de nylon, enrolados nos locais próximos das injeções para evitar que o líquido escorra; esse procedimento gera cicatrizes, denunciando as amarras do tecido pelo corpo. Logo após a inserção de silicone, os orifícios são fechados com cola adesiva instantânea (Souza, 2013).

Há, como já mencionado, relatos recorrentes de escoamento de silicone para membros inferiores, especialmente para pernas e pés. O processo faz surgir problemas circulatórios como varizes, tromboses, hipertensão, diabetes. As complicações após as injeções de silicone líquido industrial vão desde alterações na coloração e consistência da pele (com a formação de nódulos e granulomas) até processos inflamatórios (com necrose e ulcerações, formação de abscessos e fístulas, retrações e deformidades cicatriciais). Esses problemas, corriqueiros em serviços de saúde, acabam sem terapêutica adequada, uma vez que geralmente os profissionais não os relacionam ao uso de silicone. Com isso, segundo Irina, duas situações são frequentes: o médico não

[5] Descrevo a cena ancorado na narrativa de Irina e nas experiências de pesquisa.

cogita a retirada do silicone, ou, quando percebe sua ação, encaminha para hospitais ou outras unidades de saúde, onde as travestis encontram outros espaços de violência. Não raro, tais situações levam à trombose, à retirada de membros e a outras complicações. Esse é um dos numerosos exemplos da distância existente entre os serviços de saúde e as necessidades das travestis.[6]

Em função das extremas dificuldades de acesso aos mínimos cuidados, a empreitada do CRDD é mediar, buscar soluções, estabelecer diálogo com serviços de saúde, evidenciar as diferenças, procurar parceiros mais ou menos sensíveis à inclusão de corpos e almas alijados do sistema médico oficial. Ao compreender a especificidade da contínua construção dos corpos dissidentes, o CRDD sustenta sua inserção como possibilidade em espaços que percebem os corpos como dados. O exercício pressupõe necessariamente um aprendizado contínuo. Há sempre formas criativas de acessar os serviços de saúde, de obter mudanças corporais desejadas, de compreender a administração de hormônios, entre outros. "Para ser travesti", segundo uma travesti que conversava na porta do CRDD, "tem que ter artimanhas". O termo sinaliza para um amplo campo semântico, composto por expressões como: artifício, estratégia, subterfúgio. E parece ser adequado para as estratégias que vão se envolvendo nas invenções de seus corpos e no enfrentamento de certa biomedicina que opera conforme as ficções reguladoras dos corpos. Essas artimanhas não buscam um repúdio à medicina (considerada externa e homogênea), mas sim vasculhar brechas e lapsos, construir espaços, encontrar formas de agência para formas de vida emergentes dentro de regimes biomédicos (Stryker, 2015).

[6] Em suas investigações, Duque (2011, p. 98) notou que as montagens dos corpos das travestis estão mudando e as agulhadas do silicone vão sendo substituídas gradativamente pela cirurgia plástica. Em um futuro próximo, argumenta ele, as bombadeiras poderão não mais existir. Entretanto, os relatos de Irina no CRDD e as experiências da pesquisa que venho desenvolvendo sobre o tema sugerem ainda uma ampla utilização do silicone industrial.

A narrativa de Irina impressionava pela confluência de bombadeiras intervindo em corpos, de políticas públicas mais ou menos eficazes, de hormônios e procedimentos médicos, de disputas nos serviços, de violência... Tudo isso foi pronunciado numa voz grave de uma filha de santo: "Sou Iaô, filha de Xangô, feita, raspada e catulada, Odú Kètà, com obrigação de cinco anos paga". Irina frequenta o terreiro[7] de Pai Marcelo D'Oxossi e tem como padrinho Pai Fernando Quaresma de Xangô.

O CORPO DESENHADO

Durante três anos, exibi a entrevista que realizei com Irina para alunxs do curso de medicina da Unifesp. Somavam-se às discussões que travávamos em sala de aula os resultados de uma pesquisa que conduzi com Martha Souza, sobre o itinerário das travestis nos serviços de saúde, em Santa Maria/RS (Souza, 2013; Souza et al., 2015). Os quadros eram similares: violência, estigmatização e variadas falhas no atendimento às travestis nos serviços de saúde, que ora impediam o acesso à saúde ora produziam formas de acolhimento inadequadas.

Tanto a entrevista quanto as pesquisas que eu coordenava foram movimentando alunxs do curso de medicina, professorxs e funcionárixs, passando a ser percebidas na Unifesp. Talvez por essa movimentação, ganhei de um médico sanitarista, o professor Luiz Cecílio, o documentário *Bombadeira*, de Luiz Carlos de Alencar, produzido em 2007. Com certeza, esse professor pensava na importância dos debates de temas que vínhamos propondo para o curso de medicina: diferença e saúde, processo saúde–doença, determinantes sociais da saúde, "formas específicas de atenção no sistema de saúde para a população trans". E ele tinha razão.

[7] O termo "terreiro" designa o espaço religioso de religiões de matriz africana, com rituais, relações e dinâmicas próprias. Espero que essa rápida menção a essas religiões não pareça aleatória no decorrer do texto.

O filme conta histórias de bombação de travestis da cidade de Salvador/BA. Pensei logo na conversa com Irina e nas mudanças corporais das travestis encontradas na pesquisa que desenvolvia em Santa Maria. Recordei também as discussões sobre saúde pública e atenção diferenciada. Em algumas cenas do documentário, as travestis teciam uma dura crítica ao tipo de atendimento que recebiam nos serviços de saúde, ampliando aquilo que Irina havia explicitado em sua entrevista. Destaco, por exemplo, a indignação de Leila com a atenção recebida pelas travestis em hospitais: "Hospitais públicos não põem silicone, por mais que a gente queira. Eles não querem tirar, imaginem pôr!". Sobre esse mesmo tema, Michelle completa:

> Eles não tiram com facilidade [o silicone industrial]. Precisa estar perto de morrer pra poder drenar, imagina colocar? Porque aí [colocar próteses] já é [para os serviços de saúde] um ato cirúrgico de estética. Então, eles cobrariam pra fazer um serviço desse, entende?! Eles não fazem não. Só se for pra matar a bicha! Porque aí é perigoso eles fazer. Pra matar elas, pra ver elas estrebuchando ali e morrendo igual a uma galinha sem cabeça. Eu acredito que alguns fariam.

Essas indagações eram as mesmas que, incentivado pela entrevista de Irina, levantei em sala de aula com estudantes do curso de medicina durante anos: os serviços de saúde deveriam colocar próteses e pensar na administração de hormônios em conjunto com as travestis? Isso sempre gerava polêmicas acirradas. As severas críticas de Leila e de Michelle tocavam em uma questão cara à saúde pública no Brasil: denunciar uma subjetividade que se vê nos corpos das travestis que podem ser deixados para morrer (Carrara; Vianna, 2006; Peres, 2005). As travestis surgem então como vidas precárias não merecem ser mantidas. Afinal, onde não houve vida não haveria morte (Butler, 2005; 2009).[8] Há uma relação entre essa subjetividade e a própria

[8] Essas formulações demostram como as intervenções que procuram modificar gênero e sexo se constituem em uma perspectiva privilegiada para se fazer uma reflexão sobre os problemas e inadequações do sistema de saúde – como assinalou García-Becerra (2009) –, bem como das possibilidades de construir formas de atenção e

"bombação": um artifício criado entre a precariedade e o desejo, como se nota no documentário *Bombadeira*. Numa das narrativas, Celine explica a centralidade da bombadeira:

> A travesti só consegue mudar o seu corpo através dessa bombadeira, que torna a única saída, o único escape, a única esperança para essa travesti, essa transexual. Por conta que a prótese, a mudança de corpo, através da prótese e do meio convencional, é muito cara. Então, o papel da bombadeira, para a travesti, não para a sociedade, [...], é muito importante.

Seguindo as histórias das travestis, o documentário confere destaque à cena da bombação. Nela, as personagens contam o que acham das bombações, descrevem como se relacionam com o risco dessa intervenção tão pujante sobre o corpo, expõem as motivações que as levam a se "bombarem". Falam ainda das transformações que ocorrem após os procedimentos. A cena de bombação é construída por uma câmara que durante a sequência, delicadamente, exclui as imagens tanto do rosto da travesti que está recebendo as injeções de silicone industrial quanto da bombadeira (Braga, 2015).

A narrativa fílmica permite que as formulações das travestis surjam sem um exotismo que desenhe as personagens como caricaturas de si mesmas. Além disso (ou talvez justamente por isso), o filme vai desconstruindo uma visão que só vê erro e negatividade na bombação e nas transformações corporais das travestis. A câmara se nega a se aproximar das travestis apenas como seres vulneráveis ou como abordagem dos problemas de saúde, acabando por se envolver em suas histórias, seus dramas e seus temores. As transformações corporais são relacionadas ao desejo e à "dor da beleza" como parte da construção corporal, como desejo que se faz carne. Samara, uma das personagens do documentário, salienta:

---

cuidado apropriados. No caso do documentário, Leila e Michele interpelam (no sentido, inclusive, de clamar por) diretamente os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, quais sejam universalidade, equidade e integralidade da atenção à saúde.

> A dor da beleza é que sai rasgando. E a bicha tá ali sentindo dor. E tá aguentando. Mas sabe que vai ficar bonita. É uma dor da beleza – é o que a gente diz, né Mona? Que é a dor da beleza, pra pintar um cabelo, pra puxar o negócio, pra furar uma orelha, isso tudo é a dor da beleza. Aí e o que elas dizem: "É a dor da beleza, Mona". Se sente a dor, sai queimando, tem que sentir queimar ali, mas tem que aguentar. Dá anestesia. Mesmo dando anestesia, mas mesmo assim, sente entrar. Elas dizem que sente entrar queimando.

A dor atua com o desejo e conforma o corpo, estando relacionada à possibilidade de reinventar o corpo. "O corpo desenhado no óleo", como escutei certa feita. E quem sabe por perceber essa potência, por evidenciar a poética da construção corporal, o filme produza análises importantes que mostram as "corajosas invenções de existência", as resistências. A linguagem aborda o corpo como lugar de experiências, à medida que as imagens de bombação clamam por descobrir a potência capaz de superar o medo e a dor (Braga, 2015; Alvarenga Pereira, 2015).

No entanto, havia algo nas histórias das travestis no documentário que não se enquadrava nas teorias que falavam em subversões em suas transformações corporais. É certo que suas narrativas demostravam que o corpo não é um dado passivo sobre o qual age um biopoder, mas uma potência que torna possível a incorporação dos gêneros. E nas relações com a medicina, as ações das travestis sinalizavam a capacidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção do corpo e da subjetividade sexual (Preciado, 2002; 2009; Pereira, 2008; 2012). Mas, se o corpo é engendrado nessas relações e negociações (com os serviços de saúde, com os fármacos, com os artefatos industriais), há uma dimensão que aponta para outros tipos de agenciamentos que as personagens de *Bombadeira* fazem questão de frisar: a relação com as religiões de matriz africana no Brasil.[9]

[9] Ressalto que o objetivo principal do filme não é o de explorar as relações entre religião e corpo, contudo elas surgem inadvertidamente e vão se tornando tão centrais quanto a bombação. Segundo Goldman (2015), essas religiões de matriz africana no Brasil seriam um conjunto heteróclito, mas articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases

Logo no início do documentário, Andrezza conta como chegou a São Paulo; em seguida, menciona o fato de ter passado mal, o que a levou a permanecer nove dias internada numa Unidade de Tratamento Intensivo (UTI). A etiologia da meningite e da pneumonia foi logo identificada no hospital; Andrezza em momento algum discordou do diagnóstico ou mesmo das prescrições médicas. Entretanto, buscava (e formulava) outras explicações para o que lhe acontecera. A história é fascinante.

Uma prima cartomante de Andrezza assegurou que sua doença advinha de um "trabalho": alguém havia mandado matá-la. "Trabalho" é algo sério no Brasil, envolve mandingas, rezas, curas; para as religiões de matriz africana, é um rito mágico-religioso, um ritual que intervém nos acontecimentos, resolvendo problemas, aflições, doenças (Montero, 1986a; 1986b; Maggie, 1992), provocando desordens e interferindo diretamente no mundo (Prandi, 1991). Cônscia dessa capacidade de intercessão, Andrezza ficou aflita. Impressionada com a história, quis saber mais sobre o que havia sucedido. Procurou então uma mulher que lhe poderia dar respostas sobre o ocorrido. Nas palavras de Andrezza: "Aí a Iansã dela pegou ela. E me disse tudo sem eu falar nada. Vai na casa de dona fulana que ela vai dizer o que aconteceu". Diante do proclamado, Andrezza se dirigiu então à casa de Dona Nininha, que acabou por lhe revelar uma complexa trama de trabalhos, predições e adivinhações.

> Aí, lá vou eu para a casa de dona fulana. Dona Nininha, alguma coisa assim, lá em Pero Vaz. Aí essa mulher me contou tudo. Disse que foi minha vó, a vizinha de minha vó (que ainda era viva). A mãe de minha mãe, quando ela ainda era viva... quando minha mãe namorava com meu pai, minha avó sempre brigou com essa vizinha, não se davam bem. Brigavam. Aí, quando estavam brigando, as filhas (no caso, minha mãe e minhas tias) sempre entraram na história. Aí, numa dessas brigas, mãinha ainda estava namorando com painho. Aí, numa dessas brigas, dona Rodelice [a vizinha] disse assim: "Você vai ver, quando você tiver um filho, ele vai ser viado".

foram trazidas pelos escravos africanos e que incorporaram elementos das cosmologias e práticas indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia.

Pelo que se entende da narrativa de Andrezza, eram comuns as desavenças de sua família com a vizinha Rodelice. Numa delas, a avó disse: "Está vendo, você disse que ele ia ser [viado], ele não é". A vizinha retrucou: "Vou mostrar a você que, quando ele voltar agora, [...] ele está viajando, [...], vai virar mulher". A avó foi procurar alguém que pudesse anular o "trabalho", mas essa pessoa reafirmou que Andrezza realmente iria se transformar em mulher. A avó então falou com a vizinha, não mais para desfazer o trabalho, mas para matar Andrezza enquanto ela estivesse viajando. O objetivo era "fazer um trabalho" para Andrezza "morrer por lá" e "não [...] envergonhar a família". Como a vizinha se recusou, a avó procurou ainda outra pessoa que fez um trabalho para Andrezza morrer. Sobre tal história de predições e violência, Andrezza assegura que não morreu em São Paulo porque os orixás não permitiram.

De nada adiantaram as tentativas da avó ou da vizinha, Andrezza não morreu. E, quando chegou a São Paulo, como ela mesma salienta: "Meu amor, ah! A coisa foi forte, viu? Eu me transformei em uma mulher maravilhosa". Ela explica que os orixás dão muita força, muito apoio, muita segurança e que cada travesti tem uma pomba-gira. No caso de Andrezza, os orixás não só permitiram que ela vivesse, ajudando-a a sair do hospital apesar das graves doenças, mas também produziram seu corpo de mulher. Ela se transformou numa "mulher maravilhosa", graças aos hormônios, ao silicone, às técnicas corporais duramente aprendidas, aos procedimentos estéticos variados e, sobretudo, aos encantamentos e à força dos orixás.

A ação dos orixás e entidades, no entanto, não é previsível. No decorrer do documentário surge outra personagem muito forte, Leila, cujo depoimento revela uma experiência diferente da que Andrezza tivera com as entidades. Apesar de ter seus orixás, Leila evita ir ao candomblé, como expõe a seguir:

> Eu tenho meus orixás, entendeu? Eu evito muito ir em candomblé. Nego me chama, mas eu não vou, porque tenho meus escravos. Tenho minha santa. Eu tenho um escravo homem, que ele, que ele é muito... quando ele me pegou aqui, ele me deixou pelado, pelada aqui dentro de casa.

> E, se não fecha essa porta, o pessoal disse que ele ia sair. Então, eu evito muito ir em candomblé por causa disso, porque às vezes a gente tem o orixá, homem, um escravo homem, que não admite que a gente ponha silicone no peito. Porque na época, pra eu pôr [silicone], eu tive que me afastar, entendeu?! Isolar do candomblé.

As entidades atuam em conflito com o desejo de Leila. Um "escravo homem" pode impedir a construção do corpo almejado pela travesti. Há, inclusive, relatos de uma travesti que "bombou os seios" e foi punida, como conta Mara Chicotada (Pai Neném):

> Já morreu travesti também que era do axé, e bombou os seios. E aí em seguida o que aconteceu, foi que o caboclo veio e pegou a faca. Enfiou no coração. E atravessou o coração de um lado ao outro. Porque ela bombou, e ele não aceitava. E o meu medo ainda é esse: de um aceitar e o outro [vir] e não aceitar, de não querer.

Assim, mesmo por ser negativa, ou seja, por não poder mudar o corpo, são os exus (caboclos, pretos-velhos, pombas-gira) e orixás[10] que definem o que se pode fazer, como e quando. Até as bombadeiras têm de obedecer aos orixás. Para algumas travestis com quem conversei, saber ouvir orixás e exus faz parte do processo de bombação. Trata-se de ações integradas. Leila relata que uma travesti lhe pediu para colocar silicone, advertindo, porém, que seu orixá se mostrava contrário ao procedimento. Como também não podia colocar silicone pelos mesmos motivos, Leila negou-se a fazê-lo:

> Ela mesmo me disse que o orixá dela não queria, mas ela sim queria. Aí eu disse: "Sinto muito, mas eu não vou fazer isso. Eu sei que eu também tenho esse problema". Aí eu disse a ela: "Pra você fazer isso, você tem que [se] afastar". Ela disse: "Mas eu não posso fazer isso, porque é meu ganha-

[10] Exu é o mensageiro divino, o mestre da magia, o manipulador do destino, o protetor, o mediador dos conflitos sociais. É por seu intermédio que se dá a comunicação entre os deuses e os homens.

> pão". Aí, eu disse a ela que então, nesse caso, não [ia] pôr silicone [nela]. Eu sei que ela conseguiu pôr [o silicone], agora não foi comigo! Foi com outra bombadeira.

Como se nota, na construção dos corpos das travestis há diversas formas de agência. O corpo é trazido à existência em *performances*, com a reinvenção imaginativa de tecnologias biomédicas (hormônios, próteses), com o lento aprendizado de técnicas de intervenção nos corpos (agulhas, amarrações). E é por isso que se fala em processos de subversão (artimanhas, artifícios, estratégias). O corpo surge também na lida com substâncias imprevisíveis, que provocam dor, efeitos desagradáveis, incômodos e mal-estares, em ações que se realizam nos limites dessa imprevisibilidade.

Contudo, como parece se depreender dessas histórias, não se trata só de hormônios, de silicone, de técnicas da biomedicina e corporais, mas de relações entre pessoas e entidades. As relações acontecem nas famílias, na vizinhança, nos terreiros, entre as travestis, nas quais se misturam caboclos, pombas-gira, bombadeiras, hormônios, silicone – tudo e todxs atuando conjuntamente na invenção dos corpos. No caso da Andrezza, por exemplo, a produção de seu corpo adveio antes de ela nascer, por meio das relações familiares e por contenda entre vizinhos. Na sua narrativa, os orixás a permitiram viver, apesar dos "trabalhos" e predições. E foram essas mesmas entidades que a produziram como uma "mulher linda".

No exato momento que escrevo essa última frase, eu me lembro das travestis de Santa Maria que, em contexto[11] diferente daquelas do

[11] As travestis de Santa Maria estão inseridas no batuque e na quimbanda. Batuque é, além de termo que designa os ritmos produzidos à base da percussão, uma religião que cultua doze orixás; divide-se em "lados" ou "nações", sendo nagô a língua litúrgica (Oro, 2012). Na pesquisa, pais e mães de santo explicaram que consideram os três lados: a nação, a umbanda e a quimbanda/Linha Cruzada. Ver também Corrêa (1992). Como explica Oro (1994; 2002), o batuque cultua apenas orixás; a umbanda, caboclos e pretos-velhos; já a Linha Cruzada os reúne, bem como os exus e suas mulheres míticas, como as pombas-gira. Como se nota, as religiões de matriz africana contêm numerosas

documentário *Bombadeira*, buscam espaços onde podem dançar nas casas de santo, incorporando a pomba-gira. Afinal, como ressaltou Andrezza, "cada travesti, todo gay, tem uma pomba-gira, uma Padilha".

A ENTREGA DO CORPO

Embora essa inserção das travestis nas religiões de matriz africana no Brasil ter surgido numa etnografia que realizei numa instituição de portadores de aids, entre 1998 e 2000, a intensidade da ligação entre travestis e pomba-gira surgiu para mim, pela primeira vez, doze anos depois, na já aludida pesquisa em Santa Maria. Tentando seguir o itinerário das travestis no sistema de saúde brasileiro, Martha Souza e eu logo percebemos os problemas no acolhimento e as grandes dificuldades diárias que elas enfrentavam nos serviços de saúde oficiais. Ao percorrer seus caminhos na busca de cuidados, fomos levados a terreiros, a sessões de quimbanda, a pais e mães de santos – que eram elas próprias travestis – e conduzidos a espaços que acolhiam as travestis.[12] Percebi ali que, se no Brasil a pomba-gira é bastante cultuada nos candomblés e umbandas, principalmente pelas populações pobres urbanas que dela se valem em busca de resolução de aflições vinculadas aos desejos e à sexualidade (Prandi, 1996, p. 140), em Santa Maria, as travestis parecem mostrar uma relação ainda mais íntima.

possibilidades ou virtualidades que se atualizam segundo as situações (Goldman, 2009, p. 110).

[12] Há uma razoável literatura sobre os corpos dissidentes e as religiões de matriz africana no Brasil, começando por Fry (1977; 1982) e também por diversos outros importantes nomes (Birman, 1985; 1995; 2005; Leão Teixeira, 2000; Segato, 1995; Santos, 2008). Conner & Sparks (2004) foram os primeiros a indicar a relação entre a teoria *queer* e a tradição africana nas Américas, inclusive com uma parte sobre os orixás Yorubá e a tradição diaspórica dos espíritos no Brasil. Entretanto, Santos (2013) mostrou como alguns sacerdotes e sacerdotisas têm reproduzido posições heteronormativas em relação à feminilidade das travestis e das mulheres transexuais.

Durante as investigações, em 2013, Martha me enviou uma série de imagens de travestis em sessões de quimbanda. As fotos foram tiradas por pais e mães de santo e pela própria Martha. Logo reparei que a grande maioria era de travestis "montadas" ou incorporando a pomba-gira. Uma das fotos me impressionou, não só pela sua beleza plástica, mas também pelas feições dxs retratadxs. Reproduz um dorso torcido que delineia um movimento e exibe costas seminuas. Veste-se de preto e amarelo, que, segundo os iniciados, são as cores da Maria Padilha, a pomba-gira mais popular, espírito de uma mulher muito bonita e sedutora (Meyer, 1993; Augras, 2001; Capone, 2004). Uma tiara segura os cabelos pretos. Um brinco, nem grande nem pequeno, cai pelo pescoço, realçando as agitações do corpo. Os olhos voltados para baixo desenham um semblante absorto. Diante da Maria Padilha, posta-se um homem magro – arrumado de preto e amarelo, com chapéu branco muito bem colocado – canta e dança. É Zé Pelintra, um malandro de caráter transgressor, astucioso e envolto no proibido (Augras 2009). Essa foto foi tirada numa sessão de quimbanda, em Bagé/RS, cidade situada a aproximadamente 250 quilômetros de Santa Maria. Xuca (Pai Ricardo de Iemanjá) e Maicon foram fotografados quando incorporavam Maria Padilha e Zé Pelintra. Xuca é uma travesti que, em 2013, tinha aproximadamente 30 anos, com Iemanjá como "santo de cabeça" e Oxalá como "santo de corpo". Era casada com Maicon de Oxalá Obokun, babalorixá.[13]

A pomba-gira é um exu feminino, o espírito de uma mulher que teria sido prostituta, quando viva; uma mulher capaz de dominar os homens com suas artimanhas. Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de exu é Bongbogirá; pombagira (pomba-gira), por sua vez, seria uma derivação de Bongbogirá (Augras, 1989).

[13] Ao me deparar com essa imagem, desejei que fosse a capa de um livro que estava, em 2014, em processo de publicação (Pereira, 2014). Fiz o pedido a eles e obtive a pronta anuência. Tão logo foi impresso, enviei-lhes um exemplar. Assim que receberam, me agradeceram pelo "respeito às entidades"; um respeito importante já que eram "muitos anos de convivência, uma história toda junta". Xuca, dissertando sobre a centralidade de Maria Padilha na sua vida, completou: é "a pomba-gira [que] abre meus caminhos".

O termo "pomba-gira" sugere a ambiguidade da entidade: gira, palavra de origem bantu, remete simultaneamente ao verbo português "girar" e à roda ritual; pomba, além da ave, designa órgãos genitais – masculino no nordeste, feminino no sul. Até no nome aparecem tanto a ambiguidade quanto as referências sexuais (Augras, 1989).

As pombas-gira[14] são a corporificação da feminilidade transgressora, com poderes de vingar e de cuidar (Hayes, 2011). Há uma relação mais próxima com "mulheres e homossexuais", porque aquelxs que recebem a pomba-gira em um transe, sejam homens ou mulheres, se transformam por um tempo em rainhas ultrafemininas, sedutoras e prostitutas desbocadas (Hayes, 2011).[15]

Xuca e Maicon vão assiduamente à casa de santo de outro pai de santo, Pai Fernando de Xangô, que está à frente de uma das casas de santo mais bem estruturadas e com uma história relativamente longa em Santa Maria. Pai Fernando sustenta que o estreito vínculo entre travestis e pombas-gira advém das formas de atuação da entidade: a pomba-gira "traz movimento, traz alegria" e atua "nas mudanças do corpo das travestis. Ela é parte da mulher que vai surgindo". As travestis frequentam a casa de Pai Fernando, principalmente nas sessões de quimbanda. Talvez porque, em geral, os médiuns, possuídos pelas pombas-gira que se encarnam em mulheres, gays e travestis, adotam um comportamento sexualmente provocador (Capone, 2004). As travestis chegam após a meia noite, "montadas" com suas pombas-gira, como na mencionada foto de Xuca e Maicon.

[14] As pomba-giras são múltiplas e singulares. Cada qual têm nome, aparência, preferências, símbolos e cantigas particulares. Entre as mais conhecidas, destacam-se: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pombagira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira (Prandi,1996).

[15] Para acompanhar análises sobre a pomba-gira, ver Contins (1983), Contins & Goldman (1984), Augras (1989), Meyer (1993), Prandi (1996), Guimarães (2001), Birman (2005) e Hayes (2011).

A belíssima imagem, que desenhava a relação entre Maria Padilha e Xuca, Zé Pelintra e Maicon, apontava para um emaranhado de entidades, pai de santo, babalorixá. Emaranhado, como pude perceber com o tempo, advindo de relações particulares arduamente construídas entre entidades e médiuns, entre travesti e pomba-gira. Nesses relacionamentos, constroem vínculos, vivenciam conflitos, ou seja, há uma elaboração contínua e mútua entre passado e futuro nas experiências com as entidades espirituais (Rabelo, 2008, p. 113). Dizer que a pomba-gira "abre caminhos" (ver nota de rodapé 13), como o fez Xuca, é sustentar uma história de relações, pressupor um futuro conjunto, apostar nos vínculos e construções entre entidade e travestis, feitas e refeitas nos caminhos, nos itinerários.

Uma das travestis mais assíduas na casa de Pai Fernando é Morgana, de 46 anos, mãe de santo e também nascida de Santa Maria. Ela vive com sua "família de santo"; na casa, moram apenas pessoas que são "da religião" – seu marido e seus filhos de santo. Ela havia se tornando mãe-de-santo em 2014, mas diz que foi "da religião quase a vida inteira". Tendo sido criada pelo seu pai de santo, a única família que conheceu foi a de família de santo. Como Andrezza, do documentário *Bombadeira*, Morgana fala de um evento importante em sua vida: uma grave enfermidade quase "a derrubou", mas sua "fé era muito grande"; a pomba-gira era forte e ela "não ia cair". E, realmente, está recuperada. Morgana atribui à pomba-gira sua saúde, sua alegria de viver: "Pomba-gira [...] é a senhora que manda, que faz e que acontece no cruzeiro, na encruzilhada. É a senhora que traz pra gente o bom viver, que traz pra gente o bem-estar." Ela incorpora a pomba-gira há anos, e afirma: "Eu me entrego de corpo, alma e coração pra ela, porque eu sei que [...] ela vai trazer coisas boas pra mim e pra quem vir consultar com ela". Sobre os momentos de incorporação,[16] ela diz: "Eu só sinto a hora que ela me toma

[16] Transe ou possessão, considerados centrais nas religiões de matriz africana no Brasil, é um fenômeno ritual que permite aproximar as pessoas de orixás e entidades. Durante a possessão, um orixá ou um exu "desce" e passa a realizar *performances* com um conjunto de gestos e passos ao som do batuque. Sobre o tema, entre outrxs, ver Goldman (1984; 1985; 2005), Halloy (2007), Wafer (1991), Iriart (1998), Birman (2005) e Rabelo (2008).

e quando ela me deixa depois. Antes eu posso estar com o maior problema que eu tiver, posso estar com a cabeça cheia, eu esvazio minha cabeça pra me entregar pra ela".

Quem presencia uma travesti incorporando uma pomba-gira, seguramente vai vivenciar uma arrebatadora *performance* estética e sensual: a beleza estética das danças e das roupas, o ritmo sincopado, a sensualidade e plasticidade dos movimentos, a mistura ensejada do prazer e do perigo, a alegria. A entrada em transe sempre é marcada por gargalhadas, os movimentos se tornam lascivos, os olhares, impudicos, a linguagem, obscena (Capone, 2004). Durante a possessão, a pomba-gira controla o corpo: as travestis entregam-se a práticas e lógicas que não dominam completamente. Pai Fernando salienta a beleza da "entrega para exu, para pomba-gira". Ele descreve como, numa sessão de quimbanda, durante a incorporação, a pomba-gira toma conta do corpo. A vibração passa para as pernas e toma todo o corpo. "Exu é movimento – pomba-gira é alegria", ressalta. No movimento, na vibração, o "corpo é entregue" à pomba-gira. Para Pai Fernando, o que a pomba-gira traz para a casa de santo "é o movimento, é a proteção, e o equilíbrio dentro da linha de exu". É a entrega do corpo que parece lhe impressionar.[17] Há então uma absorvente circulação entre possessão e as transformações do corpo.

Incorporar significa integrar, inserir, juntar, agrupar, vincular, associar, encarnar, corporificar, materializar-se, construir, edificar. Todavia, para pensar as construções das travestis na quimbanda, há que se levar em conta as sutilezas entre "dar forma corpórea a" e "entregar o corpo a". O termo inglês *embodiment* tem como significados incorporação, personificação, materialização e vem sendo traduzido por incorporação, corporeidade, corporalidade. Viveiros de Castro (1996) fala em "encorporar" para traduzir *to embody*, pois acredita que encarnar ou incorporar seriam inadequados. Esse incômodo com a tradução é semelhante ao que encontro aqui para denominar o que

[17] Compreende-se bem aqui a afirmação de Guimarães (2001) segundo a qual ter uma pomba-gira é uma qualidade do corpo. Ver também Pólvora (1995).

se passa com minhas interlocutoras. Talvez seja interessante,[18] para pensar as experiências das travestis e esse deslize entre "fazer o corpo" e "entregar o corpo", usar "encorporar", com o sentido de materializar, construir, edificar, engendrar (trazer à existência) o corpo;[19] e incorporar na acepção atribuída pelas religiões de matriz afro-indígena, ou seja, de incorporar um orixá ou exu.

Como já se viu, incorporar significa receber uma entidade, indica a ação de "entregar o corpo" a um exu ou orixá; "encorporar", por sua vez, tem o sentido de atuar, performar o corpo. Os corpos das travestis têm fronteiras permeáveis, com movimentos acontecendo na carne, e outros, além da pele, numa interação intensa entre pessoas, objetos, saberes, entes. É nessa interação que se produzem corpos que encorporam elementos como silicone, hormônios, modos de agir, técnicas. Já nos terreiros, incorporam a pomba-gira: entregam seus corpos, que haviam sido (e estão sendo) arduamente construídos.

Uma travesti encorpora, ou seja, busca modificar-se corporalmente e colocar em si dispositivos, instrumentos, tecnologias, implantes, medicamentos que mudam seu corpo. Ela trabalha seu corpo de forma a torná-lo outro. Ao mesmo tempo, incorpora a pomba-gira, abrindo-se mais uma vez à alteridade, "entregando" agora o corpo que fora dificilmente construído. Diante dessa nova alteridade, incorporando entidades, assume essx Outrx que reconfigura corpos e seres em novas ontologias. Talvez o que elas estejam insistindo com esses movimentos é que a saída está mesmo nessa construção infinita que pressupõe uma abertura ao Outrx, num devir intensivo. Um "corpo-devir" que, como Deleuze (1977, p. 7) ensinou, não é imitar, nem fazer como, nem se conformar, o que coloca como inútil a pergunta "devir

[18] Em um primeiro momento e apenas para nuançar aspectos dos processos de invenção dos corpos. Voltarei mais adiante a essa questão.

[19] A despeito da variedade de usos do termo *embody* (em abordagens fenomenológicas, por exemplo), estou pensando aqui nos estudos da ciência, no feminismo e na teoria *queer*. Ver Mol & Law (2004).

em quê?". À medida que alguém se torna aquilo em que se torna, elx muda tanto quanto elx próprix.[20]

Compreendidas dessa forma, as transformações corporais das travestis não se constituem em buscas individuais, mas como, vale insistir, uma abertura a Outrxs. Longe de uma soma de indivíduos assoberbados em seus desejos particulares, as experiências corporais e as formulações das travestis parecem dizer que não há um controle do corpo entre o encorporar e o incorporar. Afinal os corpos são sucessiva e insistentemente afetados por instâncias, entidades, dispositivos e surgem como novas ontologias, novas formas de estar no mundo, novas formas de participação.

Assim, a travesti, que trabalhou exaustivamente em seu corpo, que foi afetada e afeccionada por bombadeiras, silicone, médicos, hormônios, que passou horas aprendendo, que buscou serviços de saúde, que sofreu violências nesses locais onde deveria ser cuidada, entrega então seu corpo nas sessões de quimbanda. Tanto na encorporação como na incorporação, as travestis fazem seus corpos, performando-os. Ações, substâncias e entidades produzem corpos.

Dedicando-se a transformar seu corpo, muitas vezes desde a infância ou juventude, fazem de si Outrxs conforme ao que imaginam. Nos terreiros, seus corpos-outro são entregues à pomba-gira. Ao incorporar a pomba-gira, aproximam-se da alteridade que construíram desde sempre. A incorporação parece indicar que os corpos necessitam sempre de atuações e engendramentos. Os corpos constituem-se num devir-outro contínuo que reensaia movimentos de encorporação e incorporação. Esses movimentos tão íntimos se embaralham, fazendo com que encorporar e incorporar sejam apenas instâncias de um mesmo processo: a invenção dos corpos.

[20] Aqui altero as próprias expressões de Deleuze ao retirar a universalidade do masculino. Em francês, o texto é "Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-meme" (Deleuze; Parnet, 1977, p. 7).

POÉTICAS

Essas histórias indicam que o enredamento (e os desenredos) de pessoas, de entidades humanas, não humanas, de orixás e pombas-gira não pode ser olvidado se a busca é a de se aproximar das experiências das travestis, considerando as construções que não elas próprias julgam relevantes. Ao que parece, se levarmos a sério o que dizem, restringir o discurso apenas às negociações com biomedicina e fármacos, acabaria por obliterar formas de atuar, de engendrar os corpos, afetados e efetuados por outras entidades e entes, movidos por outras afecções e afetos – pelo menos, é o que parecem dizer as personagens do documentário *Bombadeira* e minhas interlocutoras. Nesse caso, a teoria funcionaria de forma a obliterar a criatividade (a capacidade de criar) das travestis, retirando a potência de suas invenções.[21] Ao contrário, acompanhar essas experiências corporais, sua filosofia, a potência de suas "invenções", pode conduzir não à postura de aplicar teorias-conceitos e de construir as travestis como exemplos (ou contraexemplos) de teorias prévias, mas a busca de aproximação a teorias-outras e a outras poéticas dos corpos.

O termo "invenção" que surgiu em algumas partes deste artigo talvez seja apropriado para pensar as construções das travestis, porquanto mais vinculado à arte do que à ciência e, assim, mais associado à poética das travestis. Valoriza-se dessa forma a criatividade delas, sem usurpar sua criatividade e seu direito de criar, como queria Roy Wagner (1990). Se assim for, invenção estaria próxima das definições de Deleuze & Guattari (1991), quando dizem que a filosofia é a arte de inventar conceitos.[22]

[21] Pensando um pouco nas viagens das teorias, como venho refletindo noutros espaços (Pereira, 2012; 2015), seria interessante indagar qual a potência de se falar em subversão e reconfiguração e, ao mesmo tempo, de desconsiderar as possibilidades criativas de nossxs interlocutorxs. Quais então seriam os limites de um discurso que se encanta pelas transformações subversivas dos corpos, mas que olvida as agências e as elaborações das travestis?

[22] Acompanho aqui a formulação de Goldman (2011).

A invenção não é a imposição de uma forma externa a uma matéria inerte, nem a descoberta de pura novidade, nem a fabricação de produto final a partir de uma matéria- prima. Invenção é da ordem da metamorfose contínua – o mundo e os seres sempre criados e recriados a partir de algo preexistente que, como já assinalei, é o próprio movimento de encorporar e incorporar das travestis.

A poética produz um "efeito de estranhamento" (Jakobson, 1960; Langdon, 1999): algo muda quando nos deparamos com as dimensões poéticas da linguagem e da vida. Evidentemente, aqui não se trata apenas da linguagem ou das *performances*, mas de toda poética dos processos de invenção de corpos. Quando pensam nas relações com a biomedicina, as travestis falam em artimanhas, em "artes" e "manhãs" inventadas nas relações. As transformações dos corpos são descritas com termos como "dor da beleza", "desenhar o corpo". De todas as formas, a linguagem escolhida para descrever é eminentemente estética – no sentido forte do termo –, o que indica uma junção dos elementos formais e os próprios processos de construção do corpo. Há uma relação entre materialidade e estética, entre poética e substâncias, fármacos, cirurgias, em procedimentos que envolvem ações, eventos, materialidades, entidades e entes.

Ao sair de casa, Xuca pensa em seu corpo, imagina os formatos das coxas, o volume dos cabelos, as dimensões e contornos dos seios, a precisão da maquiagem e sua adequação às atividades do dia. Seu corpo passa por um escrutínio que se enreda nos limites imprecisos entre desejo e possibilidades. Xuca alegra-se pelo fato de a pomba-gira ter permitido seus seios e sua transformação corporal, mas almeja ainda mais. Quando sai para as sessões de quimbanda, perscruta suas roupas, verifica se estão apropriadas à Maria Padilha, como no dia daquela foto em Bagé. Aqui, tudo é pensado: cores, estilo, adereços. Já montada, sabe que as posturas corporais serão outras a partir daí, mesmo antes de incorporar Maria Padilha, antes mesmo de estar na casa de santo. Há uma ação continuada entre Xuca e sua pomba-gira, que vai construindo seu corpo.

O termo "montada" é importante. Montar-se é ato de vestir-se como mulher, perfazendo uma apresentação convincente das qualidades femininas (Benedetti, 2005; Duque, 2011; Vencato, 2013), o que implica um aprendizado de técnicas corporais (Mauss, 1973). Há ainda uma montagem mais ampla, com hormônios, silicones e cirurgias, que, atuando na carne, produzem uma aproximação maior ao "convencimento". Montar-se de pomba-gira soma-se às montagens cotidianas e, da mesma maneira, deve ser convincente. Mas, há aquelas travestis que incorporam a pomba-gira.[23] Incorporar, ao mesmo tempo, é dar forma corpórea a Maria Padilha, entregar o corpo encorporado, apossar-se de (e ser submetida a) trejeitos, modos e modas, posturas corporais, de maneira a se construir em meio dessas montagens.

Morgana também tem sua pomba-gira. Criada na casa de santo, como já adiantei, fala da pomba-gira em tempos pretéritos. Na sua história, houve uma série de consultas, leituras, debates até que pode se "montar" e até transformar seu corpo, com anuência de todxs na casa de santo, e dos orixás e exus, mas principalmente da pomba-gira. Esse é o motivo pelo qual não deixa de pagar "obrigação todo ano à [minha] pomba-gira". As obrigações são partes de sua vida e condição para manter seu corpo conforme seu desejo. Talvez por isso tudo, Morgana tenha enfatizado belissimamente: "a pomba-gira me inventa diferente todo dia". Assim, as incorporações (e suas poéticas) também operam na carne. E aqui posso voltar à provisória distinção entre encorporar e incorporar. As montagens demonstram que são faces de um mesmo processo; em realidade, incorporar é encorporar.

Quando nos terreiros, como pomba-giras, as travestis anseiam por nova linguagem que ofereça condições para serem vistas por outras lentes e por outros ângulos, por espaços onde seus corpos sejam belos e seus desejos legítimos. Buscam entregar o corpo. Os corpos desenham uma relação íntima entre performar-se, montar-se e entregar-se à pomba-gira. Nas encorporações, há uma poética das artimanhas nas relações com a biomedicina,

[23] No decorrer das investigações, deparei-me com as expressões "montar o santo" e "fazer o santo". Sobre o tema, ver Sansi (2009).

nas reapropriações de tecnologias e materiais. Na economia estilística e fabricação do belo, uma poética se vale de metáforas como "desenho" e de expressões como "beleza". Tudo isso de fato desenha, entre o desejo e a precariedade, corpos belos, modificando-lhes os contornos e as feições. É uma poética da incorporação, da entrega do corpo, da transformação em Outrx após haver se transfeito. Em todos os casos, trata-se de poéticas de um corpo inventado e reinventado continuamente.

NOTAS FINAIS

Essas histórias e teorias nos contam que modelar (atuar, performar) os corpos é uma questão em aberto (Mol, 1999) e implica sempre a indagação "onde está o corpo?". As invenções das travestis que busquei percorrer neste artigo assinalam que o corpo não pode se transportar para qualquer lugar, sem custo nem esforço (Mol; Law, 2000). Não há como pensar esses corpos descontextualizados dos intricados contextos que os produziram, pois tal procedimento seria um tipo de violência que atua retirando aquilo que é mais caro para nossxs interlocoturxs, desprezando suas invenções e formas de agir.

As invenções de corpos não são as mesmas em todos os lugares. Aquelas aqui assinaladas apresentam novas formas de descrever o mundo, movimentos por meio dos quais sinalizam que, para além dos problemas de representação, os corpos podem variar. As experiências de pesquisa, pedagógicas, as imagens e narrativas fílmicas que percorri sugerem que os processos de invenção do corpo das travestis, os movimentos de encorporação e incorporação envolvem-se com múltiplos agentes e mediadores, afecções e afetos. Nos corpos das travestis, a junção de saberes, técnicas, substâncias, entidades, num encontro inusitado, de esferas não equivalentes, mas criativamente incorporadas (com todas as virtualidades que o termo enseja, como vimos no decorrer do texto).

E se as definições com as quais iniciei este artigo (como as de Mauss, Butler, Latour, Mol, Haraway) são boas para pensar, elas não podem, no

entanto, emoldurar e domesticar as experiências e os corpos que teimam em não se encaixar. As travestis interpelam conceitos como engendramento, performatividade, biotecnopoder, na medida em que os processos de incorporação, com as íntimas relações com orixás, exus e suas conformações corporais, complexificam as políticas ontológicas, desenhando outras possibilidades. Essas invenções e suas poéticas permitem o encontro com outras perguntas e com outros mundos (outros corpos).

Diante dessas invenções, talvez não tenha sentido perguntar o que é um corpo de uma travesti, pois, nesse caso, o corpo é algo que se torna constantemente e não algo que se tornou definitivamente. As travestis, sobretudo, tornam-se e transformam-se por meio de relações (re)inventadas. A invenção do corpo é fruto de uma gama de relações virtualmente infinitas, como se o corpo fosse movimento e transformação, com seus limites e suas potencialidades. Perfaz-se, assim, uma poética particular, como aprendi com Deleuze, mas especialmente com as travestis nas casas de santo e com Pai Fernando de Xangô.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA PEREIRA, Marlyson. É a dor da beleza: as travestis e suas corajosas estilísticas da existência. *Anais Fazendo Gênero*, 10, 2015.

AUGRAS, Monique. "De Yiá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido". In: MOURA, C. E. Marcondes (Org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixas.* São Paulo, Edicon & Edusp, 1989, p. 14-33.

_____. María Padilla, reina de la magia. *Revista Española de Antropología Americana,* v. 31, p. 293-319, 2001.

_____. Seu Zé. Homenagem ao malandro. *Imaginário da magia. Magia do imaginário.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes/PUC, 2009.

BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda feita:* o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1. p. 2-21, 1985.

_____. *Fazer estilo criando gêneros:* possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro brasileiros – um sobrevôo. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

BRAGA, Cíntia Guedes. O corpo trans* no documentário brasileiro contemporâneo: reflexões sobre política e imagens. *Bagoas*, v. 9, n. 12, p. 61-83, 2015.

BUTLER, Judith. *Gender trouble:* feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that matter*. New York and London: Routledge, 1993.

_____. *Undoing gender*. New York and London: Routledge, 2004.

_____. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

_____. *Frames of war:* when life is grievable? London/New York: Verso, 2009.

APONE, Sandra. *A busca da África no candomblé.* Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.

CARRARA, Sergio; VIANNA, Adriana. "Tá lá o corpo estendido no chão…": A violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *Physis: Revista de Saúde Coletiva,* Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 233-249, 2006.

CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. O caso da pombagira. Religião e violência: uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e Sociedade*, v. 11, n. 1, p. 103-132, 1984.

Conner Randy, Sparks Hatfield. *Queering Creole Spiritual Traditions:* Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas. New York/London/Oxford: Harrington Park Press, 2004.

CONTINS, Márcia. *O Caso da Pomba-Gira:* reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul.* Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues.* Paris: Flammarion, 1977.

DUQUE, Tiago. *Montagens e desmontagens:* desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes. São Paulo: Annablume, 2011.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. *Religião e Sociedade*, v. 1, p. 105-123, 1977.

_____. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: PFRY, P. (Org.). *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 54-73.

GALINDO, Dolores; PIMENTEL, Ricardo; VILELA, Renata. Modos de viver pulsáteis: navegando nas comunidades tans sobre hormônios. *Revista Polis e Psique*, v. 3, n. 2, p. 19-42, 2013.

GARCÍA-BECERRA, Andrés. Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo/género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 45, n. 1, p. 119-146, 2009.

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé.* Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

_____. How to learn in an Afro-Brazilian spirit possession religion. Ontology of candomblé. In: SARRÓ, R.; BERLINER, D. (Eds.). *Learning Religion.* Anthropological Approaches. Oxford: Berghahn Books, 2005, p. 103-119.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa,* v. 190, p. 105-137, 2009.

_____. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP,* v. 89, p. 195-211, 2011.

_____. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana,* v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GUIMARÃES, Patrícia. O doutor e a pomba-gira: um estudo de caso da relação entre psiquiatria e umbanda. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (Org.). *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 295-316.

HALLOY, Arnaud. Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique. In: NORET, Joël; PETIT, Pierre (Ed.). *Corps, performance, religion.* Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jespers. Paris: Publibook, 2007, p. 87-115.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women:* the reinvention of nature. New York: Routledge, 1991.

HAYES, Kelly. *Holy harlots:* femininity, sexuality and black magic in Brazil. Berkeley, California: University of California Press, 2011.

IRIART, Jorge. *Les femmes dans le candomblé.* Expérience religieuse et idiome de la posession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil. Tese de doutorado. Montreal: Université de Montreal, 1998.

JAKOBSON, Roman. Closing statement: linguistics and poetics. In: JAKOBSON, R. *Style in language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960, p. 350-377.

KULICK, Don. Travestis, sex, gender and culture, among Brazilian transgendered prostitutes. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos* v. 5, n. 12, 1999, p. 45-68.

LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society,* v. 10, p. 205- 229, 2004.

LEÃO TEIXEIRA, Maria Lina. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, C. Eugênio Marcondes de. *Candomblé: religião de corpo e alma.* São Paulo: Pallas, 2000. p. 33-52.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço:* relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: MAUSS, M. (Org.). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1973, p. 365-86.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda sua quadrilha:* de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MOL, Anemmarie. Missing Links, Making Links: the Performance of Some Arthrosclerosis. In: MOL, A.; BERG, M. (Org.). *Differences in Medicine:* Unraveling Practices, Techniques and Bodies. Durham: Duke University Press, 1998, p. 141-163.

_____. Ontological Politics: a word and some questions. In: LAW, J.; HASSARD, J. (Org.). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. p. 74-89.

_____. *The body multiple:* ontology in medical practice. London: Duke University Press, 2002.

MOL, Annemarie; LAW, John. *Situating Technoscience:* An Inquiry into Spatialities. 2000. Disponível em: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law---Mol---Situating---Technoscience.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2016.

_____. Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia. *Body & Society,* v. 10, n. 2-3, p. 43-62, 2004.

MONTERO, Paula. A cura mágica na umbanda. *Comunicações do ISER* v. 5, n. 20, 1986a.

_____. *Magia e pensamento mágico.* São Paulo: Ática, 1986b.

ORO, Ari Pedro (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

_____. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos afro-asiáticos,* v. 24, n. 2, p.345-384, 2002.

_____. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas: revista de ciências sociais,* v. 12, n. 3, p. 556-565, 2012.

OUDSHOORN, Nelly. *Beyond the natural body:* an archeology of sex hormones. London; New York: Routledge, 1994.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizonte Antropológico,* v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PELÚCIO, Larissa. Toda quebrada na plástica: corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. *Campos,* v. 6, n. 1, p. 97-112, 2005.

_____. O gênero na carne: sexualidade, corporalidade e pessoa: uma etnografia entre travestis paulistas. In: GROSSI, M.; SCHWADE, E. (Org.). *Política e Cotidiano:* estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade. Florianópolis: ABA, Nova Letra, 2006, p. 189-216.

_____. Illegitimate Pleasures: "tesão," eroticism and guilt in sex between clients and travestis in prostitution. In: H. S. S. Carrara et al. (Org.). *Sexuality, Culture and Politics:* A South American Reader. Rio de Janeiro: CLAM, p. 490-507, 2013.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *O terror e a dádiva.* Goiânia: Editoras Cânone e Vieira, 2004.

_____. 2008. Corpo, sexo e subversão: reflexões sobre duas teóricas queer. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação,* v. 12, n. 26, p. 499-512, 2008.

_____. Queer nos trópicos. *Contemporânea,* v. 2, p. 371-394.

_____. *De corpos e travessias:* uma antropologia de corpos e afetos. São Paulo: Annablume, 2014.

_____. Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea* - Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, p. 411, 2015.

PERES, Wiliam Siqueira. *Subjetividade das travestis brasileiras:* da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

PÓLVORA, Jacqueline Brito. 1995. O corpo batuqueiro. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Corpo e significado:* ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995, p. 125-137.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo:* a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1991.

_____. Pomba-gira dos candomblés e as faces inconfessas do Brasil. PRANDI, R. (Org.). *Herdeiras do axé:* sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 139-164.

PRECIADO, Paul. *Manifiesto contra-sexual:* prácticas subversivas de identidad sexual. Madrid: Pensamiento Opera Prima, 2002.

_____. *Testo Yonqui.* Madrid: Espasa, 2008.

_____. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. *Biopolítica del género.* Buenos Aires: Ají de Pollo, 2009, p. 15-42.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, v. 14, n.1, p. 87-117, 2008.

SANABRIA, Emilia. Hormones et reconfiguration des identités sexuelles au Brésil. *Clio,* v. 37, p. 85-103, 2013.

SANSI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. XLIV, n. 1, p. 139-160, 2009.

SANTOS, Ailton da Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 3., 2013, Salvador. Anais... Salvador: Universidade do Estado da Bahia, 2013.

SANTOS, Milton Silva. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte,* v. 6, n. 12, p. 145-156, 2008.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimonis:* O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Ed. UnB, 1995.

SOUZA, Martha H. Teixeira. *Itinerários terapêuticos das travestis de Santa Maria/RS*. Dissertação (Doutorado em Enfermagem)–Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2013.

_____. Violência e sofrimento social no itinerário de travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 31, p. 767-776, 2015.

STRYKER, Susan. Prólogo. In: In: GALOFRE, Pol; MISSÉ, Miquel. (Ed.). *Políticas trans:* uma antologia de textos desde los estúdios trans noteramericanos. Barcelona, Madrid: Egales Editorial, p. 9-18, 2015.

VENCATO, Anna Paula. *Sapos e princesas:* prazer e segredo entre praticantes de crossdressing no Brasil. São Paulo: Annablume, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana,* v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAFER, Jim. *The Taste of Blood:* Spirit Possession in Brazilian Candomblé. Filadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Documentário:

ALENCAR, Luis Carlos de. *Bombadeira*. A dor da beleza. Ficha técnica: Direção e argumento: Luis Carlos de Alencar; Produção: Singrea Produções; Co-produção: Grifo.doc; Edição: Fernando Oliveira; Direção de fotografia: Fernando Oliveira e Pedro Léo; Fotografia adicional: Kau Rocha; Assistente de direção: Cely Leal e Patrícia Freitas; Projeto Gráfico: Patrícia Simplício; Trilha Sonora: Glaucus Linx. 2007.

Recebido em: 12/10/2016
Aprovado em: 10/01/2017

GALOS E QUINTAIS: UM ESTUDO DO SACRIFÍCIO NA MINA NAGÔ PARAENSE

Hermes de Sousa Veras[1]

Resumo: Nesse artigo trago a etnografia do ritual de sacrifício realizado em um terreiro de nação Mina Nagô, na Grande Belém, Pará. Sugiro que esse ritual agrega diversas teorias nativas onde humanos, animais e divindades entram em diálogo, descrevendo concepções a respeito da comensalidade, sacrifício, convívio, noções de pessoa, materialidade e imaterialidade, compreendendo que essas concepções são feitas no infinito processo ritualístico. Para a realização da pesquisa construí uma etnografia do terreiro, observando os rituais realizados, conversando com as pessoas envolvidas no terreiro, além de entrevistas informais gravadas feitas com o zelador de santo. Concluo apontando a possibilidade de se refletir o sacrifício também como um amplo sistema ritual de contágio, mediador entre povo de santo, suas divindades e as diversas instâncias mundanas, tais como a dita sociedade envolvente e/ou a própria academia.

Palavras-chave: Sacrifício; Mina Nagô; Ritual.

Abstract: In this article, I bring the ethnography of the ritual sacrifice conducted in the terreiro of the nation of Mina Nagô, in Greater Belém, Pará. I suggest that this ritual adds several native theories where humans, animals and deities come into dialogue, depicting conceptions about the commensality, sacrifice, conviviality, notions of person, materiality, and immateriality, realizing that these conceptions are made at infinity ritualistic process. For the accomplishment of the research I constructed an ethnography of the terreiro, observing the rituals performed, talking to people involved, in addition to informais interviews recorded with the zelador de santo (temporary priest of African-Brazilian religion). I conclude by pointing the possibility to reflect the sacrifice also as an extensive ritual of contagion, mediator

[1] Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA). Contato: hermesociais@gmail.com / hermesveras@ufpa.br.

between povo de santo (devout persons of African-Brazilian entities), their deities and multiple instances, such as the surrounding society and/or the Academy itself.

Keywords: Sacrifice; Mina Nagô; Ritual.

Essa parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, todas fazendo parte da seita. Teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a "barbárie" ou o "caráter supersticioso" da religião africana.
Roger Bastide, *O candomblé da Bahia.*

Um galo sozinho não tece uma manhã:/ ele precisará sempre de outros galos./ De um que apanhe esse grito que ele/ e o lance a outro; de um outro galo/ que apanhe o grito de um galo antes/ e o lance a outro; e de outros galos/ que com muitos outros galos se cruzem/ os fios de sol de seus gritos de galo,/ para que a manhã, desde uma teia tênue,/ se vá tecendo, entre todos os galos.
João Cabral de Melo Neto, *Poesia completa.*

Encostando a testa na vidraça brilhante e fria olhava para o quintal do vizinho, para o grande mundo das galinhas-que-não-sabiam-que-iam-morrer.
Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem.*

INTRODUÇÃO

Nesse artigo trabalharei parte do material etnográfico que constitui a minha dissertação de mestrado[2]. A pesquisa aconteceu no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo (TMDEC), casa fundada em 1988 por Álvaro Pizarro[3]. Acompanhei os rituais públicos entre os anos de 2013 e 2015, os quais se sobressaíram os ritos que serão descritos a seguir. A matriz constitutiva do terreiro é a Mina Nagô, (Figueiredo & Vergolino, 1967; Furuya, 1996; Luca 2010; Vergolino, 1987; 2003) espécie de nação encruzilhada[4] geralmente encontrada na região Norte do país, mas como quase todas as religiões de matriz africana vivenciadas no Brasil, tem ampla irradiação geográfica.

Enfatizarei questões relacionadas à comensalidade envolta do rito: o sacrifício, a distribuição da comida e bebida afetada pelo axé e as modulações dessa repartição. Portanto, pretendo contribuir com a literatura sobre

---

[2] O presente artigo é um excerto da etnografia vivenciada no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo. Seria impossível apresentar todos os detalhes que fizeram funcionar a etnografia. Colocarei no artigo apenas os aspectos imprescindíveis para o argumento referente à comensalidade e o sacrifício. Para a etnografia completa, consultar Veras (2015). Lá é possível também verificar nos agradecimentos o montante de pessoas e entidades que constitui o presente artigo (principalmente os sujeitos e matéria prima de todo o texto, todos os participantes do terreiro e suas entidades). Agradeço novamente ao meu orientador, Dr. Agenor Sarraf Pacheco, que nesse texto lembrou-me dos encantos de João Cabral de Melo Neto, além da banca de mestrado que ajudou cada um de sua forma, Dr. Fabiano Gontijo, Dr. Marcio Goldman e Dr. Jerônimo da Silva. Para esse artigo em especial, as leituras de Maria Iris Santos e Rodrigo Ferreira Viana foram substanciais. Obviamente que os problemas do texto são de minha responsabilidade, não deles.

[3] O Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo fica em Ananindeua, município vizinho à capital paraense, pertencente à região metropolitana da Grande Belém. Estou grafando Sacerdote com maiúsculo a pedido de Álvaro Pizarro. Para saber mais a respeito da trajetória de Pai Álvaro, cf. Veras (2016).

[4] Essa encruzilhada de nações é geralmente entre o Tambor de Mina, Candomblé, Umbanda e a Pajelança. Há variações, o catolicismo tradicional e popular está presente também na Mina Nagô, assim como o espiritismo kardecista.

as religiões de matriz africana no Pará, mais especificamente a respeito dos ritos sacrificiais e de comensalidade, compreendendo-se que apesar de ser tema basilar para os estudos afro-brasileiros, são escassas as referências diretas a esses ritos. No geral, os escritos descrevem o banquete dos cachorros, ritual para São Lázaro largamente praticado no Tambor de Mina e na Mina Nagô maranhense e paraense (Diniz, 1975; Ferretti, S., 2009, 2011) e, possivelmente, onde tenha se esticado essa religião. Outros estudos já realizados que tangenciam a temática são os clássicos trabalhos de Napoleão Figueiredo (1994) a respeito dos usos de animais pela "medicina popular", assim como o uso das plantas (Figueiredo, 1979). Também há o estudo da ingestão cerimonial de bebidas, realizado por Seth Leacock (1964).

Referente ao aspecto de encruzilhada na Mina Nagô, e da forma como se atualiza no terreiro em questão, saliento que esse texto possui diversas camadas; das quais destaco duas: a descrição dos rituais de sacrifício, em primeiro nível, e subjacente a esse escrito, as intencionalidades e perspectivas dos diversificados seres habitantes do terreiro. Pois se "o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios" (Anjos, 2008, p. 86), é também lugar de agregação e dispersão de intencionalidades, podendo ser intenções conjugadas a entidades, quanto desenraizadas de qualquer ente.

Ruminei por algum tempo se traria nos meus escritos esses rituais, ou como sinteticamente é chamado pelo povo de santo do terreiro onde pesquisei, o "corte". Os motivos são variados, pois qualquer descuido na escrita pode ser utilizado pelos defensores da "civilidade", ou melhor, da "colonialidade do poder" (Mignolo, 2010), frequentemente de prontidão e dispostos a acusar os outros de atrasados e primitivos. Conforme na epígrafe de Roger Bastide que abre esse artigo, é uma preocupação das pessoas participantes das religiões de matriz africana que possuem ritos sacrificiais, realizá-los de forma mais contida e com apenas algumas pessoas da casa e "chegados". Apesar da cautela, faz-se necessário descrever e pensar esses rituais que são centrais para as pessoas da religião e que, certamente, têm algo a nos ensinar.

O ritual de "corte" é um dos momentos zênites da vida cotidiana do terreiro pesquisado. Nele se encontra a oportunidade de alimentar

e reforçar os laços com as entidades do Sacerdote da casa, de suas filhas e filhos de santo, além de dividir o axé agregado e manipulado pelo rito entre as pessoas presentes. Além de ser momento convivial e de comensalidade, o rito tem como cerne duas etapas: o "corte" e o "festejo". Em ambas as partes acontecem ingestões rituais da "energia do santo". Além disso, o rito revela teorias a respeito da própria comensalidade, pensada aqui como um "sistema de comunicação" (Fernandes, 1997). Acredito que essa teoria ritual é capaz de desvirar as noções que temos a respeito do comensal. Como será argumentado, o "corte" desnuda uma possibilidade de se comer – em sentido mais geral, de se conectar, ou de fazer corpos e espíritos se afetarem – em uma perspectiva diferente.

Apesar do título do artigo referenciar o estado do Pará, e o próprio terreiro estar situado na Grande Belém, nunca é demais lembrar que as religiões de matriz africana atualizadas no norte do país são atravessadas por muitos fluxos, onde Áfricas e diferentes regiões do Brasil se comunicam e cambiam perspectivas. Nesse movimento, pessoas e entidades transitam (Ferretti, M., 2008; Silva, Pacheco, 2015; Shapanan, 2004, 2008), onde o terreiro é território de muitos lugares e passagens.

O RITUAL DE CORTE E A CENTRALIDADE DO SACRIFÍCIO

Esse ritual acontece duas vezes por ano, em abril e agosto. Estão conectados com as demais atividades do terreiro, possuindo estrutura similar aos outros ritos empreendidos no restante do ano. As atividades públicas principais são a "gira", ou "tambor", momento em que são tocados os tambores e entoados pontos cantados para as entidades: orixás, voduns e caboclos. Acontece no TMDEC aos sábados, durando aproximadamente duas horas. Nesse rito as filhas e filhos de santo, juntamente com o Sacerdote, recebem suas entidades espirituais, "dão passagem", e atendem ao público com "passes", "orações", dentre outros cuidados.

A "gira" é o ritual que gera o ritmo da vida cotidiana do terreiro, faz a mediação entre as pessoas da casa e as divindades e constitui um território

de convívio entre muitas temporalidades. Por exemplo, o ano litúrgico encerra-se duas vezes, primeiramente em uma "gira" ao final de novembro, fechando os ciclos dos "caboclos", e finalmente, no início de dezembro, realizando a última gira para orixás femininas Oxum, Iansã, Iemanjá e Naná. O ano recomeça também em dois momentos, na festa para Oxóssi em janeiro, e retomando o ciclo dos "caboclos" no primeiro "corte", em abril, para Maria Padilha. Como veremos, o "corte" além de alimentar a relação entidade/pessoa de santo, instaura a própria temporalidade do terreiro e seus praticantes.

O "corte" funciona como uma extensão da "gira". Galos e galinhas são sacralizadas em função de fortalecer o relacionamento das filhas e filhos de santo com suas entidades. Em abril o rito é para Maria Padilha, entidade pomba gira[5] do zelador de santo da casa, e em agosto para "O homem" (Seu Capa Preta), entidade exu também do Sacerdote. Portanto, ambos os "cortes" são em oferecimento ao "povo da rua" que alimenta a casa e por ela é alimentado.

Essas entidades estão ligadas diretamente a outros orixás. Maria Padilha a Oxum, dona da casa, e "O homem" como "escravo" de Ogum.[6] As filhas e filhos de santo que possuem entidades da mesma família – no sentido dado por Napoleão Figueiredo (1981)[7] – entram nesse ciclo de sacrifício e (re)feitura dos laços espirituais.

---

[5] A Maria Padilha de Pai Álvaro é umas de suas principais entidades. Sua festa é comemorada todo 21 de abril, independentemente do dia da semana, diferente das outras festividades e rituais do terreiro. O 21 de abril celebra o dia em que essa entidade desceu em Pai Álvaro e revelou que seu destino seria "fazer caridade para o povo de Belém". Assim, Álvaro e sua Maria Padilha agregam ao redor de si pessoas que possuem entidades da mesma "família". Em Baldez (2015) encontra-se referência à pomba gira cigana de Pai Mário (*in memoriam)*, antigo filho de santo do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo.

[6] Em Edson Diniz (1975, p. 13) temos uma descrição da Mina Nagô que toca mais ou menos nessa vibração: "Na 'linha de Mina' os sobrenaturais (santos) não atuam diretamente e sim através dos 'enviados', ou seja, dos 'encantados'".

[7] "Essas entidades contraem casamento entre si – monogâmicos e poligâmicos (poliândricos e poligínicos) ou simplesmente se "amigam", dando origem a uma prole numerosa e

Portanto, se na "gira" a ênfase recai nas incorporações, no ato de "dar passagem" aos caboclos, no "corte" atuam a possessão e o sacrifício. Podemos corroborar que na Mina Nagô esses elementos surgem como pilares dessa religião, assim como nas religiões afro-brasileiras no geral (Goldman, 1984; Oro, 2005). Assim, o sacrifício é central para as religiões de matriz africana que se atualizaram no Brasil. Como sistema estruturante no candomblé (Bastide, 1978; Goldman, 1984; Santos, 2012), na Mina Nagô sua utilização varia de acordo com a maior ou menor modulação da umbanda – a "umbanda branca" no caso – na casa religiosa (Gabriel, 1985; Luca. 2010; Silva, L., 2013). Nas religiões com reconhecidas descendências indígenas, como o catimbó-jurema, o sacrifício existe na medida em que há aproximações com as religiões de matriz africana (Assunção, 2004; Bastide, 2004; Brandão, Rios, 2004).

A centralidade do sacrifício é reconhecida não apenas pelos pesquisadores. Desde quando iniciei a pesquisa de campo, acompanhei quatro cortes: dois em 2013, o restante em 2014, metade para a Maria Padilha e outra metade para Seu Capa Preta. O primeiro "corte" que presenciei foi antecedido de vários comentários das pessoas do terreiro, enfatizando que o ritual era especial e que eu deveria assisti-lo, prestar atenção e fotografá-lo.

Na interação com o complexo constitutivo do povo de santo da casa e nas tentativas de classificar a "nação" do terreiro, a existência de rituais de sacrifícios foi crucial para a minha desconfiança em certos modelos classificatórios que tendem a apontar a umbanda como uma religião sem "sangue", em contraste com o candomblé; assim como a simples categorização de casas religiosas como mina e candomblé por simplesmente utilizarem tambores nos rituais, em oposição à umbanda, que seriam ritos acompanhados apenas de palmas (Vergolino, 1976, 2015; Furuya, 1994; e em Manaus, Gabriel, 1985). O TMDEC oblitera essas classificações rudimentares, pois conforme

estabelecendo um intricado sistema de parentesco, com diversos "arranjos organizatórios" onde é estabelecido um relacionamento formal ou informal entre as diversas entidades" (Figueiredo, 1981, p. 51).

diz seu Sacerdote: "a nação é uma transformação". Essa transformação acontece em grande parte nos fazeres rituais. Nesse aspecto, podemos extrair da seguinte citação alguma inteligibilidade de como são vivenciadas as religiões de matriz africana no Pará:

> O visitante que percorrer as casas de culto com reminiscências africanas em Belém, constatará sem dúvida alguma, ser impossível a determinação de tipos padrões capazes de fornecerem modelo, pois os mesmos apresentam dessemelhanças de estrutura e de cerimonial. (Figueiredo, Vergolino, 1967, p. 101)

Embora os motivos para tal impossibilidade de "determinação de tipos padrões" seja diferente dos apontados pelas pessoas de santo do TMDEC, o presente trecho inspira que seja dedicada uma maior atenção ao que acontece em cada terreiro.

***

O ritual de corte ocorre em dois dias. Primeiramente o "corte" propriamente dito, antecedido de uma "gira" menor, sintética, interrompida pelo sacrifício dos galos e galinhas trazidos pelas pessoas da casa ou "assistência". Podem ser animais de criação – que liberam uma força maior com a sua oferenda – ou animais de granja, comprados para esse propósito. Algumas pessoas ofertam galos domésticos, pois criam esses animais em quintal residencial. Às vezes, em tempos de fartura de galos, algumas pessoas ofertam dois ou mais. É o caso das frequentadoras que me auxiliaram durante toda a pesquisa. Elas me deram de presente pelo menos dois galos onde pude ofertar, ora na festa da Maria Padilha, ora na festa de Seu Capa Preta. O último galo oferecido não foi dado por mim de presente, porém eu fiquei incumbido de levá-lo ao "corte" e na hora deveria pensar em problemas particulares das ofertantes.

Como os "cortes" acontecem de forma semelhante, descreverei um rito de agosto de 2014, embora surja de quando em vez aspectos etnográficos de outros rituais assistidos. Apesar de ter presenciado desde 2013 quatro dessas

realizações rituais, focarei nos ritos que aconteceram em agosto de 2014, não por achá-los mais representativos, mas pela necessidade de escolher algum e por estes terem sido, em particular, retratados com maior consistência no material etnográfico da pesquisa.

Os relatos se concentram no "corte", pois embora no festejo possamos extrair dados interessantes a respeito da comensalidade, nesse artigo desejamos conjugá-la com o sacrifício, com intuito de descrever como se dá o "reforço festivo entre os humanos e a instituição de um relacionamento entre o mundo humano e os deuses" (Grottanelli, 2008, p. 43).

NA CASA MINA NAGÔ EXU VAI GIRAR: O RITUAL

Os ânimos ficam todos voltados para o "corte" na medida em que se aproxima esse evento. Não se deve pensar com antecedência em ofertar determinado galo para as entidades homenageadas, pois corre-se o risco de o animal perceber e agitar-se, ou até mesmo fugir. Caso seja apanhado, ficará nervoso durante todo o percurso, fazendo barulho e continuará assim até a sua oblação (Mauss, Hubert, 2013). Outra "energia" que não deve ser agenciada ao nível da intencionalidade é a pena. Se o ofertante sentir remorso ao doar o animal, esse custará a morrer e/ou, pior, a entidade poderá ofender-se. A situação engloba outras ações: doar sem vontade, dizer que não vai oferecer determinado ano etc. A comunicação entre o ofertante, o galo e a entidade pode ser desenhada a partir de uma linha de contiguidade, sendo o galo o mediador entre a pessoa ofertante e a divindade.

Embora o esquema de Lévi-Strauss (2012) possa elucidar alguns aspectos do sacrifício em questão, o que deve ser destacado em relação ao sacrifício aqui é que "toda oferenda, como toda iniciação e toda consagração, implica a transmissão e na revitalização do à*se*" (Santos, 2012, p. 43).

Um circuito é estabelecido para se garantir os galos e frangos o suficiente para a transmissão e revitalização das "energias". Há os galos criados em quintais, que por estar em contato constante com a pessoa ofertante, adquire maior capacidade de armazenar e transmitir energia, e os frangos comprados em granjas. Entre esses dois tipos de animais, é possível também

adquirir um galo criado por outra pessoa. Como o "corte" e o "festejo" são momentos de abundância e fartura, no geral o pessoal do terreiro manda comprar frangos, para que outras pessoas que estejam assistindo ao rito, mas não tenha levado nenhuma oferenda, possa participar efetivamente do "corte". Acompanhei essa compra uma vez, em uma granja próxima ao terreiro.

Há muitas possibilidades de comunicação entre a pessoa e o animal a ser ofertado, e por consequência, com a entidade espiritual homenageada. No "corte" para Maria Padilha em abril de 2014, fiquei com vontade de não ter que oferecer nenhum galo com intuito de observar melhor esse ritual – uma ilusão desnecessária, conforme descobri posteriormente. Contudo, as pessoas do terreiro insistiram que eu deveria oferecer naquele ano, até mesmo porque foram comprados frangos extras na granja. Aceitei a incumbência, mas logo quando fomos pegá-lo para o sacrifício, o frango já estava morto. Uma antiga filha da casa me explicou que isso aconteceu porque eu não queria, incialmente, oferecer nada. Como o animal havia morrido fora de um contexto ritual, acabara tornando-se carne proibida (Grottanelli, 2008), tanto para os humanos quanto para as divindades, pois sem a sua oblação no rito sacrificial, não houve nenhuma "transformação cultural do cru" (Lévi-Strauss, 2011).

Em agosto do mesmo ano recebi a tarefa de levar um galo para o ritual, e oferecer em nome de suas donas, impossibilitadas de participar do "corte" por estarem viajando. Até então, já havia participado de três cortes, tendo oferecido sacrifício em todos eles, mas sempre me encontrava acompanhado das donas dos galos, as frequentadoras do terreiro que mediaram minha entrada no TMDEC.

Como eu teria que capturar o galo – que estava devidamente no quintal da residência delas – e nunca havia conseguido apanhá-los, chamei um casal de amigos para ajudar em tal empreitada. Dando tudo certo, fomos ao terreiro. Pai Álvaro simpatizou com os dois, puxando conversa e se interessando pelos visitantes. Contudo, comentou:

– Hoje é um dia que não poderia assistir o povo da rua, quer dizer, só o povo da casa mesmo. É como se fosse um ritual secreto, de segredo.

Fiquei preocupado com a afirmação e perguntei se teria problema de eles assistirem ao ritual. Percebendo a minha tensão, o Sacerdote descontraído disse que só haveria problema se Jerônimo incorporasse.[8] Por ter simpatizado com ele e por admirar professores e pesquisadores em geral, não houve nenhum empecilho na participação dos visitantes no rito.

O "corte", portanto, não é um rito totalmente fechado, pois desde a primeira vez em que o observei, percebi que haviam pessoas frequentadoras da "gira" e outras totalmente desconhecidas. Contudo, é um ato mais reservado que busca atrair menos atenção, diferente do "festejo" realizado dias após o "corte", que ganha ares de festejo.

Voltando à cena etnográfica, a entidade celebrada no dia estava com sua imagem fora de seu local habitual. A vimos sobre uma lona, ao lado direito do corredor que atravessa o terreiro, próximo à casa dos Exus[9]. Seu tridente estava apoiado na parede e duas caveiras de bode, uma na esquerda e outra na direita, faziam companhia aos seus pés. Havia dois alguidares logo na sua frente, e um assentamento de ferro onde a faca ritual descansava. Esses objetos são essenciais no ritual de corte, artifícios mediadores entre as pessoas e as divindades.

Conversando com Pai Álvaro antes do "corte", fiquei sabendo que naquele dia a entidade não queria "barulho", isto é, tambor, pois "O homem" (raramente chamado pelo nome) apareceria apenas uma vez no ano e era

[8] O Sacerdote, nesse momento, revelava silenciosamente haver "espíritos" encostados em Jerônimo. Este, foi apresentado como um pesquisador, do mesmo programa de pós-graduação que realizava o meu mestrado. Por desenvolver pesquisa entre religiosos de matriz africana e indígena, segundo Pai Álvaro, Jerônimo é suscetível de ter seu corpo aproximado por diversas entidades espirituais, e naquele caso, eram prejudiciais, revelando posteriormente que aquelas entidades estavam dificultando a sua própria escrita. Essa afirmação do Sacerdote me levou a algumas reflexões a respeito da forma como o campo de pesquisa (terreiros, pessoas e entidades) captura o pesquisador.

[9] O local habitual da imagem do Seu Capa Preta é um compartimento que fica ao centro do terreiro. Já a casa dos Exus, ou quarto, é um quartinho separado reservado para os exus da casa, encontrando-se constantemente trancado

necessário obedecer aos seus desejos. O motivo para não haver batuque foi revelado antes do "corte" para todos. Seria em respeito a uma filha de santo da casa que se encontrava em estado de coma, filha de Oxum – portanto, com fortes ligações ao terreiro.

A "gira" antecedente ao "corte" acontece no salão, onde ficam as cadeiras para a assistência e os tambores. Ao centro da sala foram acomodadas sete garrafas de sidra, e ao meio, uma vela parafuso de sete dias branca.

Na entoada das palmas o rito foi conduzido no período da manhã[10]. As pessoas de santo da casa iniciaram com o cântico: "Meu pai não veio, mas me mandou/Saudar terreiro de Mina Nagô". Então, Pai Álvaro fez uma sequência de orações: Pai Nosso, Ave Maria e Prece de Caritas. Ao concluir as orações, o Sacerdote explicou o motivo de não haver batuque naquele dia. Justificando a exceção, a estrutura ritual atualizou-se como quase sempre acontece nas "giras" comuns. São cantados três pontos para Exu, posteriormente três para Ogum. O último ponto para Exu necessariamente tem que mencionar Ogum, pois segundo o Sacerdote, os pontos devem ter uma sequência onde cada entidade cantada puxa a seguinte.

> Osin da igrejinha faz Belém-bem-bom
> Deu meia noite o galo já cantou
> Seu Tranca Rua que é dono da gira
> Foi correr gira que Ogum mandou[11]

[10] Lembrando que a ausência dos tambores no ritual é uma exceção. Ele é crucial para a mediação entre as pessoas e as divindades. Não é por menos que a religião também é chamada de Tambor de Mina.

[11] Todos os cânticos foram colhidos em trabalho de campo. Os apresento aqui não apenas para ilustrar a "gira", mas por conta de o povo de santo do terreiro enfatizar a capacidade de transmitir conhecimento que os cânticos carregam. Nesse sentido, o que Roger Bastide (1978, p. 23) escreveu para o candomblé, funciona na Mina Nagô: "Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também 'dançados', pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador". Os cânticos receberam pouca atenção da literatura afro-brasileira. De esforço interpretativo da mística

Após esse cântico, uma espécie de ponto de transição, são cantados os próximos para Ogum. Essa é a primeira abertura, a segunda é acionada a partir das rezas já citadas. Ao findar das orações, geralmente Pai Álvaro iniciaria os cânticos de defumação, invocando paisagens sonoras e modulando colunas de fumaça pelo terreiro, a partir do incensador. Passaria pelas filhas e filhos da casa que estão participando da "gira", depois entre a assistência.

Estou defumando, estou incensando
Estou defumando, estou incensando
Mas é a casa de Bom Jesus da Lapa

Contudo, nesse rito houve um desvio e os cânticos de incensário não foram cantados. Após alguns pontos cantados rapidamente para Oxum, Oxóssi (orixás de cabeça do zelador de santo) e Oxumaré, os cantares para o "povo da rua" se intensificaram: "Pomba gira correu o mundo para ganhar tem-tem".

Antes das 11 horas todos foram conduzidos para o pátio onde estavam os objetos para o "corte" e a imagem do "Homem". Continuaram os cânticos para Maria Padilha, as pombas giras em geral, e Exu em diversas manifestações: Seu Capa preta, Tranca Rua, Marabô. Assim como são muitas as referências a Codó, cidade do Maranhão bastante lembrada na Mina paraense[12].

Dois galos foram buscados, um preto e um ferrugem, parecido com o que oferecemos. Uma filha de santo entregou o primeiro para o filho de santo "mão de corte" – responsável pelo auxílio no ritual, não possuindo capacidade de se "incorporar", podendo assim ajudar conscientemente a todos –, que estava ao lado de Pai Álvaro. Enquanto isso, os pontos cantados reverenciavam as entidades do dia.

afro-brasileira, destaco o estudo de Carvalho (1997). A inserção dos cânticos nesse artigo, obviamente, não deve resolver o problema, contudo, tenta amenizar tal omissão.

[12] Logo após a transição para o pátio, foi puxado um cântico bem elucidativo para a Mina paraense: "Salve a espada de Ogum/Salve o machado de Xangô/Salve as matas de Oxóssi/Salve a Mina Nagô".

Corre, corre encruzilhada
Seu Capa Preta já chegou
E na porteira todos vão passar
Com Tranca Rua e Marabô

O Sacerdote mostrou a faca ritual, curvando-se, balançando-se para os lados. Primeiro a incisão no animal, para se depositar um pouco do sangue no assentamento de ferro. Após a oblação do animal, ele foi tratado e suas partes foram distribuídas nos recipientes. A cabeça foi colocada cuidadosamente na ponta do meio do assentamento de ferro, os pés retirados e colocados em um dos alguidares. Algumas penas foram selecionadas para ficarem no assentamento. O outro alguidar foi utilizado para as ofertas econômicas.

Depois desses galos foi a hora dos animais das pessoas que vieram assistir, juntamente com das filhas e filhos de santo. Fui chamado porque geralmente o galo de criação é o primeiro a ser oferecido. Entregaram-me o animal, que havíamos deixado junto com os outros, nos fundos do terreiro. Alguma filha de santo mandou que eu lavasse as pernas e o bico do galo em uma torneira que ficava próxima ao local do "corte". Entreguei o animal para o "mão de corte". Pai Álvaro me chamou, dizendo que ficasse diante do corte, quase em cima da lona que revestia os objetos rituais:

– Fica aí e mentaliza, agradecendo tudo que você conquistou, para conquistar mais ainda.

Assim o fiz. Porém, como o galo era para abrir outros caminhos, ele havia um propósito diferente do meu. Não deixei de agradecer, havia conseguido algumas coisas desde o último ritual, mas logo concentrei-me no pedido de outrem.

O procedimento para com o nosso galo foi parecido com o anterior, porém a cabeça ficava ou no pote do assentamento, sem ser em seus ferros, ou no outro alguidar. Nos galos posteriores, já de granja, o sangue foi derramado no alguidar onde estavam as outras partes dos animais. Foi uma sequência longa, constituída pelo "corte" de mais alguma dezena de animais e os cânticos. Após os "cortes" começaram as "incorporações". Pai Álvaro foi "irradiado" por Maria Padilha, logo foram buscar a sua capa que

já aguardava em uma imagem da entidade, no cubículo onde estão além dela, Naña, Omolu, e onde fica geralmente o próprio Seu Capa Preta. Com sua capa, Maria Padilha saudou a todos. Pediu rapidamente uma cachaça, sendo logo atendida com uma. Passou por todos, primeiramente na "gira", aspergindo o líquido no corpo dos presentes para limpeza.

Perto do meio dia, a Maria Padilha irradiada no Sacerdote puxou o cântico: "Seu galinho preto cantou/Chegou a hora de ir embora", prosseguidos pelos pontos cantados de encerramento. Maria Padilha "subiu". O zelador de orixá, já totalmente consciente, disse que para a concretização das conquistas e das boas "energias" devíamos tomar a sopa, uma canja que estava em uma grande panela desde quando chegamos; foi servida ainda quente.

A Maria Padilha é a entidade que coordena grande parte dos ritos de "corte". Mas em agosto os rituais são consagrados aos exus. Exu Capa Preta "irradia" o zelador de orixá e outras participantes da "gira" o recebem, ou entidades da mesma família. É um momento tenso do ritual. O Seu Capa Preta "irradiado" em Pai Álvaro ganha seus apetrechos e um tridente. Gargalha alto e pergunta: "Quem pode mais?", e todos respondem, "É Deus!". Curvado, carrega o tridente para partes significantes do terreiro. Em frente ao tambor, na casa dos santos, no quarto do santo, nos assentamentos de ferro, sempre erguendo o tridente, reverenciando-os. Esse é o único momento do ano que a entidade é recebida. No geral, os exus se manifestam na casa apenas nessa data. Somente um filho de santo é quem recebe um Exu fora dessa época, mas geralmente as filhas e os filhos da casa controlam a "incorporação" e mandam ele "subir"[13].

A outra parte do rito acontece dois dias depois. É uma "gira", porém com aspectos de festejo e acontece no mesmo horário que esses rituais. O terreiro fica todo enfeitado, havendo comilança para os frequentadores. Muitas pessoas de fora participam, tanto "baiando", oriundas de outras

[13] "Todavia é necessário afirmar que o transe de Exu acontece em separado em festas específicas ocorridas no dia 24 de agosto - ou sessão de desenvolvimento realizadas mensalmente ou semanalmente" (Luca, 2010, p. 72).

casas religiosas, quanto assistindo. São festas consideravelmente concorridas, algumas vezes chegando perto da centena, e até mesmo ultrapassando a quantia, o número de pessoas a se apertarem no espaço.

CONSIDERAÇÕES VIRADAS: ENCERRAMENTO

Em conversa com algumas filhas de santo do terreiro, uma delas comentava a respeito de sua antiga mãe de santo, revelando o motivo de tê-la abandonado. Essa mãe de santo realizava apenas trabalhos "pesados", incorporada com "Zé Raimundo virado no Exu". A "viração", portanto, funciona como uma operação transformativa onde os elementos participantes ainda estão lá, mas na ação, tornam-se um outro. Jerônimo da Silva, em solo etnográfico distinto, investigando as religiosidades de matrizes africana e indígena no nordeste paraense, descreve a "viração" como uma categoria nativa bastante expressiva:

> [P]ara designar a transformação e permutação entre humanos, minerais, vegetais, objetos e existentes diversos, pajés e mães de santo com que conversei utilizam o termo "virar" e "desvirar" sempre em movimento e na infinidade da "viração"; "vir-a-ação". Dessa forma, não é ser transformado ou atingido por alguma força ou "feitiço", não denota passividade e sim produção, autoprodução de "causa-efeito", na verdade, "hiato". (Silva, J., 2014, p. 191)

A "viração" surgiu apenas nesse momento etnográfico. Entretanto, acredito que a partir dessa categoria nativa podemos colocar em um mesmo plano de compreensão algumas outras categorias nativas, e consequentemente, como se opera a comensalidade/convivialidade no ritual descrito. A noção de ritos de *contágio*, ritos que "fundam-se na materialidade e na transmissibilidade, por contato ou à distância, das qualidades naturais ou adquiridas" (Van Gennep, 2013, p. 27), lança redes de inteligibilidade ao que foi descrito até então. A "viração" sob a égide do *contágio* sugere que divindades distintas, que a princípio não estão se relacionando e não fazem parte de uma mesma "linha", como o exemplo citado, Caboclo Zé Raimundo

e Exu, entram em relação, configurando-se num aglomerado de entidades que são elas ainda as mesmas, mas que atuam junto, "transmitindo" suas características e produzindo efeitos.

No "corte", quando são sacrificadas aves galináceas, oferecidas ao "povo da rua", podemos encontrar agregadas teorias a respeito da relação entre corpos, onde entidades invisíveis/visíveis, materiais/imateriais convivem permanentemente. O ritual traz em si uma espécie de conhecimento, tem a capacidade de virar as nossas noções de o que se come, com quem e em que momento. Passo agora a pensar alguns conceitos nativos que dialogam com a noção de *contágio* com intuito de extrair efeitos de aprendizagem a respeito do assunto.

É válido nos ater à filosofia nativa encontrada no terreiro para percebermos que há modulações das forças/energia/axé encontradas, fabricadas e distribuídas nos rituais. Todos são coagidos e beneficiados por essas forças, mas em diferentes níveis. Aquele com maior poder manipulador provavelmente carrega em si as energias mais potentes, o zelador de orixá. Consequentemente emana dele o dom para distribuir em maior número essas energias. Essa capacidade de receber e distribuir o axé se divide pela hierarquia da casa.

Os objetos ao entorno também incorporam poderes de distribuição a partir do *contágio*. As imagens das entidades agregam essas forças, principalmente os "vultos" das entidades homenageadas. Os alguidares utilizados para o depósito das partes dos animais, os assentamentos de ferro móveis, a faca sacrificial e os demais artefatos do entorno também acumulam em si essas forças.

As filhas e filhos da casa encontram nos rituais de corte e da gira oportunidade para dar "passagem" a essas energias, recebê-las em determinada modulação suportável e se possível, fornecer para seus familiares parte dela, independentemente se o ente esteja ou não presente no momento ritual. A assistência recebe essas energias da mesma forma, porém menos intensamente. Entre ela há os que trazem animais para oferta. Se for galo de criação, esse mobilizará maior capacidade de atuação, portanto serão os primeiros a serem sacrificados. Assim como um animal de granja mobilizará certos efeitos, mas em menor intensidade. Ainda nesse momento pode ocorrer outros

incidentes rituais, como no caso da Maria Padilha que ao descer em Álvaro Pizarro, abriu um champanhe e distribuiu a garrafa para todas as bocas em volta, distribuindo de outra forma e modulação a "energia" sacralizada[14].

As pessoas que assistiram ao ritual de corte e permaneceram para tomar a canja oferecida logo após esse rito (pois é preparada de forma que agregue forças e as transmita pelo ato de ingestão), receberam em outra modulação o axé, podendo até acumulá-lo. Mesmo para aqueles que não estão presentes, existem efeitos pois entram nessa dinâmica de mobilização caso os médiuns ou frequentadores pensem neles e desejem transmitir parte de sua energia ritualmente. Isso acontece com frequência, principalmente em relação a familiares e amigos. A possibilidade de modular as intensidades das energias dos santos e das entidades amplia a rede de efeitos desses rituais. É como em um ponto cantado ao início do "corte" descrito: Meu pai não veio/Mas me mandou/Saudar terreiro/De Mina Nagô. Ou no caso descrito, quando o animal de uma pessoa foi oferecido por outrem, contagiando tanto ofertante quanto dono do galo.

É necessário que tenhamos em mente que o sistema ritual do "corte" e os preparativos que o antecedem carregam em seu bojo uma teoria intrínseca da relação humana com os animais e seres espirituais. É de conhecimento geral que nas religiões de matriz africana atualizadas no Brasil, a noção de pessoa descreve um ser que não é uno e sim folheado e múltiplo, na medida em que é recomposta, constantemente, pelo sistema ritual (Goldman, 2005). Além da composição múltipla das pessoas afro-religiosas, podemos pensar a respeito de uma comunicação aberta entre a pessoa e os animais, ou pelo menos, no meu caso etnográfico específico, entre a pessoa e o galo.

[14] Outra forma de beber a "energia", que apesar de não acontecer na gira está inserida no mesmo princípio de *contágio*, é a bebida da água distribuída entre os participantes do ritual da "mesa branca", rito da linha kardecista que também é realizado no terreiro. Enquanto o Sacerdote "irradiado" com algum espírito passa entre os participantes do ritual, uma assistente distribui copinhos com água entre os participantes do rito. Após as rezas e passes distribuídos pelo Sacerdote irradiado, todos bebem da água, já contagiada com a energia do ritual e das entidades.

Essas concepções nativas sobre o corpo e como ele se relaciona com as mais diversas substâncias, tais como um animal sacrificado, ou uma comida agregada de axé, são partícipes de outros conceitos nativos, tais como o de "irradiação" e a "coligação espiritual". A "irradiação" é a própria ação das entidades espirituais, que segundo Pai Álvaro, aproxima-se do médium, e a partir desse ato, transmite sua energia: seus conceitos, forma de agir e atuar. Já a "coligação espiritual" diz respeito às características da pessoa e das entidades (encantados e orixás), assim como também dos próprios objetos e animais. A partir da "coligação espiritual" as pessoas e coisas entram em relação. Resumindo, ela é a liga que conecta os existentes. A grosso modo ainda estamos falando do *contágio*. Assim como a "viração", a "irradiação" é o movimento que faz passar uma substância para outra, e a "coligação espiritual" é o estado que explica as relações constituídas.

Esse sistema nativo descreve corpos propensos a se comunicarem com o "invisível", que exerce poder místico e físico no plano terreno. Acredito que é nessa linha cosmológica que se constrói a comunicação principal entre a pessoa, o galo e a divindade que vai recebê-lo. Portanto, no plano das intencionalidades e do *contágio*.

Interessante notar que a nível de relação entre a pessoa e o galo, ela ocorre mais intensamente no plano do pensamento e da intencionalidade em detrimento do contato 'físico', ou melhor, não há essa diferença: pensamento é ato e ato é pensamento. As intenções do ofertante e seus sentimentos para com o animal impregnam-se neste, contaminando a relação final, que é a da pessoa com a entidade. Em uma linguagem a gosto de Bruno Latour (2012), o galo seria um mediador[15] – em oposição ao intermediário – no sentido em que modifica aquilo que carrega, alterando o efeito do rito, dependendo da intenção agregada a ele. Por exemplo, conforme já relatei, quando o frango

[15] "Os *mediadores*, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam (Latour, 2012, p. 65)

já estava morto no momento em que fui apanhá-lo para o sacrifício, e a filha de santo explicou o fenômeno sob a luz das intencionalidades. Para reforço de argumento, em outra ocasião descrita, a intenção se agrega ao galo, assim como o galo altera o rito, na medida em que eu ofereço, das minhas mãos, um galo que é para outra pessoa.

O ritual e os galos sugerem algo mais. Como vimos, a descrição de mundo empreendida pelo "corte" sugere que o sacrifício, além de ser um momento de renovação dos ciclos espirituais, marcador de temporalidade e momento de convivialidade, são dispositivos utilizados (no bom sentido, não utilitarista) pelo povo de santo, e aqui no caso específico, da Mina Nagô, para a comunicação com as pessoas alheias à religião, inclusive os acadêmicos. Se comigo o galo foi porta de entrada ao campo, e algo mais, o mediador entre as pessoas, o pesquisador e as divindades, encontramos na literatura especializada (Luca, 2010; Silva, M., 2013) indícios para se pensar essa atitude em outros contextos etnográficos.

Essa captura de pesquisadores a partir da oblação dos animais pode ser vista sob ótica diferente da familiar supervalorização da academia. Sabe-se que frequentemente a disposição pelo povo de santo em dialogar com pesquisadores é interpretada como *interesse* em captar recursos simbólicos e valorizar suas práticas religiosas. Contudo, essa captura pelo sacrifício sugere uma interpretação menos narcísica, pois a relação entre nativos e pesquisadores se configura nesse campo como *uma aproximação de contágio*[16]. É por isso que no relato etnográfico em questão menciono a presença de um amigo pesquisador. Pai Álvaro nos alertou que naquele dia não deveria haver ninguém de fora. Esse aviso também está relacionado ao *contágio*, pois se teme que alguém de fora, ou simplesmente que vem da rua, traga forças que perturbem o andar do ritual. Assim, as filhas e os filhos de santo quando vão participar dos ritos tomam um banho específico, preparado justamente para a limpeza espiritual.

[16] Essas sugestões podem nos apontar outras veredas argumentativas para refletirmos sobre a intensa troca de material humano entre pesquisadores e afro religiosos. Mas aí já são outros galos, outros caminhos

Encerrando essas considerações, de certa forma, o ritual de "corte", assim como a gira comum, são uma tentativa de controlar/criar fluxos imprevisíveis de energias, e consequentemente, os efeitos destas. Na gira ordinária, quando o Sacerdote está irradiado com algum caboclo, e caminha entre as filhas, filhos de santo e a assistência com intuito de distribuir passes, ele utiliza dois galhos. Esses, permanecem o ritual quase todo aos pés do tambor, acumulando energia, escutando os pontos cantados e as rezas. Após ser utilizado para os passes, quando a entidade no Sacerdote limpa a todos, os galhos são partidos, para que a energia impura não encontre mais nenhum fio condutor, impossibilitada de se espalhar novamente.

Portanto, o *contágio* atravessa tanto as categorias nativas descritas, tais como a "irradiação", "coligação espiritual" e "viração"; assim como todo o ritual de "corte" e outros ritos realizados no terreiro. Esses rituais descrevem um mundo no qual quando bebemos uma água, um champanhe, ou tomamos uma canja, além de outros alimentos que de algum modo entraram em contato com o contexto ritual, podemos estar ingerindo algo mais do que simples alimentos. Estamos ingerindo, conforme me disse diversas vezes Pai Álvaro, a energia do santo.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER,* Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 182-215.

BALDEZ, Jefferson. Da morte à vida: poder e prestígio feminino na figura de Pombagira Lindeuá. In: CORDOVIL, Daniela (Org.). *Religião, gênero e poder:* estudos amazônicos. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 99-110.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia:* rito nagô. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.

_____.*O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 160-181

CARVALHO, José Jorge de. A tradição mística Afro-Brasileira. *Religião & Sociedade,* Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1997.

DINIZ, Edson Soares. Um terreiro de Umbanda em Belém do Pará. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 17, n. 7, p. 7-17, 1975.

FERNANDES, António Teixeira. Ritualização da Comensalidade. *Revista da Faculdade de Letras: Sociologia*, Porto, v. 7, série 1, p. 7-30, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 181-202.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu*: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 242-267, abr./jun. 2011.

FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO, Anaíza. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. In: LENT, Herman (Org.). *Atas do simpósio sobre a biota Amazônica. v. 2: Antropologia.* Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisa, 1967. p. 101-122.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés & puganças.* Belém: Universidade Federal do Pará/Editora Boitempo, 1979.

_____. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 9, n. 1, p. 51-66, jan./jun. 1981.

_____. Os "bichos" que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia,* Belém, v. 10, n. 1, p. 75-91, julho 1994.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?. In: NAKAMAKI, Hirochika; FILHO, Américo Pellegrini. (Org.). *Possessão e Procissão:* religiosidade popular no Brasil. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994. p. 11-60.

GABRIEL, Chester. *Comunicações dos Espíritos*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé.* 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1984.

_____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre a multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, dez. 2005.

GROTTANELLI, Cristiano. *O sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

LEACOCK, Seth. Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult. *American Anthropologist*, v. 66, p. 344-354, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I:* O cru e o cozido. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2012.

LUCA, Taissa Tavernard de. *Tem branco na guma*: a nobreza europeia montou corte na Encantaria Mineira. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia)–PPGCS/UFPA, Belém, 2015.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrificio*. São Paulo: Cosac & Naify Portátil, 2013.

MIGNOLO, Walter. *Desobiencia epistémica*: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 11-31, dez. 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte*: Pàde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 318-330,

_____. O Tambor de Mina de encantaria em São Paulo e suas relações com a Umbanda e o Candomblé. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo.; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia.* Belém: EDUFPA, 2008. p. 247-257.

SILVA, Jerônimo da Silva e. *Cartografia de afetos na encantaria*: narrativa de mestres da Amazônia Bragantina. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGA/UFPA, Belém, 2014.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 129-156, jan./jun. 2015.

SILVA, Lucielma Lobato. *Gênero, religião e simbolismo:* um estudo do tabu do sangue nas religiões de matriz africana em Abaetetuba Pará. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)–PPGCR/UEPA, Belém, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VERAS, Hermes de Sousa. *O sacerdote e o aprendiz*: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGA/UFPA, Belém, 2015.

_____. O sacerdote e "suas" entidades ou por uma crítica ao par Indivíduo/Sociedade. *Ponto Urbe* [Online], São Paulo, v. 19, dez. 2016. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/3238>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2017.

VERGOLINO, Anaíza. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 57-71, 1987.

_____. Os cultos afro do Pará. In: FONTES, Edilza. (Org.). *Coleção contando a história do Pará*: diálogos entre antropologia e história. Belém: E-Motions. p. 1-20, 2003.

Recebido em: 17/10/2016
Aprovado em: 01/02/2017

UMA NOVA ERA, UMA VELHA PERGUNTA: SOBRE A CIÊNCIA E SEUS (OUTROS) OLHARES

Gustavo Ruiz Chiesa[1]

Resumo: Existe algo além do que somos capazes de ver? Algo que se encontra na fronteira daquilo que normalmente definimos como espírito e matéria, mente e corpo, ou ainda, ciência e religião? De diferentes maneiras, e por caminhos distintos, uma série de pessoas envolvidas no ambiente médico e acadêmico ocidental estiveram interessadas em repensar suas práticas e seus objetos de investigação, deslocando seus olhares (e suas epistemologias) para as "margens" dos saberes sobre o homem, seus corpos e suas forças. Nesse sentido, pretendo apresentar as percepções da realidade e compreensões da vida elaboradas pelos criadores do magnetismo animal, da metapsíquica e da conscienciologia – três visões de "ciência" que, através de uma "velha pergunta", apontaram na direção de uma "nova era".

Palavras-chave: Ciência/religião; Magnetismo; Metapsíquica; Conscienciologia.

Abstract: There is something beyond what we can see? Something which is on the border of what we typically define as spirit and matter, mind and body, or science and religion? In different manners, and in distinguished ways, a lot of thinkers involved in the Western medical and academic environment were interested in rethinking their practices and research objects by moving their eyes (and their epistemologies) to the "margins" of knowledge about man, their bodies and their powers. In this sense, I intend to present the perceptions of reality and understanding of life developed by the creators of the animal magnetism, metapsychics and conscientiology - three views of "Science" that through an "old question", pointed towards a "new age".

Keywords: Science/religion; Magnetism; Metapsychics; Conscientiology.

[1] Doutor em Ciências Humanas (Antropologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Pesquisador de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) associado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Contato: gustavorchiesa@gmail.com

Existe algo além do que somos capazes de ver? Algo que se encontra na fronteira daquilo que normalmente definimos como espírito e matéria, mente e corpo, ou ainda, ciência e religião? De diferentes maneiras, e por caminhos distintos, uma série de pessoas envolvidas no ambiente médico e acadêmico ocidental estiveram interessadas em repensar suas práticas e seus objetos de investigação, deslocando seus olhares (e suas epistemologias) para as "margens" dos saberes sobre o homem, seus corpos e suas forças. Nesse sentido, pretendo apresentar as percepções da realidade e compreensões da vida elaboradas pelos criadores do magnetismo animal, da metapsíquica e da conscienciologia – três visões de "ciência" que, através de uma "velha pergunta", apontaram na direção de uma "nova era".

Em que pese as significativas diferenças de cada uma dessas práticas, nesse momento gostaria de enfatizar suas continuidades expressas, sobretudo, na vontade de investigar, através dos instrumentos, métodos e recursos oferecidos pela ciência, certos "objetos" desprezados pelo *mainstream* acadêmico e científico e que, precisamente em função desse desprezo, tiveram suas existências negadas. Tal negação resultou na condenação desses cientistas (e de suas propostas de ciência) ao ostracismo (muitas vezes sob a acusação de "charlatanismo" e "misticismo") e, acima de tudo, na nítida separação da realidade (ou dos modos de percebê-la e conhecê-la) responsável por dar origem ou "enrijecer" uma série de pares dicotômicos característicos de certa tradição ocidental, tais como: matéria e espírito; corpo e mente; emoção e razão; natureza e cultura; ser e ambiente; ciência e religião. Assim, em última análise, o que essas epistemologias alternativas (ou "marginais") ao modelo hegemônico procuraram estabelecer foi uma *outra leitura possível do mundo*, um *outro modo de perceber e se relacionar* com essas dualidades, integrando-as de uma maneira a compor uma só totalidade.

O MAGNETISMO ANIMAL: VIDA, SAÚDE E MOVIMENTO

Em 1765, o médico alemão Franz Anton Mesmer (1734-1815) apresenta uma tese, na prestigiada Universidade de Viena, sobre a existência de uma "força", um "fluido universal", também chamado de "agente geral", responsável por estabelecer a conexão entre os astros e os seres. Inspirando-se nas ideias newtonianas de força gravitacional e atração universal, bem como na capacidade magnética dos imãs, tal força ou substância, no momento em que atinge e passa ser produzida pelos seres vivos, será denominada de "magnetismo animal". Segundo Mesmer, da mesma forma que o mar seria suscetível às forças da lua, nossos próprios corpos também poderiam ser afetados por tais forças e experimentariam um movimento de "fluxo e refluxo" diretamente ligado ao nosso estado de saúde e equilíbrio. A ideia de *movimento* será de fato crucial para o entendimento das proposições e da prática médica mesmeriana. Inspirado nesse balanço das ondas, Mesmer dirá que nós, seres vivos, compostos de partes sólidas e líquidas, nos movimentamos sob os efeitos das "ondas atmosféricas" que nos envolvem e se resultam, por sua vez, dos movimentos dos corpos celestes. Logo, se tudo nesse ambiente se movimenta de maneira harmoniosa, tudo, incluindo nossos corpos, se encontra em perfeito "equilíbrio", "saúde" e "sintonia". A doença ou o desequilíbrio, pelo contrário, significa que alguma coisa está obstruindo a circulação dos fluidos que asseguram o movimento e a harmonia da vida. Pois, para Mesmer, *vida é movimento*, sendo a morte a interrupção definitiva desse movimento. E o que faz a vida movimentar são os fluidos que nos conectam a tudo que nos envolve. Assim, não há separação entre o que somos (o "ser"), o que nos afeta (as "forças" ou "fluidos") e aquilo que nos cerca (o "ambiente"). Os fluidos são, na verdade, a parte mais sutil da matéria, compondo uma dimensão que está além daquilo que podemos ver, mas que de alguma forma podemos perceber, intuir e ser afetados. Temos, assim, os dois princípios que estruturam a realidade tal como concebids pelo médico alemão: matéria e movimento.

Em 1773, Mesmer teve a chance de colocar em prática e testar suas hipóteses sobre a existência do fluido magnético através do tratamento oferecido a uma jovem que sofria de fortes dores na cabeça, nos dentes e nos ouvidos, combinadas com crises convulsivas e vômitos. Mesmer também percebeu que certas crises provocavam uma sensação de alívio (normalmente passageiro) na paciente, e não de desconforto ou agravamento da doença, fato que logo relacionou com a ideia de "fluxo e refluxo" dos fluidos que nos afetam; como se a saúde e a doença fossem diferentes movimentos de um mesmo processo. Nos intervalos das crises, Mesmer aplicava ímãs sobre o corpo da paciente que relatara ter sentido percorrer, em seu interior, uma corrente em direção aos seus pés que lhe tranquilizou, cessando os sintomas que lhe incomodavam. Mesmer não teve dúvidas. Tratava-se do fluido magnético. O ímã, a princípio, era utilizado como algo que "materializava" um elemento invisível e intangível, dando assim alguma possibilidade de controle e interação sobre esse fenômeno extremante sutil. No entanto, com o decorrer do tratamento, para evitar "confusões", Mesmer foi deixando de empregá-lo para ter a certeza que o único responsável pela cura de sua paciente era o fluido magnético ou magnetismo animal. Ou seja, ele queria curar pelas "boas razões", e a boa e única razão era o fluido. Mesmo assim os mal-entendidos continuaram. Em 1775, quando envia uma carta endereçada às academias de ciência visando com isso que sua teoria fosse analisada por seus pares, Mesmer recebe como resposta, da Academia de Berlim (a única que se deu ao trabalho de responder), que os efeitos terapêuticos encontrados eram derivados do uso do ímã[2] (e seu "magnetismo mineral")

[2] O uso do ímã enquanto instrumento e técnica terapêutica era algo recorrente ainda no século XVIII. Por sua capacidade atrativa, o ímã era tratado como o "sujeito" entre os objetos (Zweig, 1956, p. 38) e despertava um fascínio quase mágico, ao menos desde a Idade Média. Paracelso (1493-1591), em especial, foi o principal responsável por dar ao ímã o seu status curativo, vendo nele a solução para todas as doenças, sendo inclusive um recurso superior às técnicas "galênicas" de eliminação dos "humores" em excesso no organismo. Mesmer, a princípio, acreditava que a eficácia de seus tratamentos também se explicava através do uso dos ímãs e do efeito que provocavam nos corpos humanos.

e da eletricidade, e não da existência de um suposto magnetismo animal. Assim, em 1776, ele decide abandonar definitivamente o uso dos ímãs, sem deixar de lado, contudo, as analogias com o mineral ao dizer, por exemplo, que todos os corpos eram, assim como o ímã, suscetíveis da comunicação desse princípio magnético, desse "fluido que penetrava tudo e que podia ser acumulado e concentrado como o fluido elétrico" (Mesmer, 1779, p. 20-21).

Na mencionada carta, Mesmer propõe que suas práticas sejam investigadas segundo os critérios da ciência naquele momento. Seu maior desejo era de fato dialogar e ser reconhecido pela ciência, demonstrando a utilidade do magnetismo animal para a humanidade e para o progresso da medicina. A resposta dos cientistas, no entanto, foi uma só: indiferença. E apesar do descaso e da frieza em relação às suas ideias e práticas, e da redução do número de pacientes, Mesmer, antes de deixar Viena e seguir em direção a Paris, procura demonstrar que as curas que realizava não eram apenas de natureza psíquica ou mental, como afirmavam seus contestadores, mas também de ordem física:

> Continuei ainda com sucesso o tratamento dos doentes que me restaram, particularmente o da senhorita Wipior, com idade de nove anos, que tem sobre o olho uma excrescência da córnea, conhecida sob o nome de estafiloma, e essa elevação de natureza cartilaginosa, que era de três a quatro linhas, privava-a da faculdade de ver desse olho. Estou feliz por ter obtido êxito em resolver essa excrescência, a ponto de lhe restituir a faculdade de ler de lado. Restou-lhe apenas um véu ligeiro no centro da córnea, e não duvido que o faria desaparecer inteiramente se as circunstancias me houvessem permitido prolongar o tratamento (Ibid., p. 67).

Mas, ao mesmo tempo, ele intuía que a verdadeira causa das curas não deveria estar no ímã em si, e sim em algo que passava e se transmitia por meio dele, sendo, portanto, um mero veículo ou mediador para algo que estaria além do objeto e do próprio terapeuta, este sim, o verdadeiro veículo de manifestação dessa causa primária, ainda desconhecida. Afinal, reconhece Mesmer (apud Zweig, 1956, p. 54), "de todos os corpos da natureza, aquele que mais age sobre o homem é o próprio homem".

Ao final de sua *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (1779), Mesmer sintetiza sua teoria em 27 proposições que tratam, em resumo, da existência de um "fluido universal" responsável por assegurar a influência e comunicação entre os seres, seus próprios corpos e os corpos celestes, fluido que está submetido a leis mecânicas ainda desconhecidas pela ciência. Os seres vivos são, portanto, afetados por esse fluido na medida em que apresentam, em suas constituições físicas, propriedades semelhantes às de um ímã. Trata-se, assim, de uma influência magnética que, no momento em que atinge e se faz presente nos corpos animais, receberá o nome de "magnetismo animal". Tal fluido apresenta capacidades curativas e restauradoras podendo ser captado, armazenado e transmitido, inclusive à distância, entre os diferentes seres animados ou inanimados. O médico, ciente desse conhecimento, "julgará seguramente a origem, a natureza e o progresso das doenças" e o "grau de saúde de cada indivíduo" (Ibid., p. 82-83), controlando, preservando e curando das doenças às quais possa estar exposto. E assim, conclui Mesmer (1779, p. 83), "a arte de curar chegará à sua última perfeição".

Essa ênfase na capacidade "natural" para o reestabelecimento da saúde – pensada nos termos de um equilíbrio dinâmico (de fluxo e refluxo) – através de fluidos que envolvem e abastecem nossos corpos, conectando-os com o mundo (e o universo) e todos os seres que nele habitam, relaciona a teoria e prática terapêutica de Mesmer ao retorno ou à valorização – proposital ou não, já que seu principal diálogo era com a ciência mecanicista – de uma medicina hipocrática, vitalista e romântica que enfatiza a conexão entre corpos, astros e natureza, e percebe a (auto)cura como o reequilíbrio de diferentes dimensões (corpo e alma; matéria e espírito) do organismo, potencialmente restaurado a partir de um momento de "crise". São medicinas preocupadas em pensar e tratar o ser humano em sua totalidade, integrado ao seu ambiente, conectado às suas diferentes dimensões, e os fluidos, que cruzam o espaço ligando seres e coisas, talvez possam ser entendidos como "metáforas" ou mesmo "extensões" desse homem "holístico", desse corpo "poroso", "vazado" e "conectado".

Não se trata, melhor dizendo, de um retorno à medicina hipocrática já que a conhecida "teoria dos humores", atualizada na Idade Média por Galeno,

continuava a ser praticada em pleno século XVIII. Sangrias, purgativos, eméticos e clisteres eram os principais métodos terapêuticos empregados pelos médicos que entendiam a doença como o excesso ou o desequilíbrio de algum fluido ou substância corporal (sangue, catarro, bile, matérias fecais, urina, suor...) que deveria ser expurgado daquele organismo para que sua saúde fosse reestabelecida. Nesse sentido, a teoria sobre o magnetismo animal não estava tão distante assim das visões médicas mais ortodoxas sobre o corpo, a saúde e a doença, nem apresenta, como bem demonstrou Cazeto (2001), alguma originalidade nesse aspecto. Ambas baseiam suas práticas na ideia de um corpo humano formado por fluidos que precisam estar em perfeita harmonia para que o mesmo possa se manter saudável. Mesmer, afinal, pretendia fornecer uma explicação científica e racional, bem ao gosto dos iluministas e suas leis mecânicas, para sua teoria médica. A grande diferença, no entanto, reside, a meu ver, nas características do próprio fluido magnético, pois além de ser invisível, integrar todos os seres (animais, vegetais, minerais e astrais) e poder ser transmitido a qualquer momento, ele detém em si mesmo o princípio curativo que o torna capaz de tratar qualquer doença, de restaurar a saúde e o equilíbrio de qualquer ser vivo. Nisso talvez esteja a aproximação que podemos estabelecer com a medicina romântica alemã daquele mesmo período. A ideia de um fluido vital animando e conectando todos os seres e coisas era algo recorrente no romantismo alemão. Como sugere Barberis (1992, p. 49), "o fluido de Mesmer, se tivesse sido possível demonstrar sua existência, teria fornecido uma demonstração concreta da concepção romântica". Tal concepção tem na ideia de *totalidade* o seu princípio cosmológico e terapêutico essencial[3].

[3] Infelizmente não há espaço nessas páginas para aprofundar a relação entre o pensamento de Mesmer e o romantismo alemão, algo que realizei em outro momento (ver Chiesa, 2016). De todo modo, gostaria de apontar que as teorias e práticas ao redor do magnetismo animal, elaboradas por Franz Mesmer, exerceram um papel central no desenvolvimento da filosofia e medicina românticas. "O magnetismo animal forneceu ao saber romântico uma de suas perspectivas mestres para a compreensão do homem e do mundo", lembra Georges Gusdorf (1984, p. 299). A conexão que estabelece entre o

Em fevereiro de 1778, Mesmer chega à capital francesa trazendo em sua mala, ou melhor, em suas mãos o magnetismo animal. Ansioso para que suas ideias fossem aceitas pela ciência, ele procura o então presidente da *Académie des Sciences*, Pierre Le Roy (1717–1785), e solicita que suas práticas sejam rigorosamente examinadas por um corpo de cientistas. Estes, cientes talvez da fama de charlatão que Mesmer havia "conquistado" em Viena, dizem não querer ocupar-se de suas experiências (cf. Zweig, 1956, p. 68). Não satisfeito com a resposta, Mesmer dirige-se agora à *Faculté de Médecine* de Paris propondo aos seus colegas médicos que o acompanhem até o recente espaço que havia adquirido no intuito de colocar em prática suas técnicas curativas. Sua proposta será rejeitada mais uma vez. E é nesse contexto de sucessivas rejeições que em 1779 publicará a sua já mencionada *Mémoire*, uma mistura de manifesto e desabafo, cujo principal objetivo será explicitar o caráter científico de sua proposta.

> O magnetismo animal, – escreve – não é aquilo a que os médicos chamam um remédio secreto: *é uma ciência que tem bases, deduções e princípios*. Tudo isto, admito, tem sido desconhecido até hoje. Mas, justamente por essa razão seria contraproducente quererem dar-me para juízes, pessoas que não compreendem nada do que teriam que examinar. Não preciso de juízes, mas de discípulos. O meu desejo é obter de um governo uma casa onde possa tratar os doentes, onde se possa curar e, com segurança, provar os efeitos do magnetismo animal, sem ter de recorrer a hipóteses. Encarregar-me-ei então de instruir um certo número de médicos e deixarei a esse mesmo governo o cuidado de tornar conhecida a minha descoberta, de forma lenta ou rápida, geral ou limitada (Mesmer apud Zweig, 1956, p. 69, grifo nosso).

micro e o macrocosmo (elucidada, por exemplo, em sua própria tese sobre a influência dos corpos celestes sobre os corpos humanos), a existência de um fluido universal, de propriedades medicinais, animando e atravessando os seres vivos, o uso terapêutico da música e, acima de tudo, a atenção concedida aos assuntos e fenômenos invisíveis aos olhos médicos e desprezados pelo pensamento científico dominante, mas constitutivos da experiência humana, são aspectos que conferem à obra de Mesmer uma influência decisiva, nem sempre reconhecida, ao pensamento romântico dos séculos XVIII e XIX.

Apesar de toda a hostilidade acadêmica, Mesmer encontra muitos simpatizantes e praticantes de suas ideias entre a alta nobreza e a burguesia francesa. Condes, marqueses, duques, barões e até a rainha Maria Antonieta estão entre seus principais entusiastas e defensores. Charles Deslon (1750-1786), médico do irmão do rei Luís XVI, torna-se um importante aliado de Mesmer, tendo facilitado seu acesso à corte. É ele, inclusive, quem ajuda a estabelecer o contato com a referida faculdade de medicina, exaltando os potenciais terapêuticos do magnetismo animal e a importância de ser devidamente estudado por seus colegas médicos. Como vimos, tal argumento foi rejeitado, Mesmer não foi ouvido e Deslon foi "convidado" a deixar a cadeira que ocupava naquela instituição.

Mas o fato é que os fluidos se espalham e a terapêutica de Mesmer torna-se conhecida em toda França, mesmo sem o reconhecimento acadêmico e científico que tanto almejava. Para continuar suas práticas, um grupo de discípulos e simpatizantes do magnetismo animal funda, em outubro de 1783, uma sociedade de acionistas cujo objetivo era proporcionar os recursos financeiros necessários para que Mesmer pudesse criar sua própria academia e transmitir seus conhecimentos médicos. Arrecada-se, em um ano, cerca de 340 mil libras francesas, originados de diferentes cidades europeias, resultando na criação da *Société de l'Harmonie Universelle*. Com filiais espalhadas em várias cidades da França, a *Société* torna-se o principal espaço de defesa e divulgação do magnetismo animal. Julgado, condenado e renegado pelas academias oficiais, Mesmer finalmente encontrará nesse grupo o ambiente ideal, livre e independente, para dar prosseguimento às suas atividades e investigações, ou seja, para dar continuidade à *sua* ciência.

A METAPSÍQUICA: CIÊNCIA, PERCEPÇÃO E "NOVIDADE"

Alguns anos se passam e entra em cena um segundo médico, francês, professor em Sorbonne, ganhador do Prêmio Nobel de Medicina, autor de inúmeros trabalhos acadêmicos e reconhecido pesquisador na área da fisiologia. Trata-se de Charles Robert Richet (1850-1935). Interessado numa série

de fenômenos desprezados pelo *mainstream* acadêmico e científico, Richet, tal como Mesmer, inicia o esboço de uma nova ciência, denominada por ele de "metapsíquica", preocupada em compreender tudo aquilo que fugiria do "habitual". Inspirado na metafísica de Aristóteles, o fisiologista francês sugere que o objetivo da metapsíquica é compreender não só aquilo que se encontra *além* ("meta") das coisas físicas, ou "além do que se vê", mas também, e fundamentalmente, os fatos produzidos por "forças inteligentes" desconhecidas, sejam elas de origem humana ou não-humana, que ultrapassam os limites "normais" ou "habituais" definidos pela psicologia. Nesse sentido, ele afirma que a metapsíquica é a única ciência dedicada ao estudo dessas "forças inteligentes" visto que, até o presente momento,

> todas as outras forças que os sábios estudaram e analisaram sob o ponto de vista de suas causas e de seus efeitos, são forças cegas, que não têm consciência de si mesmas, são desprovidas não só de capricho mas também de personalidade e vontade. O cloro combina-se com o sódio sem que possamos suspeitar da menor parcela de intelectualidade no cloro e no sódio. O mercúrio dilata-se pelo calor à nossa revelia e sem que o possamos impedir. O sol projeta os seus raios caloricos, elétricos e luminosos nos espaços, sem nenhuma intenção voluntária, sem fantasia, sem escolha, sem personalidade pensante (Richet, 1922, p. 3).

Ao contrário, as "forças" que interessam à metapsíquica parecem ser dotadas de "intelectualidades, vontades, intenções, que talvez não sejam humanas, mas que, em todo o caso, se assemelham às vontades e intenções humanas" (Ibid.).

Tais "forças", ou melhor, "fatos" serão catalogados e apresentados, em seus pormenores, no *Traité de Métapsychique*, escrito por Charles Richet (1922). A tarefa, reconhece, é bastante árdua. Afinal, o que está em jogo é descrição de fenômenos pouco habituais que são, em sua maioria, rejeitados de antemão, sem o exame prévio da ciência ou do público em geral. Não obstante, os fatos teimam em existir: "são numerosos, autênticos, brilhantes. Serão encontrados, no decurso desta obra, exemplos tão abundantes,

tão precisos, tão demonstrativos, que não vejo como um sábio de boa-fé, consentindo ao seu exame, possa ousar colocá-los em dúvida" (Ibid., p. I). O tratado será dividido em três grandes tomos ou volumes, onde o primeiro, menor que os subsequentes, consistirá numa introdução dedicada a apresentar a metapsíquica de uma maneira geral, enfatizando sua genealogia histórica (com destaque para a figura de Mesmer e sua tese sobre o magnetismo animal), e o segundo e o terceiro abordarão, respectivamente, o que Richet chamou de "metapsíquica subjetiva" e "metapsíquica objetiva", cada uma delas agrupando um conjunto de fenômenos distintos.

A metapsíquica subjetiva se ocupa dos chamados fenômenos de ordem mental, intelectual ou psicológica, que não provocam qualquer intervenção ou alteração nas leis físicas, químicas ou mecânicas que regulam o mundo material. Tudo se passa, diz ele (Ibid., p. 3), "como se tivéssemos uma faculdade misteriosa de conhecimento, uma lucidez que a nossa clássica fisiologia das sensações ainda não pode explicar. Proponho chamar criptestesia, uma sensibilidade cuja natureza nos escapa, a essa nova faculdade". A leitura de uma carta fechada em um envelope opaco, por exemplo, corresponderia a um dos possíveis fenômenos estudados por esse ramo da metapsíquica, posto que ultrapassa (ou está além) das faculdades sensoriais "normais" de conhecimento. Por sua vez, a metapsíquica objetiva analisa certos fenômenos materiais ou exteriores inexplicáveis pelas "ciências habituais", que aparentam um caráter inteligente e são perfeitamente tangíveis e acessíveis aos nossos sentidos. Movimentos sem contato de objetos, luzes, pancadas nas mesas, formas materializadas de aparência viva e percebidas por diversas pessoas, ruídos violentos, ouvidos a distância, são exemplos dos fenômenos estudados.

Em resumo, pode-se dizer que são três os fenômenos fundamentais que constituem a essa nova "ciência" apresentada por Richet: 1) *Criptestesia*, a faculdade de conhecimento diferente das faculdades sensoriais normais de conhecimento; 2) *Telecinesia*, ou seja, uma ação mecânica distinta das forças mecânicas conhecidas, a qual, em determinadas condições, atua, à distância e sem contato, sobre objetos e pessoas; 3) *Ectoplasmia*, isto é, a formação de coisas materiais diversas, as quais parecem sair do corpo humano e tomam

a aparência de uma realidade física exterior (ex. objetos, vestimentas, véus, corpos ou partes deles). De que maneira esses fenômenos "inabituais" (como prefere dizer Richet) devem ser estudados pela metapsíquica? Com o mesmo rigor e da mesma forma que as demais ciências estudam os fenômenos "habituais", ou seja, através da observação e da experimentação. Inspirado em seu mestre Claude Bernard, Richet acredita que a metapsíquica seja uma ciência tão experimental como o são a química ou a fisiologia. Seus métodos são semelhantes ("balanças, fotografias, gráficos..."), o seu rigor também deve ser o mesmo, mas o que realmente as diferem são os objetos de análise. O químico ou o fisiologista trabalham com materiais facilmente encontráveis, ao passo que o metapsiquista, para realizar uma experiência, precisa necessariamente de um médium: "sujeito raro, frágil, eminentemente fantasista, que é preciso saber manejar com uma *finesse* diplomática sempre desperta" (Ibid., p. 12).

Para estudar tais fenômenos, Richet e outros pesquisadores fundam o *Institut Métapsychique International* (IMI), uma instituição que surge, no ano de 1919, com a ambição de ser uma referência internacional nas pesquisas sobre os fenômenos psíquicos, integrando, num mesmo ambiente, um laboratório bem equipado, uma biblioteca aberta ao público, com documentos e informações sobre as principais "experiências metapsíquicas" realizadas em todo o mundo, uma revista – a *Revue Métapsychique* – de divulgação das pesquisas e das atividades do instituto e, finalmente, uma sala de conferências e de ensino da metapsíquica, voltado para o público em geral, mas especialmente para os médiuns (cf. Lachapelle, 2005).

Não obstante, os fenômenos investigados pelos "metapsiquistas" eram extremamente difíceis de ser analisados e explicados pelos parâmetros científicos correntes dada a complexidade para reproduzi-los a qualquer momento e circunstância. O que tornam frágeis essas demonstrações experimentais, diz Richet (apud Magalhães, 2007, p. 277), "não é que elas sejam más, é que elas não são repetidas". Tal justificativa, todavia, parece não ter convencido seus colegas acadêmicos que desqualificaram as pesquisas desenvolvidas pelos metapsiquistas, impedindo-os de ganhar o tão sonhado

rótulo de "científico" (Ibid., p. 17). Tal impedimento ou negação seria, na visão de Richet, prejudicial à ciência,

> demasiadamente jovem para que lhe assista o direito de ser absoluta em suas negações; é absurdo dizer-se: *Não iremos mais além. Eis os fatos que o homem jamais conseguirá explicar; eis os fenômenos absurdos, de vez que ultrapassam os limites do conhecimento humano*. Falar assim é limitar a ciência ao pequeno número das leis já estabelecidas e dos fatos já conhecidos; e condenarmo-nos à inação, é negar o progresso, é impedir o avanço a uma destas descobertas fundamentais que, abrindo um caminho desconhecido, criam um mundo novo; é substituir o progresso pela rotina (Richet apud Magalhães, 2007, p. 270).

O medo do que é novo, a *neofobia*, é, para ele, um dos piores sentimentos que um cientista pode ter. Cair na rotina, isto é, não se permitir trilhar um caminho diferente daquele que já fora trilhado, implica no grave erro de tratar uma ideia nova ou "inabitual" como algo anticientífico. São ideias e fenômenos difíceis de serem percebidos e entendidos pois a nossa *atenção* não se encontra normalmente voltada para eles – estamos "desacostumados" ou "inabituados" com o mundo do "desacostumado" e "inabitual" –, bem como "não desejamos ser perturbados, em nossa preguiçosa quietude, por uma revolução científica que venha alterar as ideias banais e os dados oficiais" (Ibid., p. 271). Mas, afinal, "porque não olhar como extremamente importante para aquilo que pode lançar luz brilhante sobre a inteligência humana, este mistério dos mistérios?" (Ibid., p. 281). Quem sabe isso não transformará a nossa existência, a nossa concepção de vida e até as nossas ideias sobre a sociedade humana? "Tudo é possível", garante Richet (Ibid., p. 285). Mesmo sem que quase nada saibamos do universo e de tudo aquilo que vibra ao redor de nós, podemos supor a existência

> [de] outras forças que agora chamamos ocultas, que não atingem os sentidos (e portanto a consciência) dos indivíduos em geral, mas que atingem, mercê duma sensitividade especial, a consciência de certos indivíduos aos quais chamamos médiuns. Essas forças desconhecidas, misteriosas, apesar da sua natureza oculta e do seu mistério, não são menos reais (Ibid., p. 290).

Silêncio, zombaria e desprezo. Esses são os modos mais eficazes que os "neofóbicos" encontram para negar um pensamento novo, incomum. Paciência, disposição e coragem. Esses são os valores indispensáveis para aqueles que se aventuram no terreno dos "fatos inabituais", despojados da certeza de que um dia chegarão a algum "lugar" definitivo. No entanto, diz Richet (Ibid., p. 336), "é necessário procurar, e o prazer dessa investigação ocasiona alguma felicidade à vida". Trata-se de uma caminhada que não estará livre de questionamentos ou perseguições.

> Dirão que não somos absolutamente perseguidos, que podemos expor livremente as nossas ideias em livros, jornais, conferências, que os fatos ocultos que constituem a nova ciência são publicados em inúmeras revistas especializadas, sem que os magistrados lhes proíbam a venda. [...] Seja! Não há mais autos-de-fé como outrora na Espanha para os judeus. Não há exílio, como no século XVII para os calvinistas da França e os papistas da Inglaterra. A perseguição, porém, toma aspectos diversos. As formas violentas desapareceram. *As fogueiras foram substituídas pela severa ortodoxia das ciências oficiais, das academias, das universidades*. [...] Não há mais contra nós os Torquemadas, os dragões de Villars, os janízaros. Contentam-se com a indiferença e com a zombaria. Ignoram-nos ou dão de ombros (Ibid., p. 328, grifo nosso).

No final de sua vida, Richet, já aposentado de suas funções acadêmicas, afirmará que, dentre todas as ciências, a metapsíquica possui um "caráter superior" em relação às demais. Para ele, os avanços e as descobertas das ciências "oficiais", por maiores que sejam (e por mais que proporcionem uma melhora em nossas condições de vida), não alteram a nossa mentalidade ou os nossos valores, não modificam a nossa concepção em relação à família, à pátria e à humanidade, em suma, não produzem uma transformação moral. Historicamente, diz ele (Ibid., p. 332), tal mudança de atitude e comportamento esteve sempre ligada às religiões, mas, nesse momento, nem elas teriam a capacidade de realizar essa transformação. A humanidade necessita, portanto, não só de uma "nova ciência", mas também de uma "nova religião" capaz de modificar nossa percepção.

> Essa nova religião que pressinto nos sonhos vaporosos de minha imaginação não será pregada por um Moisés, um Cristo, um Buda, um Maomé. Não terá messias nem profetas, mas ao contrário das demais religiões, suas bases serão científicas. O inabitual e o imprevisto serão admitidos pela ciência. [...] Um novo ideal moral será a consequência, e não o princípio dessa nova ciência (Ibid., p. 334).

Aproximando "fatos" (científicos) e "valores" (morais), Richet, ao tentar seguir os fenômenos "ocultos" ou "inabituais", procurou *improvisar caminhos* distintos aos habitualmente percorridos pela ciência (e, também, pela religião) "convencional". Ao agir desse modo, acabou criando algo novo ou, ao menos, "inabitual". Veremos que esse também será o caminho escolhido pelo médico brasileiro Waldo Vieira (1932-2015) e seus colegas pesquisadores. Um caminho do *meio*, das *misturas* e das *margens*.

A CONSCIENCIOLOGIA: CORPOS, PROJEÇÕES E OUTRAS MARGENS

Tal como o magnetismo animal e a metapsíquica, a conscienciologia também pretende fornecer uma "abordagem científica" a assuntos e práticas historicamente acusadas de serem "religiosas", "místicas" ou "fantasiosas". A ideia de criar a conscienciologia surge dos estudos sobre as "experiências fora do corpo" realizadas por Waldo Vieira, na ocasião ainda ligado ao movimento espírita, sendo autor, inclusive, de algumas psicografias produzidas em parceira com o reconhecido médium brasileiro Chico Xavier (1910-2002). Vieira, no entanto, procurando estabelecer uma "linguagem científica" aos fenômenos que experimentava, resolve se desligar do espiritismo que, segundo afirma, passou a apresentar uma face exclusivamente religiosa e excessivamente dogmática, deixando de lado o aspecto científico vislumbrado por Allan Kardec em suas obras iniciais. Desse modo, em torno de Vieira, uma série de outros pesquisadores interessados nos assuntos espirituais ou "extrafísicos" começaram a se agrupar o que resultará, alguns anos mais tarde, na criação, em 1995, do Centro de Altos Estudos da Conscienciologia

(CEAEC), localizado na cidade de Foz do Iguaçu, fronteira do Brasil com a Argentina e o Paraguai. Trata-se de um ambiente destinado a congregar pessoas interessadas em conhecer e pesquisar assuntos ligados à "consciência" (entendida como "princípio inteligente" ou "essência do ser"), às "experiências fora do corpo" (ou "projeções astrais"), às "bioenergias" (forças, substâncias, energias emanadas dos seres vivos), à "multidimensionalidade" (existência de diferentes dimensões materiais e imateriais), à "pluriexistencialidade" (ou reencarnações sucessivas), entre outros assuntos. Assim, seguindo os passos de Mesmer e seu magnetismo animal, de Richet e sua metapsíquica, os conscienciólogos pretendem fazer uso de uma instrumentação e uma metodologia ditas científicas para analisar fenômenos em sua maioria desprezados pela ciência hegemônica.

Apoiado em sua longa vivência (desde os nove anos de idade, segundo afirma) com o fenômeno da "projeção da consciência", bem como na exaustiva pesquisa e leitura de milhares de textos e relatos acerca dessa experiência, Vieira publica, no ano de 1986, um tratado denominado *Projeciologia: panorama das experiências consciência fora do corpo humano*. Nesta obra, ele apresenta as bases do que sugere ser uma nova ciência (ou "neociência", como prefere dizer) voltada para a compreensão e a produção da "experiência fora do corpo". Sistematizando uma série de fenômenos ditos "parapsíquicos" provocadores de "estados alterados de consciência" e relacionados à experiência da projeção, o livro condensa uma bibliografia de quase dois mil volumes, registrados em 18 idiomas distintos, que analisam ou apenas mencionam, direta ou indiretamente, a experiência de sair do corpo físico de uma forma consciente. Vieira enumera algumas "técnicas projetivas" que supostamente favoreceriam a saída do corpo e ainda apresenta os benefícios que essa prática produz nos sujeitos que a experimentam. Sair do corpo com lucidez, diz ele (Vieira, 2012, p. 9), "é a mais preciosa e prática fonte de esclarecimentos e informações prioritárias acerca dos mais importantes problemas da vida, elucidando-nos sobre quem somos, de onde viemos e para onde vamos". A projeção seria um fenômeno "natural" que ocorreria em todos os seres humanos enquanto estão dormindo ou quando sofrem processos traumáticos como as chamadas "experiências de quase-morte".

Experiências como essas, acrescenta Vieira, podem transformar de uma maneira definitiva as vidas dos sujeitos que a vivenciam. Suas convicções são revisitadas; a morte já não é mais temida; o corpo torna-se um "objeto" distinto daquele ser que o "habita". As projeções, quando lúcidas, produzem uma "expansão da consciência" que ultrapassa os limites do corpo físico. Os sujeitos podem, entre outras coisas, ser capazes de visitar dimensões desconhecidas, conversar com seus amigos ou mentores espirituais, observar seu corpo físico sem "estar" nele e, ainda, acessar suas vivências passadas (de outras "encarnações") e recuperar informações armazenadas em sua "memória integral" (ou *holomemória*) que podem ser úteis para a resolução de um problema ou o entendimento de uma determinada experiência vivenciada na presente "encarnação". Subjaz, então, a ideia de que a consciência tem uma existência anterior ao surgimento do corpo físico e independe deste para continuar existindo. O corpo físico (ou *soma*) seria apenas um (o mais denso) dos "veículos de manifestação da consciência". Assim, quando ocorre um aumento na "frequência vibratória" do corpo, culminando no que Vieira define como "estado de descoincidência", a consciência passaria a utilizar outros veículos mais sutis que o corpo físico como o *psicossoma* ("corpo das emoções") ou o *mentalsoma* ("corpo das ideias").

Interessados nessa possiblidade da consciência utilizar ou se manifestar em corpos mais sutis, Vieira e seus colegas começam a tirar o foco do fenômeno da projeção em si mesmo e passam a investigar a própria consciência, ou seja, o "ser" que vive esta e outras experiências como algo independente de seu corpo físico. O objetivo passa a ser compreender essa "essência", esse "princípio existencial" que provoca ou é afetado por experiências como a projeção. A projeciologia torna-se, então, um instrumento para se entender a consciência e, desse modo, transforma-se em um ramo ou especialidade de uma ciência maior: a "conscienciologia" ou "ciência da consciência". Em 1994, Vieira lança o livro *700 Experimentos da conscienciologia*, considerado o marco fundacional dessa nova disciplina, definida por ele como a ciência que estuda a consciência de modo "integral", "holossomático", "multidimensional", "multimilenar", "multiexistencial", conforme suas reações diante das "energias imanentes" e "conscienciais", bem como em seus múltiplos

estados (Vieira, 1994, p. 11). Logicamente, como bem apontou Anthony D'Andrea (2000), alguns aspectos desse sistema muito se assemelham às formulações cosmológicas contidas no espiritismo. A composição "espírito/matéria", dualidade básica da doutrina espírita (Cavalcanti, 1983, p. 23), sobre o qual tudo está fundado, será reformulada na conscienciologia através do par "consciência/energia". A ideia de multidimensionalidade substitui os mundos "visível" e "invisível" do espiritismo (Ibid.) pelas dimensões "intrafísica" e "extrafísica" que, no entanto, não formam dois mundos distintos, mas sim múltiplas camadas ou "linhas de força" de uma única realidade multidimensional onde consciências intrafísicas ("espíritos encarnados") e extrafísicas ("espíritos desencarnados") atuam de maneira conjunta. Nesse sentido, não há uma rígida separação entre um plano material e uma realidade imaterial e os mecanismos "parapsíquicos", tais como a projeção astral ou a clarividência, fazem com que todas as dimensões sejam de fato uma só (D'Andrea, 2000, p. 179). À medida que tais mecanismos são desenvolvidos pelo sujeito "experimentador", o mundo invisível se torna cada vez mais visível e acessível para ele (Ibid.). Nesse sentido, a projeção astral é uma (e talvez a principal) chave de acesso para a realidade multidimensional que vivemos. Ela é, além disso, a "prova" definitiva de que a consciência humana não se limita ao corpo físico (Ibid.), sendo este apenas um dos quatro corpos que compõem o "holossoma". Além do corpo físico ou "soma", a consciência também se manifesta de maneira concomitante (e interconectada) por meio do "energossoma" (corpo energético que possibilita a vida orgânica), do "psicossoma" (corpo responsável por armazenar as emoções da consciência e principal veículo utilizado nas experiências fora do corpo físico) e do "mentalsoma" (corpo das ideias, dos pensamentos e da razão, é o veículo mais evoluído desse conjunto de corpos).

Outro aspecto considerado essencial no assim chamado "paradigma consciencial" diz respeito à existência de energias ou, mais exatamente, "bioenergias" atravessando todos os seres, corpos e planetas. Tais energias podem ser divididas em imanentes e conscienciais. Semelhante ao "fluido universal" postulado por Mesmer, a energia imanente é a "energia primária, vibratória, essencial, multiforme, impessoal, difusa e dispersa em todos

os objetos ou realidades do Universo, de modo onipotente, ainda indomada pela consciência humana, e demasiadamente sutil para ser descoberta e detectada pelos atuais instrumentos tecnológicos" (Vieira, 1994, p. 160). A energia consciencial, por sua vez, tal como o fluido magnético mesmeriano, é "a energia imanente que a consciência emprega em suas manifestações em geral" (Ibid.), promovendo uma espécie de "qualificação" das energias encontradas no ambiente e manipuladas pelos seres vivos para determinados fins (terapêuticos ou não). Cientes dessa realidade energética que envolve a todos, nos cursos oferecidos pelos conscienciólogos são apresentadas técnicas para a "mobilização energética" que possibilitem o melhor domínio dessas energias através de sua *circulação* ou movimentação, de sua *absorção* e, também, de sua *exteriorização*.

> Para absorver energias é necessário pressupor a existência das mesmas e ter uma atitude mental como se estivesse chupando, ingerindo, puxando para si as energias existentes num local. Já a exteriorização consistiria numa rajada que expulsa as energias de dentro de alguém. Geralmente é direcionada a uma outra pessoa, a um grupo ou local, tendo, quase sempre, uma *finalidade terapêutica*. Circular energias significa traçar um circuito imaginário dentro corpo humano, por onde fluiria, através de um insistente "comando" mental, um fluxo energético. A repetição intensa da circulação energética, entretanto, cujo ritmo fosse gradativamente aumentando, levaria o praticante a atingir o estado vibracional, uma espécie de êxtase energético (Guia, 2003, p. 39, grifo nosso).

Nota-se que da mesma maneira que Mesmer atribuía ao fluido magnético um poder curativo e restaurador do equilíbrio orgânico, Waldo Vieira e seus colegas conscienciólogos (muitos dos quais são médicos ou psicólogos de formação) consideram as bioenergias elementos essenciais na promoção e manutenção da saúde física e emocional (D'Andrea, 2000, p. 176). Técnicas como a da "circulação fechada de energias", que visam a obtenção do "estado vibracional", funcionam como ferramentas para o autoequilíbrio e a autodefesa energética, para o autocontrole pessoal e do ambiente e, em função disso, para a manutenção ou o reestabelecimento da saúde integral

do "holossoma" (D'Andrea, 2000, p. 177; Guia, 2003, p. 40). A repetição do prefixo *auto* nos termos utilizados não se deve ao acaso e também merece uma atenção especial. Expressões como autoequilíbrio, autodefesa, autocontrole, autoconsciência, autodesenvolvimento, autoconhecimento, autocura, autopesquisa, autocrítica, autoexperimentação etc., são bastante comuns no discurso conscienciológico o que indicaria, segundo D'Andrea, uma influência neorromântica constitutiva da "alta modernidade" e das "religiosidades pós-tradicionais", onde a ideia de um "cultivo do eu" e a busca por um "*self* perfeito" seriam recorrentes. O sujeito, em busca desse ideal de perfeição, adotaria uma série de medidas e práticas que visariam o desenvolvimento contínuo levando-o à "maestria de si mesmo" (Ibid., p. 22). "É esse trabalho sobre si mesmo que sustenta a crença na possibilidade de um novo período espiritual para a humanidade: uma *nova era*" (Ibid.) ou, em termos nativos, uma "era consciencial". Trata-se de uma mudança de percepção, de um novo entendimento de si mesmo, de sua vida e de seu ambiente. Essa caminhada individual em direção ao cuidado pessoal ou ao cultivo de si mesmo (*self-cultivation*) e à autorrealização (*self-realization*) é uma clara expressão dos ideais românticos ligados, entre outras coisas, ao aperfeiçoamento contínuo do ser (e de suas "energias vitais") e à procura por uma harmonia interior inerente ao ser humano e em perfeita sintonia com o ambiente que o envolve. Nisso consiste as concepções de saúde e de equilíbrio dinâmico desenvolvidas pelos pensadores românticos alemães que influenciaram, direta ou indiretamente, Mesmer e seus discípulos magnetizadores e Waldo Vieira e seus colegas conscienciólogos.

D'Andrea (2000) também chama a atenção para uma possível influência iluminista encontrada na prática e no discurso conscienciológico, com uma acentuada valorização de um projeto racionalista antirreligioso, advinda, muito provavelmente, do desejo espírita de fundamentar sua fé religiosa em bases científicas (Ibid., p. 89). Desse modo, ao se contrapor às religiões "tradicionais", a conscienciologia acaba "sacralizando" a própria ciência ao estabelecer uma espécie de separação ou interdição da prática científica em relação a qualquer discurso de caráter místico-religioso. Tal atitude

"sacralizadora" é, no entanto, permeada de ambiguidades, pois ao mesmo tempo em que a conscienciologia busca a sua legitimação enquanto ciência, ela faz uma rigorosa crítica aos limites estritamente físicos (ou materiais) da abordagem científica "convencional" e sugere, tal como fizera Richet (ao defender a sua metapsíquica), um novo modelo de ciência baseado num outro "paradigma" (consciencial) que leve em conta a existência de uma série de fenômenos "ocultados" pela ciência oficial. Trata-se, na visão de Vieira (1994, p. 87), do nascimento de uma nova fase científica, uma nova era "pós-mecanicista" e "pós-materialista", com novos objetos e objetivos de estudos voltados para aquilo que se convencionou denominar de "transcendente". Nesse sentido, de maneira semelhante às chamadas "terapias holísticas" (cf. Tavares, 2012), a conscienciologia busca se diferenciar de uma ordem científica "convencional" (limitada e comprometida, segundo afirmam, com determinados interesses políticos e econômicos) e, também, de práticas mágicas, "curandeiristas" e religiosas (supostamente distantes de um entendimento objetivo e racional da realidade). Essa seria, inclusive, uma característica compartilhada por certos saberes ou disciplinas (e aqui poderíamos incluir a metapsíquica) que se encontram a meio caminho, ou melhor, *ao lado* da ciência e da religião e, em função disso, são rotulados (muitas vezes de maneira depreciativa) de "paraciência".

> Nesse sentido, as paraciências expressam agudamente uma série de tensões da modernidade, justamente por se encontrarem entre duas perspectivas de mundo, a científica secularizante e a religiosa totalizante. Inclusive, não só se situam entre ambas como também procuram reunificá-las e sintetizá-las. Evocam, desse modo, uma revisão da religião e da ciência, ambas criticadas veementemente na contracultura. Do ponto de vista paracientífico, entretanto, esses grupos frequentemente procuram constituir sua identidade por oposição ao que designam por "religião". Em outros termos, valorizam elementos ligados ao que pode ser convencionado de perspectiva científica do mundo, por meio do exercício da razão, de métodos experimentais lógicos e de argumentações referenciadas empiricamente (ou "extra-empiricamente"). Entretanto, com muita frequência, tais elaborações intelectuais se associam a racionalizações

> éticas, existenciais ou religiosa e correspondem ao que Robert Bellah chama de "grupos para o desenvolvimento humano", em distinção aos estritamente religiosos (D'Andrea, 2000, p. 159-160).

Ao tentar escapar dessas definições rígidas de ciência e religião e também de certos rótulos inventados e que, a meu ver, não dizem muito sobre o que pensam os conscienciólogos a respeito de suas práticas (e como eles as vivenciam), acredito que podemos fazer um uso um pouco mais criativo dessa ideia de estar *ao lado* ("para") ou *além* ("meta") do que é "estabelecido". Obviamente, não se trata de negar a existência desses rótulos ou dessas chaves de leitura sobre um objeto específico. É claro que a conscienciologia pode ser enquadrada (ou formatada) como, por exemplo, uma "paraciência pós-espírita" ou um "espiritismo *new age*", e certas análises nos convencem de que esses rótulos ajudam a entender o que ela "realmente" é ou representa. No entanto, me interessa saber "o resto do que é" a conscienciologia, ou seja, aquilo que escapa as definições de sua realidade e que está *além* (ou *ao lado*) de seus horizontes de significado (van de Port, 2011, p. 18).

BORRANDO FRONTEIRAS NA DIREÇÃO DE UMA "NOVA ERA"

Olhar para os restos, para as margens, para as misturas. É dessa forma que o novo entra no mundo, afirma o poeta indiano Salman Rushdie (1992). Interessados em responder uma velha pergunta – existe algo além do que somos capazes de ver? – por meio de uma abordagem dita científica, Mesmer, Richet e Vieira tornaram-se alvos de inúmeros rótulos e acusações que serviram para desqualificar seus trabalhos e, ao mesmo tempo, destituir suas abordagens de qualquer mérito ou aproximação científica, não obstante o desejo e o esforço de todos em dialogar com os saberes científicos de suas épocas. Trata-se de um claro processo de demarcação de fronteiras onde a religião muitas vezes aparece como o "grande outro" que assombra a ciência, que obscurece suas "luzes", trazendo à tona todo um passado "trevoso" que – pelo uso da "razão" e apoiados na realidade dos "fatos" – nós finalmente

conseguimos afastar de nossos caminhos. O problema, dizem os "modernos" e "iluminados" cientistas, é que alguns ainda teimam em seguir por esse caminho deixado para trás; persistem em juntar partes que já haviam sido devidamente (ou supostamente) separadas e guardadas em compartimentos isolados; insistem em imaginar, misturar ou mexer nos "restos" daquilo que não deveria ser imaginado, misturado ou mexido.
Estes, acrescentam eles, são incompatíveis com o nosso modo de ver e conhecer a realidade, mais do que isso, são incompatíveis com a própria realidade, com o que é o real e, por isso, precisam ser "silenciados", "invisibilizados" ou, no mínimo, "domesticados".

Franz Mesmer teve sua voz e suas práticas silenciadas por aqueles que, em nome da razão, da moral e dos bons costumes, julgaram e condenaram o magnetismo animal. Charles Richet, mesmo sendo reconhecido, respeitado e, inclusive, laureado com o Prêmio Nobel de Medicina por seus colegas acadêmicos, sofreu com a invisibilidade (e o posterior esquecimento) de sua metapsíquica pelos mesmos cientistas que outrora lhe renderam homenagens. Por fim, sob a liderança de Waldo Vieira, os conscienciólogos se empenharam para que suas ideias não fossem domesticadas pela ciência (e, também, neste caso, pela religião) "convencional" o que resultou na criação de seu próprio *campus* de pesquisa, de suas próprias experiências, de seus próprios laboratórios, bem distantes, física e simbolicamente, dos principais centros de investigação científica (e, também, dos "centros espíritas").

Nesse esforço "indisciplinar" de borrar fronteiras e caminhar pelas margens dos saberes estabelecidos, tais pensadores ousaram imaginar os fundamentos de uma nova ciência (capaz de conduzir a uma verdadeira "transformação moral da humanidade") e, acima de tudo, de uma nova era, uma "era consciencial": um momento em que todos, conscientes dos "fluidos magnéticos" que nos afetam, das "múltiplas dimensões" que habitamos e das capacidades "parapsíquicas" ou "inabituais" que possuímos, seremos capazes de perceber, conhecer e se relacionar com o ambiente, os seres e as coisas de outra maneira. Uma maneira mais "aberta", "fluida", "encantada" e, porque não dizer, mais "sagrada", com uma atenção voltada

para as continuidades, conexões e fluxos que percorrem, atravessam e unificam todos nós, estabelecendo relações ou *(re)ligações* entre diferentes planos ou dimensões e entre os próprios seres humanos (e não-humanos). Trata-se, portanto, não só de uma nova era, mas de uma "nova epistemologia", isto é, de uma nova maneira de pensar, sentir, perceber e conhecer o "mundo vivo" que habitamos.

REFERÊNCIAS

BARBERIS, Daniela. *Indivíduo e personalidade na psicologia fisiológica francesa do fim do século XIX.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível:* cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1983.

CAZETO, Sidnei José. *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX.* São Paulo: Escuta/Fapesp, 2001.

CHIESA, Gustavo Ruiz. *Além do que se vê:* magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias. Rio de Janeiro/Porto Alegre: Multifoco, 2016.

D'ANDREA, Anthony. *O* self *perfeito e a nova era:* individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

GUIA, Sheila dos Mares. *Da projeciologia a conscienciologia:* a dinâmica das tensões entre espiritualidade e ciência no Movimento Nova Era. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: Universidade Federal Juiz de Fora, 2003.

GUSDORF, Georges. *L'homme romantique*. Paris: Payot, 1984.

LACHAPELLE, Sofie. Attempting Science: the creation and early development of the Institut Métapsychique International in Paris (1919-1931). *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 41, n. 1, 2005.

MESMER, Franz Anton. *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*. Paris: Didot, 1779.

MAGALHÃES, Samuel. *Charles Richet:* o apóstolo da Ciência e o Espiritismo. Rio de Janeiro: FEB, 2007.

RICHET, Charles. *Traité de Métapsychique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

RUSHDIE, Salman. *Imaginary Homelands:* Essays and Criticism (1981-1991). London: Penguin Books, 1992.

TAVARES, Fátima. *Alquimistas da cura:* a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos. Salvador: EDUFBA, 2012.

VAN DE PORT, Mattijs. *Ecstatic encounters:* Bahian Candomblé and the quest for the really real. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.

VIEIRA, Waldo. *Projeciologia:* panorama das experiências consciência fora do corpo humano. Foz do Iguaçu: Editares, 1986.

_____. *700 Experimentos da Conscienciologia*. Foz do Iguaçu: Editares, 1994.

_____. *Nossa Evolução*. Foz do Iguaçu: Editares, 2012 [1996].

ZWEIG, Stefan. *A cura pelo espírito.* Lisboa: Livraria Civilização, 1956.

Recebido em: 04/09/2016
Aprovado em: 15/12/2016

REFLEXÕES SOBRE AS RELIGIOSAS COMUNIDADES TERAPÊUTICAS A PARTIR DE ALGUMAS UNIDADES PAULISTAS

André Ricardo de Souza[1]
Ronaldo Martins Gomes[2]

Resumo: O mundo contemporâneo enfrenta a grave questão da dependência química, algo que se desdobra em grandes problemas sociais. Em face dessa realidade tem havido o desenvolvimento de alternativas de tratamento que são conflitantes entre si. Neste artigo, é contextualizado e analisado o trabalho feito por algumas religiosas comunidades terapêuticas paulistas. São discutidos determinados aspectos do serviço prestado por elas em face da questão da laicidade do Estado. Para a elaboração do texto, houve observação de campo em experiências das cidades de São Paulo, Campinas e, principalmente, São Carlos.

Palavras-chave: Dependência química; Comunidades terapêuticas; Políticas públicas; Terapias religiosas.

Abstract: Contemporary world has faced the serious question of chemical dependence, something that causes big social problems. In face of that reality, different alternatives of treatment were developed in opposition to each other. In this article, the work done by a few therapeutic communities of São Paulo State is contextualized and analyzed. Some aspects of that work are discussed in view of

[1] Doutor em sociologia pela USP com pós-doutorado pela PUC-SP e professor adjunto do Departamento de Sociologia da UFSCar. É autor de alguns artigos de periódicos científicos na área de ciências sociais da religião e também dos livros: Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing (Annablume e FAPESP, 2005) e Os laços entre igreja, governo e economia solidária (EDUFSCar e FAPESP, 2013). Contato: anrisouza@uol.com.br

[2] Doutor em Educação pela UFSCar, doutorando em Ciências Sociais peça UNESP/Araraquara, professor-substituto no Departamento de Educação da UNESP/Rio Claro. Contato: rmgomes@mail.com

the State laicity. In order to write this paper there was field research on experiences of three cities: São Paulo, Campinas and, mainly, São Carlos.

Keywords: Chemical dependence; Therapeutic communities; Public policies; Religious therapies.

INTRODUÇÃO

O consumo indevido ou abusivo de substâncias psicoativas (SPA) comumente chamadas de drogas, sejam elas de caráter lícito – como medicações controladas, álcool e tabaco ou ilícito, como cocaína, crack e outras – é um dos maiores problemas enfrentados pelas sociedades contemporâneas. Ele afeta, sobremaneira as áreas: saúde, segurança e educação pública, além de fomentar a corrupção em órgãos policiais e judiciais. Conforme o Segundo Relatório Mundial sobre Drogas, de 2012, entre 3,4% e 6,6% da população mundial entre 15 e 64 anos consume drogas ilícitas, estando presente sobremaneira em países em desenvolvimento. Na edição de 2015, esse relatório chama atenção para a condição do Brasil, com 1,75% de sua população usuária de cocaína (UNODOC, 2015; 2015; Cavalcante, 2016).

Para o enfrentamento da realidade brasileira, foram tomadas algumas medidas, com destaque para o aprimoramento da legislação, sobremaneira a substituição das leis 6.368/1976 e 10.409/2002 pela 11.343/2006 que, entre outras coisas, estabeleceu a diferença entre usuário e traficante. Tal legislação também apontou alternativas de tratamento em hospitais, residência acompanhada e atenção a casos crônicos por meio de internações em clínicas médicas especializadas para o atendimento de usuários cujas famílias possam custear o tratamento e, em comunidades terapêuticas (CTs) conveniadas com o Estado.

Neste artigo, produzido com base em algumas referências bibliográficas e também em trabalho de campo feito nas cidades de: São Paulo (abordando, não uma CT, mas duas organizações religiosas alternativas), Campinas (uma CT católica e a sede de uma rede de CTs católicas) e São Carlos (uma CT

evangélica). Foi buscada uma reflexão a respeito da relação entre CTs, religiosidade e laicidade[3]. O texto está dividido em quatro seções, sendo as duas últimas as mais importantes. Na primeira, há uma breve discussão sobre o consumo de SPA e na segunda é apresentado um pequeno histórico das CTs, assim como alguns princípios que fundamentam suas atividades. Já na terceira, são discutidos convênios entre CTs ligadas a grupos religiosos em face da laicidade do Estado brasileiro, assim como os parâmetros legais para o funcionamento delas. Por fim, na quarta seção, são feitas algumas considerações sobre a relação entre Estado e organizações privadas com identidade religiosa e a prática proselitista, havendo também uma discussão do chamado método de internação das CTs em face da política da redução de danos, adotada em tese pelo governo brasileiro (Brasil, 2004).

QUESTÕES DO CONSUMO DE SPA

O consumo indevido de SPA por parte de um crescente número de indivíduos não é uma característica apenas das sociedades industriais modernas (De Paula; Pires, 2002). A busca por estados alterados de consciência remonta tempos longínquos da existência humana, sendo algo atribuído ao fato de os indivíduos lidarem com inquietações próprias da condição emocional de desamparo e fragilidade (Marques; Cruz, 2000; Escohotado, 2004). Na pré-modernidade, o uso de SPA estava ligado basicamente à ritualística religiosa[4]. Com a massificação do consumo no mundo contemporâneo a dependência química acabou por ser constituir como um complexo e grave problema social.

[3] A relação entre religiosidade e enfrentamento do consumo abusivo de SPAs vem sendo relativamente bem estudada nas duas últimas décadas na área de saúde (Dalgalarrondo, 2007).

[4] No Brasil atual, se faz presente nas religiões amazônicas: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, havendo autorização do Ministério da Justiça para cultivar, transportar e ingerir os vegetais, sobretudo ayahuasca, usados na preparação do chá ritual e alucinógeno, algo que é proibido para quem não frequenta tais cultos (Goulart, 2004; Labate; Araújo, 2009).

A crescente dependência química é considerada um grande desafio para o poder público e a sociedade civil brasileira, algo que ganhou feições dramáticas devido ao crack[5] e ao fato de os primeiros contatos com uma SPA ter início já na passagem da infância para a adolescência (Marques; Cruz, 2000). Nas últimas três décadas, emergiu no país uma considerável economia de programas de tratamento realizados em CTs. Estas passaram a exercer significativa concorrência por recursos públicos, sendo então questionadas por profissionais de saúde, sobremaneira aqueles defensores da reforma psiquiátrica. Discute-se a proliferação das CTs em face da, ainda, reduzida quantidade de informações confiáveis sobre o funcionamento dos programas de tratamento. Tal realidade desafia a compreensão da parte, não apenas das ciências médicas, mas também das ciências sociais. Nessa perspectiva, cabe expor um sucinto histórico das CTs.

TRAJETÓRIA E FUNCIONAMENTO DAS COMUNIDADES TERAPÊUTICAS

Segundo Glaser (1981), as comunidades de convívio terapêutico existem há mais de dois milênios, sendo um exemplo o grupo asceta judaico dos essênios. Fracasso (2002) e OBID (2010) destacam algo bem mais recente, no século XIX: os trabalhos da organização religiosa nos Estados Unidos First Century Christian Fellowship (Associação Cristã do Primeiro Século), renomeada Moral Rearmemt (Rearmamento Moral). Tais grupos buscavam um convívio de algum modo semelhante ao das comunidades cristãs primitivas em que os confrades compartilhavam alimentos e responsabilidades. No mesmo país, em 1935, surgiram os Alcoólatras Anônimos e na década seguinte, os Narcóticos Anônimos.

[5] Em função disso surgiu o "Plano Crack é Possível Vencer", a partir da Portaria nº 131, de 2012, do Ministério da Saúde, que instituiu apoio financeiro a estados e municípios para custeio de serviços de Atenção em Regime Residencial, inclusas as CTs.

Nos anos 1950, foram formadas, também nos EUA, as comunidades Synanon e na década seguinte, a Daytop Village. Cabe mencionar ainda o trabalho do pastor David Wilkerson como fundador do Teen Challenge (Desafio Jovem), grupo que enfatizou a conversão religiosa como parte do tratamento da dependência química (Fracasso, 2002).

O termo *comunidade terapêutica* se difundiu efetivamente a partir dos trabalhos do psiquiatra Maxwell Jones, na Inglaterra, também na década de 1950, atendendo ex-combatentes da Segunda Guerra Mundial (Queiroz, 2001). Tal como em outras instituições de internato, os atendidos por CTs buscam uma reconstrução da imagem de si próprios, sob a ação dos dirigentes de "instituições totais" modernas (Goffman, 1975).

Tal como nos Estados Unidos, a primeira CT no Brasil voltada ao atendimento de dependentes químicos era evangélica e se chamava Movimento Jovens Livres, tendo sido formada em 1968 na cidade de Goiânia pela missionária presbiteriana Ana Maria Brasil (Chaves, 2007). Exatamente uma década depois, teve início o trabalho do padre jesuíta estadunidense Haroldo Rham, fundador da comunidade Fazenda Senhor Jesus[6]. A expansão das CTs, contudo, só se deu a partir da década de 1980 (Machado, 2011). Gradativamente, elas se configuraram como uma alternativa à lacuna deixada pelo Estado na proposição e efetivação de políticas nesse setor da saúde pública. Conforme Reale (2004, p. 10), as CTs se constituíram como uma resposta possível ao:

> [...] cenário mais amplo de restrição de recursos financeiros para saúde pública cujo investimento em serviços especializados no tratamento de dependência química está muito aquém das necessidades da população.

Em termos de tipos de tratamentos de dependentes químicos pode-se falar em dois eixos, sendo o primeiro a "teoterapia", baseado em concepções cristãs de vida social, convivência e comportamento; e o segundo "laicote-

[6] Rham e o também jesuíta texano Eduardo Dougherty são os sacerdotes pioneiros no Brasil do movimento: Renovação Carismática Católica (Prandi, 1996, p. 34).

rapia" sustentado em serviços profissionais especializados de atendimento, incluindo atividades ocupacionais próprias da laborterapia (Valerrutén, 2008).

Nas CTs de um modo geral, não apenas, nas religiosas, a dimensão da espiritualidade tem bastante importância, de modo que é estimulado o apoio dos pacientes num "poder superior", termo difundido entre os alcoólicos anônimos (De Leon, 2003; Fracasso, 2002; Damas, 2013). Esse princípio da espiritualidade remete a um traço, de fato, relevante das relações humanas, sociologicamente chamado de religiosidade, algo distinto de religião (Simmel, 2005). Tal traço, no entanto, acaba algumas vezes por levar as CTs a terem feições doutrinárias e institucionais de caráter proselitista, algo a ser discutido mais adiante, pois antes cabe expor sucintamente o funcionamento típico de uma CT, seja religiosa ou não.

A primeira etapa do tratamento nas CTs é a entrevista classificatória quando costumam ser apresentadas informações relativas ao processo, tanto para o paciente, quanto para sua família. Elas contemplam: princípios da instituição, critérios de admissão e alta, período mínimo e máximo de permanência de internação (variando de 6 a 12 meses) e as formas de administração dos eventuais conflitos surgidos nas relações internas. Pressupõe-se a transmissão de informações como rotina diária e também os recursos disponíveis: médicos psiquiatras e clínicos gerais, psicólogos, assistentes sociais, agentes comunitários, técnicos de enfermagem e demais profissionais que desenvolvam atividades com os assistidos.

Na relação entre indivíduo e instituição, as CTs possuem – ou ao menos se espera que sim – um regulamento interno para atribuir direitos e deveres na convivência grupal. No processo de recuperação, são consideradas necessárias algumas atitudes: a) o abandono total de quaisquer SPA, exceto casos em que haja comprometimentos neurológicos ou distúrbios psiquiátricos associados ao quadro da dependência química, quando então o corpo médico da instituição (pressupondo que exista) determina qual medicação e em que periodicidade o paciente deverá fazer uso; b) abstinência de sexo; c) mudanças de comportamentos e de estilo de vida dos residentes (Fracasso, 2002).

Feita essa exposição resumida sobre a trajetória histórica e a características básicas das CTs em geral, pode-se aprofundar alguns pontos também de seu questionamento. Primeiramente em relação à distribuição das vagas nos convênios e depois sobre a importante mudança havida na legislação a respeito.

POLÍTICAS, REDES E NORMATIZAÇÃO

A abordagem de como a dependência química tem sido historicamente objeto de tratamentos nos demanda atenção ao modo como também as pessoas consideradas com problemas mentais têm sido tratadas. A psiquiatria surgiu no século XVII, voltando-se para os chamados doentes mentais. Indivíduos afetados por tal enfermidade eram colocados na condição de apartados do convívio social (Foucault, 1999a). Contudo, sempre houve pequenos focos resistentes da parte de movimentos reformistas, procurando tornar os tratamentos menos invasivos ou agressivos.

Nessa perspectiva, foram criadas no Brasil do século XX colônias agrícolas que se diferenciavam dos espaços de confinamento próprios de hospitais psiquiátricos até então. Posteriormente, nas décadas de 1960 e 70, surgiu um modelo de psiquiatria chamado de comunitário e considerado mais humanizado.

Um dos desdobramentos da reforma psiquiátrica foi a criação dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), destinados ao atendimento a portadores de transtornos mentais, entre os quais os dependentes químicos. O atendimento prestado pelos CAPS é de natureza não invasiva, buscando fortalecer a autonomia individual e o desenvolvimento de estratégias para a integração dos atendidos em seu ambiente sociocultural. Na cidade de São Paulo, em 1987, foi criado o primeiro CAPS após a Secretaria Municipal de Saúde verificar muitas ocorrências de maus tratos e até óbito de alguns pacientes de hospitais psiquiátricos. Foram investidos recursos para o desenvolvimento de uma rede de apoio a pessoas necessitadas desse tipo de atendimento. Passada essa primeira etapa, várias ações foram desenvolvidas

com vistas à reestruturação da rede de serviços de saúde mental, substituindo gradativamente o modelo manicomial. Cada CAPS possui atribuições específicas. Neste artigo, é enfocado o CAPS-AD (álcool e drogas). Trata-se de um serviço prestado pelo Ministério da Saúde à população de ambos os sexos e de diferentes faixas etárias.

Verificando que a perspectiva tradicional de relacionamento jurídico com as SPAs ilícitas – maconha, cocaína, crack, heroína etc. – caracterizada desde 1972 pelo presidente estadunidense Richard Nixon como "guerra contra as drogas" (Coggiola, 1996), se mostrou ineficaz, o governo brasileiro optou formalmente por uma política de redução de danos. Nessa perspectiva, um experimento local chamou atenção em termos de políticas públicas, ocorrendo na região central da capital paulista, conhecida como Cracolândia[7]. O programa foi implantado em janeiro de 2014 pela prefeitura municipal, tendo sido chamado de Braços Abertos. Através dessa política foi oferecida a dependentes de crack moradia em hotéis populares, emprego em frentes de trabalho com renda diária de quinze reais, além de três refeições ao dia e um curso de capacitação profissional. Passaram por ele aproximadamente mil pessoas, havendo desistência de metade delas e estando a outra metade ainda em atendimento. Com a troca de prefeito em 1 janeiro de 2017: Fernando Haddad (Partido dos Trabalhadores) por João Doria (Partido da Social Democracia Brasileira), este adotou parcialmente o programa, mudando seu nome para Redenção, tendo buscado aproximação com o programa estadual chamado Recomeço, implementado em 2013 por seu

[7] Com base nesse nome e situado na mesma região paulistana, há uma iniciativa ligada à Primeira Igreja Batista de São Paulo, chamada Cristolândia. Iniciada em 2008 pelo pastor Fernando Brandão e coordenada pelo casal de pastores Humberto e Soraya Machado (Fromm, 2016). Um breve trabalho de campo permitiu verificar que na Cristolândia são atendidos atualmente cerca de 250 pessoas, frequentadoras da Cracolândia. A elas são oferecidas três refeições diárias, além de apoio em termos de higiene pessoal e encaminhamento para a rede pública de saúde. Não há, portanto, internações, mas sim atuação na perspectiva da redução de danos. Como organização evangélica, promove estudos bíblicos, e também realiza atividades musicais com destaque para seu coral.

colega partidário, governador Geraldo Alckmin, sendo este voltado para internações – até involuntárias – em hospitais públicos e CTs conveniadas.

As CTs brasileiras e de outros países latino-americanos, com destaque para a Colômbia (Valerrutén, 2008), integram a iniciativa privada, sendo em grande quantidade vinculadas a grupos religiosos, sobejamente cristãos. De acordo com o artigo 6º da Portaria 3.088/2001, as CTs devem ser articuladas com os CAPS-AD, que são legalmente responsáveis pela indicação de internação, assim como pelo acompanhamento durante o período em que o paciente permanece internado. O trabalho feito pelas CTs substitui a ação direta do poder público, sendo isso algo que lhes confere críticas, sobremaneira de profissionais da rede pública de atenção a dependentes químicos. Os dirigentes das CTS, no entanto, se defendem, ressaltando a debilidade da rede pública (Machado, 2011, p. 127).

A relação entre governo federal e CTs ganhou solidez com a criação em 1998 da Secretaria Nacional Antidrogas - SENAD (atualmente Secretaria Nacional de Políticas Sobre Drogas). Em termos legais, o funcionamento das CTs no Brasil teve sua primeira regulamentação com a Resolução 101/2001 (RDC 101/2001), da Agência Nacional de Vigilância Sanitária - ANVISA. Dez anos depois, ela foi revogada e substituída pela RDC 29/2011.

A demanda por tratamentos para dependência de álcool e outras drogas é crescente junto ao Sistema Único de Saúde (SUS), que não está estruturado para atendê-la. Isso leva à intensa procura por CTs, algo que, por sua vez exige do poder público fiscalização sobre a infraestrutura e as condições sanitárias delas (Cavalcante, 2016).

Como visto, debate-se no Brasil a dependência química, sendo o crack o caso mais grave, como um grande problema social cujas principais formas de enfrentamento são as comunidades terapêuticas, os CAPS-AD e algumas iniciativas locais, com perspectivas distintas. As CTs praticam a internação, por vezes com caráter involuntário como meio de busca da preservação da abstinência, prescrita desde o início dos tratamentos. Do outro lado, a políticas desenvolvidas pelo CAPS-AD são menos invasivas, tendo como princípio a redução de danos e admitindo que eventuais recaídas são parte

do processo de recuperação. Neste artigo, são abordadas as CTs, com foco em algumas religiosas cristãs, do Estado de São Paulo, mantidas através de: contribuições de integrantes dos grupos de culto, pagamento de mensalidades e também recursos públicos por meio de convênios com o referido programa estadual paulista e prefeituras municipais.

Não há dados disponíveis e confiáveis sobre a distribuição, na origem, dos recursos que mantém todas as CTs religiosas paulistas. Neste sentido, são apresentados dados, ao menos, de uma delas, situada do município de São Carlos-SP e denominada: Saber Amar, fundada e coordenada pelo pastor Marçal Caligiuri Mendonça, que foi ligado ao corpo de pastores da igreja Assembleia de Deus Madureira - ADM, estando atualmente desvinculado de qualquer denominação. Atendendo 40 residentes, sendo 8 vagas (20%) subsidiadas com recursos repassados pela prefeitura municipal, as demais 32 têm custo médio semestral de até vinte mil reais pagos pelas famílias dos pacientes. No custo médio mencionado, não estão inclusas as despesas com farmácia (medicações para tratamento e outras), cantina, lavanderia e eventuais passeios. Alguns residentes de famílias de menor renda chegam a pagar metade desse valor. Por se tratar de uma instituição de pequeno porte, é bastante modesta a contribuição de seus adeptos para a manutenção da CT.

Em relação aos convênios do poder público com as CTs em âmbito nacional, há primeiramente um problema de gênero: enquanto os homens têm acesso a 5.402 vagas (88%), às mulheres são destinadas apenas 687 vagas (12%). Trata-se de um dado preocupante dada a elevação no número de mulheres dependentes químicas. Há de fato uma grande quantidade de consumidores abusivos de SPAs, segundo dados do Observatório Brasileiro de Informações Sobre Drogas - OBID em pesquisas feitas há uma década[8].

[8] Realizadas entre 2001 e 2006, respectivamente: a) I Levantamento Domiciliar sobre Uso de Drogas Psicotrópicas no Brasil (2001), e II Levantamento Domiciliar sobre Uso de Drogas Psicotrópicas no Brasil (2005), ambos realizados mediante parceria entre o SENAD e o Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas (CEBRID) como unidade executora da pesquisa e b) 1º Levantamento Nacional sobre Padrões de Consumo de Álcool na População Brasileira (2006), realizado em parceria entre o SENAD e a

Conforme as informações disponíveis, o número de vagas oferecidas é de bastante limitado em face da demanda nacional. Em segundo lugar, há um destacado problema quanto às exigências legais para o funcionamento das CTs conveniadas. Ao substituir RDC 101/2001 pela RDC 29/2011, o governo federal desconsiderou interesses dos pacientes, seus familiares e da sociedade abrangente, relaxando exigências que garantiam maior qualidade e responsabilidade pelos serviços prestados, conforme ressaltam os profissionais da saúde, que também criticam as internações involuntárias.

Nesse sentido, o presidente do Conselho Estadual de Políticas sobre Drogas de São Paulo (CONED-SP), por meio do instrumento de Consulta 49.917/2013, dirigiu-se ao Conselho Regional de Medicina (CREMESP) para pedir a elaboração de um parecer sobre as internações involuntárias. O posicionamento do CREMESP foi contrário à medida por considerá-la como volta ao modelo psiquiátrico tradicional de confinamento. O CREMESP apontou em 2013 que havia no Brasil cerca de três mil CTs[9], sendo que grande parte delas não era filiada a nenhuma federação por não atender às exigências da RDC 29/2011 e da RDC 101/2001.

O problema da qualidade dos serviços de muitas CTs está relacionado ao fato de elas não se cadastrarem e nem regularizaram seu funcionamento junto ao OBID e respectivas federações, justamente por não atenderem exigências mínimas de funcionamento. No Estado de São Paulo, foi criada em 1990 a Federação Brasileira de Comunidades Terapêuticas - FEBRACT[10].

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), tendo como executora a Unidade de Pesquisa em Álcool e Drogas (UNIAD).

[9] Silva (2011) e Damas (2013), seguindo dados do Ministério da Saúde, haviam apontado a existência de 2500 CTs atendendo 80% dos dependentes químicos do país.

[10] Padre Haroldo Rham foi protagonista também na formação da FEBRACT, cuja sede fica em Campinas e tem prevalência católica entre suas unidades membros. Em grande medida, essa federação decorre da Pastoral da Sobriedade cujos núcleos de base estão presentes em muitas dioceses e paróquias, repetindo o que já fora feito em relação às unidades dos Alcóolicos Anônimos (Ceconello, 2000). Segundo Saulo Monte Serrat, docente da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e membro do conselho deliberativo da

Essa federação conta atualmente com 31 filiadas, havendo entre elas algumas de orientação evangélica[11].

Das três mil CTs relacionadas pela CREMESP em 2013 apenas 14% estavam filiadas a OBID, FEBRACT e FETEB. Como se sabe, a Constituição Federal não obriga nenhuma entidade ou cidadão a filiar-se a uma federação ou associação, contudo, isso efetivamente constitui um indicativo de oferecimento de serviços com padrões adequados de qualidade. São frequentes as queixas de profissionais da área médica em relação a muitas CTs que funcionam sem parâmetros bem estabelecidos.

Pelo exposto, verificou-se que a distribuição das vagas de convênios carece de uma atualização que esteja de acordo com as demandas reais do país e conforme as peculiaridades regionais. No que concerne à mudança na legislação, isto é, a implantação da RDC 29/2011, o governo brasileiro foi de fato pouco responsável ao reduzir as exigências das CTs conveniadas. Isso se deve ao crescente contingente de dependentes químicos e ao fato de se vislumbrar as CTs como meio para desafogar, ao menos em parte, o atendimento na rede pública de saúde.

AS CTS RELIGIOSAS EM FACE DO ESTADO LAICO

Nesta seção do artigo é discutida a perspectiva de abstinência total, própria das CTs e em contraposição à política de redução de danos, adotada formalmente pelo governo brasileiro. São abordadas também as questões

FEBRACT, cerca de um terço dos usuários que fazem tratamento conseguem superar a dependência, dados estes congruentes com levantamentos internacionais sobre CTs.

[11] Desde 1998, existe também a Federação das Comunidades Terapêuticas Evangélicas (FETEB), de exclusividade protestante, porém sem presença significativa no Estado de São Paulo, havendo de fato poucas informações disponíveis a respeito. De outro lado, embora os espíritas kardecistas façam um relevante trabalho assistencial no país, eles têm poucas atividades com dependentes químicos (Simões, 2015). Uma exceção em São Paulo é o Centro de Treinamento Bezerra de Menezes (CTBN), existente desde 1971 e fixado em São Bernardo do Campo.

que envolvem os convênios entre poder público e CTs religiosas, como parte da complexa relação entre Estado laico e religião no país.

Como dito, entre as CTs há um forte predomínio de instituições cristãs, sobremaneira evangélicas pentecostais. Há de fato uma grande quantidade de comunidades desse tipo ligadas a igrejas, algo relacionado à grande expansão evangélica que vem se dando no país, principalmente, nas três últimas décadas, mesmo período de proliferação das CTs. Estas entidades efetivamente fazem proselitismo, muitas vezes de modo ostensivo, considerando a conversão religiosa como meio e também indicativo de recuperação dos pacientes. Nessa visão, só abandona a dependência química quem se converte, realizando um "livramento" da ação demoníaca e libertação do vício, de modo a substituir o passado pecaminoso pela "vida nova com Jesus" (Mariz, 2003; Valderrutén, 2008; Rocha, 2010). Os testemunhos de ex-dependentes têm papel bastante importante, como se pôde verificar na CT Saber Amar, da cidade de São Carlos. Nela, há presença obrigatória dos internos nos cultos ministrados. Nesta CT e também em outras já estudada por outros pesquisadores, verifica-se que pouquíssimos internos tinham vivido intensa experiência religiosa antes (Machado, 2011, p. 98). A intensa prática proselitista dessas CTs é de fato algo controverso[12]. As comunidades terapêuticas em geral, inclusive as religiosas, funcionam, em parte, devido à cobrança pelos tratamentos prestados e também através de recursos públicos na forma de isenção fiscal e repasses de verbas e alimentos[13].

[12] Embora de modo mais ameno e discreto, também ocorrem atividades proselitistas em CTs católicas – sobremaneira identificadas com a Renovação Carismática – como se pode observar em trabalho de campo feito na Associação Promocional Oração e Trabalho (APOT), também fundada por padre Haroldo Rham em Campinas. Tal comedimento no âmbito do catolicismo se deve, em parte, à condição de religião declinante, mas ainda bastante majoritária.

[13] Como dito, não há conhecimento da proporção de cada fonte de recursos, mas ao menos se sabe que a maior parte deles advêm das famílias dos internos na forma de mensalidades. Cabe dizer ainda que as CTs destinam algumas vagas com descontos e mesmo

Há no Brasil inúmeras entidades assistenciais originadas de organizações religiosas, sobremaneira cristãs, que atuam em várias frentes. Algumas delas são envolvidas em controvérsias, sendo objeto de instrumentalização ou projeção político-partidária por determinadas lideranças das instituições religiosas às quais elas se vinculam. A absoluta maioria das entidades assistenciais com identidade religiosa conta com recursos públicos para realizarem suas atividades, sendo que numa proporção significativa delas, embora de modo não assumido institucionalmente, há sim práticas proselitistas (Souza, 2013). Isso contextualiza um pouco o universo em que as CTs religiosas se inserem. Feita essa ressalva, vejamos alguns aspectos envolvidos nessa questão.

Nas CTs religiosas, a conversão às igrejas vinculadas a elas, por vezes, é colocada como fator de êxito do tratamento e até como condição para a continuidade do mesmo:

> Embasado prioritariamente no trabalho, na disciplina e na religião, esse programa terapêutico enfatiza uma rotina diária de atividades e tarefas rigorosas, imposta a todos os alunos, em um conjunto de regras internas que deve ser obedecido como critério de continuidade ao tratamento (Machado, 2011, p. 43)

Esse ponto, em particular, suscita o debate sobre a relação entre Estado laico e organizações religiosas. Discute-se o fato de o proselitismo feito nas CTs, mantidas em parte com verbas públicas diretas e (ou) indiretas, se contrapor ao princípio constitucional da adesão livre dos cidadãos a grupos religiosos ou mesmo de não abraçar nenhum deles. Nesse sentido, vale relembrar um artigo da Constituição:

> Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
> I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

gratuitas para determinados pacientes mais pobres, algo semelhante ao que fazem as escolas confessionais em relação à política de bolsas.

A relação entre Estado e religião é um tema complexo e privilegiado nas análises de ciências sociais da religião (Costa, 2006; Lorea, 2008; Mariano, 2011). As CTs religiosas compõem apenas uma pequena parte desse amplo debate científico e também político. Para a continuidade dessa reflexão cabe nos determos sobre alguns acontecimentos da última década que são relevantes sobre a relação entre Estado e religião no país.

Uma polêmica veio à tona em 2007 por ocasião da visita ao Brasil do então papa Bento XVI, quando foi divulgada a existência de uma negociação entre o governo brasileiro e o Vaticano, por iniciativa deste. No ano seguinte, foi assinado em Roma, vindo a tramitar no Congresso Nacional em 2009 e sancionado no ano seguinte pelo presidente Lula o "Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil". O documento de vinte artigos trata de assuntos diversos, com destaque para: personalidade jurídica e imunidade tributária para rendas e patrimônio de entidades católicas; situação trabalhista de sacerdotes e religiosos e integração de imóveis ao patrimônio histórico (Giumbelli, 2011).

Como consequência do acordo Brasil-Vaticano houve mobilização política dos evangélicos, levando o deputado federal George Hilton, membro da IURD e do PP (Partido Progressista) de Minas Gerais a apresentar um projeto de lei com as mesmas prerrogativas da concordata católica, porém voltado às demais instituições religiosas, sendo batizado de "Lei Geral das Religiões". Tal projeto de lei (PL 160) foi aprovado na Câmara dos Deputados em 26 de agosto de 2009, na mesma sessão em que, antes, a concordata católica também havia sido aceita, seguindo ainda em tramitação no Congresso Nacional.

A presença e mobilização parlamentar evangélica no Congresso Nacional tem peso político considerável. A chamada bancada evangélica, com feições bastante conservadoras, costuma atuar unida e também articulada com parlamentares de militância católica conservadora em relação a temas controversos como aborto, relações homoafetivas, eutanásia, maioridade penal e descriminalização de drogas. Alguns parlamentares evangélicos

são ligados a CTs, com destaque para o senador batista Magno Malta, do Partido Republicano do Espírito Santo (PR-ES) o pastor da Assembleia de Deus e deputado federal Marco Feliciano, do Partido Social Cristão de São Paulo (PSC-SP)[14]. Estes e demais parlamentareis com ostensiva militância religiosa e ligados a CTs costumam fazer delas um trunfo eleitoral, além de procurar beneficiá-las com a destinação de verbas via emendas parlamentares e outras formas de apoio, evidentemente, sem questionamentos a respeito de práticas proselitistas.

O apoio de parlamentares religiosos, sobretudo evangélicos a CTs, costuma ser feito de modo combinado com o discurso denunciando a omissão de governos em relação ao problema da dependência química. Por outro lado, pouco questionam a também ausência do poder público em termos de vistorias e regramento dessas entidades terapêuticas. Tal postura parlamentar possibilitou a substituição da RDC 101/2001 pela 29/2011, uma legislação que, como visto, é permissiva quanto ao funcionamento das CTs em geral.

A opacidade que legalmente envolve a maioria das CTs, seu modo de organização interna e funcionamento, inviabiliza, em grande medida, uma abordagem crítica das relações de poder estabelecidas nelas a partir dos papeis desempenhados pelos residentes, administradores, monitores e demais indivíduos envolvidos. Nesse sentido, vale lembrar que os tratamentos com base em confinamento foram apontados por Foucault (1999a) como algo marcado pela exclusão e "mergulho em outro mundo", muito distinto da convivência comum anterior à internação. A abordagem da abstinência total sob internação é questionada em alguns estudos que destacam a importância de uma compreensão integral do indivíduo que é dependente químico (Becker,

[14] Também pastor da Assembleia de Deus, Feliciano ganhou destaque nos noticiários brasileiros em 2013. A despeito de vídeos elucidando suas posições racistas e homofóbicas em pregações religiosas, ele foi eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Sua posse e permanência durante aquele ano no cargo gerou grande indignação por parte de militantes dessa área, intelectuais, artistas e também organizações internacionais.

2008; Bucher, 1996; Zinberg 1984). Por sua vez, a política de redução de danos propõe uma abordagem menos invasiva na perspectiva de que indivíduo possa gradualmente se recuperar e reintegrar socialmente (Cavalcanti, 2007). Ela tem como pressuposto a capacidade de o indivíduo, de modo amparado, conseguir administrar suas decisões e conduzir sua própria vida. Ocorre que em muitos casos os indivíduos estão muito incapacitados de se conduzirem, daí um argumento substantivo em prol das CTs.

A internação inevitavelmente leva à grande subordinação do paciente às determinações do corpo dirigente da instituição, sendo este, algumas vezes, marcado por condutas eticamente desviantes. Trata-se de um forte controle institucional exercido sobre o corpo, subjugando-o (Foucault, 1999b). Conforme a literatura a respeito, essa grande restrição à liberdade individual faz com que a eficácia do tratamento seja vista por alguns profissionais da saúde como algo superficial e momentâneo devido ao fato de o paciente ser forjado a uma mudança sobre a qual ele tem consciência e controle limitados. Tais críticas às CTs, incluindo as religiosas, são evidentemente rechaçadas por seus dirigentes e defensores, dentre eles seus maiores representantes políticos, os parlamentares evangélicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da dependência química é de fato complexo e desafiador para as sociedades contemporâneas. Como uma forma de enfrentamento, as CTs surgiram criando ambientes considerados protetivos por meio da convivência reclusa. Ao praticarem internações involuntárias elas passaram a se constituir ainda mais como algo assemelhado ao modelo psiquiátrico tradicional cuja eficácia, em grande medida, deixa a desejar. Outra controvérsia delas é o fato de os convênios estabelecidos com o poder público estarem bastante aquém das demandas reais do país, tanto em termos de distribuição de vagas por gênero, quanto de abrangência e distribuição delas no território nacional. Além disso, há o embate entre a chamada perspectiva proibicionista e a política de redução de danos, formalmente adotada pelo Estado brasileiro.

Verifica-se a necessidade de o poder público exercer maior controle sobre o funcionamento das CTs, em face de denúncias que ocorrem e também das críticas dos profissionais de saúde que atuam nessa área específica (CFP, 2011). Mas o problema das CTs, enfocado neste artigo, consiste no fato de convênios e subvenções públicas contribuírem de modo indireto para práticas proselitistas, contrárias ao princípio da laicidade, que prevê isonomia entre diferentes grupos religiosos e também respeito à liberdade do indivíduo de não abraçar religião alguma. Como visto, o poder público tem limitado controle sobre a qualidade dos serviços prestados, a despeito dos recursos repassados. Talvez o aspecto mais questionável seja a validade de se considerar a conversão a determinado grupo religioso como critério de êxito num tratamento.

Por outro lado, tendo a religiosidade voluntária como uma dimensão importante do indivíduo contemporâneo (Simmel, 2011), é realmente compreensível que ela seja devidamente levada em conta nos tratamentos de saúde, incluindo aqueles em relação à dependência química. Embora haja bastante contradição na relação entre criminalidade, consumo abusivo de SPAs e igrejas evangélicas (Dias, 2008), parece exagerada a crítica de alguns profissionais de saúde à "função alienadora das CTs", promovendo "substituição de uma droga por outra". Há se considerar também o trabalho de reinserção social – sobremaneira recolocação do mercado de trabalho – dos ex-internos das CTs (Souza et al., 2016), algo feito mediante a prática comunitária das igrejas às quais elas são vinculadas.

Embora os convênios públicos com CTs não constituam uma política universal voltada efetivamente ao conjunto da população, elas têm bastante apoio popular, sobretudo por tratarem vítimas do crack (Ribeiro; Minayo, 2015). Deixar de reconhecer a contribuição na recuperação da dependência química em parte dos atendidos, de fato, não contribui com o debate qualificado sobre o tema. Dada a complexidade do problema o mais adequado para a sociedade brasileira parece ser a combinação – de modo crítico e tão equilibradamente quanto possível – dos aspectos positivos dessa proposta terapêutica com os da redução de danos.

REFERÊNCIAS

ANVISA. *Resolução da diretoria colegiada nº 101*. São Paulo: ANVISA/SENAD, 2001.

ANVISA. *Resolução da diretoria colegiada nº 29*. São Paulo: ANVISA/SENAD, 2011.

BECKER, Howard. *Outsiders*: estudos da sociologia do desvio. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BUCHER, Richard Emil. *Drogas e Sociedade nos Tempos da AIDS*. Brasília: UnB, 1996.

BRASIL. *Lei n°10.216, de 6 de abril de 2001*. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental, Brasília, DF, 2001.

_____. *Portaria nº 2.197, de 14 de outubro de 2004*: *Redefine e amplia a atenção integral para usuários de álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS, e dá outras providências*. Brasília, 2004.

CAVALCANTE, Lara Dias. Condições sanitárias de comunidades terapêuticas para tratamento da dependência química. *Visa em Debate*, v. 1, n. 4, p. 44-50.

CECONELLO, João Roberto et al. *Os 12 passos da pastoral da sobriedade:* manual do agente. São Paulo: Loyola, 2000.

Conselho Federal de Psicologia. *Relatório da 4ª Inspeção Nacional de Direitos Humanos:* locais de internação para usuários de drogas. Brasília: CFP, 2011.

CHAVES, Eugenia Maria. *Descortinando a realidade das comunidades terapêuticas como serviços de atenção ao dependente de substâncias psicoativas:* dos amparos legais aos amparos reais. Bauru: Instituição Toledo de Ensino. 2007.

COSTA, Néstor da (Org.). *Laicidad em América y Europa:* repensando lo religioso entre lo público y lo privado en lo siglo XXI. Montevideo: CLAEH, 2006.

COGGIOLA, Osvaldo. O tráfico internacional de drogas e a influência do capitalismo. *Revista Adusp,* São Paulo, n. 7, p. 44-51, 1996.

DALGALARONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 34, n. 1, p. 25-33, 2007.

DAMAS, Fernando Balvedi. Comunidades terapêuticas no Brasil: expansão, institucionalização e relevância social. *Revista de Saúde Pública*, v. 6, n. 1, p. 50-65, 2013.

DE LEON, George. *A comunidade terapêutica*: teoria, modelo e método. São Paulo: Loyola, 2003.

DE PAULA, Wilson Kraemer de; PIRES, Gisele de Souza Paula. *Viver livre das drogas*. Florianópolis: Letras Brasileiras, 2002.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. *A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo:* religião e violência na prisão. São Paulo: Humanitas, 2008.

ESCOHOTADO, Antonio. *História elementar das drogas*. Lisboa: Antígona, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999a.

_____. *Vigiar e Punir*: *nascimento da prisão*. 20. ed. Editora Vozes: Petrópolis, 1999b.

FRACASSO, Laura. Características da comunidade terapêutica. In: *Curso Nacional de aprendizado à distância*: aspectos básicos no tratamento da dependência química. v. 2. Brasília: Secretária Nacional Antidrogas (SENAD), 2002.

_____. Comunidade terapêutica: uma abordagem psicossocial. *Anais do Encontro Interdisciplinar*: dependência química, saúde e responsabilidade social, educando e transformando através da Educação Física. Campinas: Unicamp, 2008. p. 10-20.

FROMM, Deborah Rio. Deus e o Diabo na terra do crack: a missão Cristolândia e a cosmopolítica batista. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (Org.). *Novas faces da vida nas ruas.* São Carlos: EDUFSCar, 2016.

GIUMBELLI, Emerson. O acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 13, n. 14, p. 119-143, 2011.

GLASER, Frederick. The origins of the drug-free therapeutic community. *Br J Addict,* v. 76, n. 1, p. 13-25, 1981.

GOFFMAN, Erving. *Estigma.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

GOULART, Sandra Lucia (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2004.

JONES, Maxwell. *A comunidade terapêutica*. Trad. Lúcia de Andrade Figueira Bello. Petrópolis: Vozes, 1972.

LABATE, Beatriz; ARAUJO, Wladmy. (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. São Paulo: FAPESP, Mercado das Letras, 2009.

LOECK, Jardel Fischer. *A dependência química e seus cuidados:* antropologia de políticas públicas e de experiências de indivíduos em situação terapêutica na cidade de Porto Alegre, RS. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

LOREA, Roberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 19-32.

MACHADO, Laura Paes. Do Crack a Jesus: um estudo sobre carreiras de usuários de substâncias psicoativas em uma comunidade terapêutica religiosa. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2011.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. *Civitas*, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília L. Embriagados no Espírito Santo: reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo. *Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, v. 15, p. 61-82, 2003.

MARQUES, Ana Cecília Petta Roseli; CRUZ, Marcelo S. O adolescente e o uso de drogas. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 22, s. 2, p. 32-36, 2000.

OBID (Observatório Brasileiro de Informações sobre Drogas). *Tratamento/Dependência química/Diferentes abordagens*. Disponível em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais /OBID/index.php>. Acesso em: 20 dez. 2014.

PACHECO, Alice Leonardi; SCISLESKI, Andrea. Vivências em uma comunidade terapêutica. *Revista Psicologia e Saúde*, v. 5, n. 2, jul./dez. 2013, p. 165-173.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito:* a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp e Fapesp, 1997.

QUEIROZ, Isabel Saraiva de. Os programas de redução de danos como espaços de exercício da cidadania dos usuários de drogas. *Psicologia*: ciência e profissão, v. 21, n. 4, p. 2-15, 2001.

RIBEIRO, Fernanda Mendes Lages; MINAYO, Maria Cecília de Souza. *As comunidades terapêuticas religiosas na recuperação de drogas:* o caso de Manguinhos, RJ, Brasil.

RAUPP, Luciani Marques; MILNITSKY-SAPIRO, Clary. A "reeducação" de Adolescentes em uma Comunidade Terapêutica: o Tratamento da Drogadição em uma Instituição Religiosa. *Psicologia*: Teoria e Pesquisa, v. 24, n. 3, 2008, p. 361-368.

REALE, Diva. O diagnóstico em crise: a descoberta do uso de droga na adolescência. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1., 2004, São Paulo. Anais... São Paulo: USP, 2004.

ROCHA, Mary Lança Alves. *O processo de recuperação do uso indevido de drogas em igrejas pentecostais Assembleia de Deus*. Dissertação (Mestrado em saúde pública) – Escola Nacional de Saúde Pública, 2010.

SABINO, Nathalí Di Martino; CAZENAVE, Sílvia de Oliveira Santos. Comunidades terapêuticas como forma de tratamento para a dependência de substâncias psicoativas. *Estudos de Psicologia*, v. 22, n. 2, p. 167-174, 2005.

SILVA Jair Lourenço. *Terapia de rede para adictos.* Tese de doutorado em saúde pública. Dissertação (Doutorado em Saúde Pública)–USP, São Paulo, 2011.

SIMMEL, Georg. *Religião*: ensaios. v. 1/2. São Paulo: Olho d'água, 2011.

SIMÕES, Pedro. *Dá-me de comer:* a assistência social espírita. São Paulo: CCDPE-LHIPE, 2015.

SOUZA, André Ricardo de. Traços e embaraços do trabalho assistencial cristão. *Estudos de Sociologia*, v. 18, n. 34, p. 173-192, 2013.

SOUZA, Kévin da Silva; SILVA, Iuri Fernando Coutinho; BATISTA, Sonis Henrique Rezende; ALMEIDA, Rogério José de. Reinserção social de dependentes químicos residentes em comunidades terapêuticas. *SMAD*, v. 12, n. 3, p. 171-177.

VALDERRUTÉN, Maria del Carmen C. Entre "terapias" y "laicoterapias": comunidades terapéuticas en Colombia y modelos de sujeitos sociales. *Psicologia Social*, v. 20, n. 1, p. 80-90, 2008.

ZINBERG, Norman. *Drug, set and setting*: the basis for controlled intoxicant use. New Haven: Yale University Press, 1984.

Recebido em: 16/08/2016
Aprovado em: 18/12/2016

PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE O TURISMO RELIGIOSO: ATRAVESSANDO AS FRONTEIRAS DO TURISMO E DA PEREGRINAÇÃO

Cecilia dos Guimarães Bastos[1]

Resumo: Este artigo analisa o turismo religioso como um movimento para longe do *centro* cultural e espiritual de uma pessoa, para sua "periferia", em direção aos centros de outras culturas e sociedades, como propõe Cohen (1979). Enquanto o centro do peregrino é dado, o do turista religioso é eleito, um centro que escolheu "se converter". Ao viver longe do centro, o peregrino não se sente vivendo em "exílio", já que seu centro é o mesmo de sua sociedade, não foi escolhido. Já o centro do turista é eleito e não é o de origem de sua cultura. Desde que o centro do peregrino é o de sua própria cultura, uma visita a ele não apenas o revitaliza, mas reforça seus compromissos com valores culturais básicos e ele é reconciliado com seu papel na sociedade. Quando o turista elege um centro, ele não será reconciliado com sua sociedade, mas permanece "alienado" dela.

Palavras-chave: Turismo; Peregrinação; Centro Eletivo.

Abstract: This article analyses the religious tourism as a movement away from a person's cultural and spiritual centre, towards the centres of other cultures and societies, as Cohen (1979) puts it. While the pilgrim's centre is given, that of the religious tourist is elected, a centre he chose to "convert to". In living away from the centre, the pilgrim doesn't feel living in "exile", as his centre is the same as that of his society, it was not chosen. However, the tourist's centre is elected and is not that of his own culture. Since the pilgrim's centre is that of his own culture, a visit to it doesn't only regenerate him, but reinforces his commitments with basic cultural values and he is reconciled with his role in society. When the tourist elects a centre, he is not reconciled with his society, but remains "alienated" from it.

Keywords: Tourism; Pilgrimage; Elective Centre.

[1] Doutora em Ciências Sociais – PPCIS/UERJ. Pesquisadora Museu Nacional – PPGAS/UFRJ. Tutora da graduação a distância CEFET/CEDERJ. Contato: tutorescefet@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na antiguidade, as viagens, como descrito por Zeldin (1997, p. 272-3), eram realizadas sob a forma de peregrinação. Os peregrinos religiosos da Idade Média se deslocavam com o intuito de buscar uma "re-ligação" consigo através da visita a locais considerados "sagrados". Para tal, levavam consigo o mínimo necessário em sua jornada, pois esta possuía, acima de tudo, um caráter espiritual, no qual o desapego aos bens materiais era, senão uma condição, uma forte consideração.[2] Segundo o autor, a primeira expedição europeia à Arábia (em 1761-7) foi importante não apenas pelas descobertas geográficas mas, acima de tudo, pela "dramática revelação do que a independência de espírito provoca nos viajantes". Zeldin (1997, p. 275) assegura que a viagem tinha uma conotação de "rebeldia" por ser equivalente ao ato de fugir da vida normal, da "riqueza, poder e glórias deste mundo nos quais as pessoas são facilmente mergulhadas": fugir, em suma, das preocupações do amanhã. Para o autor, o objetivo de muitos viajantes se baseava em treinar a mente para ficar "imune" à tragédia da vida e aprender a "comungar" com a natureza.

Boorstin (1992, p. 85) sugere que viajar era bastante incômodo: a palavra inglesa "*travel*" (no sentido de jornada) era originalmente a mesma que "*travail*" (significando "incômodo", "trabalho" ou "tormenta"), mas também parece ter derivado da palavra "*trepalium*", que significa um instrumento (de três estacas) de tortura. Então viajar estava relacionado a algo trabalhoso ou incômodo. Por outro lado, esse historiador lembra que o termo "*traveling*", como descreve Descartes no início do século XVII, "é quase como conversar com pessoas de séculos passados" (p. 78).

Nelson Graburn (1989), professor de antropologia da Universidade da Califórnia, lembra que na Europa medieval a viagem tinha normalmente

[2] A questão do desapego aos bens materiais também pode ser relacionada ao fato de muitos desses peregrinos se deslocarem a tais locais a pé, não podendo, portanto, carregar muita bagagem.

um propósito religioso, assim como as peregrinações e as cruzadas e, desse modo, para as pessoas "comuns", viajar era muito difícil e perigoso; mesmo para a classe dominante, que também viajava por razões políticas, viajar requeria um grande e protetor grupo de assistentes, servos e outras pessoas que viajavam com eles e, aqueles que podiam pagar pelo deslocamento, frequentemente se isolavam em retiros ou em instituições religiosas com o intuito de busca espiritual pela suprema "verdade".

Um fato interessante é que viajar, desde aquela época, tinha uma conotação de aprendizado, de conhecimento e de liberdade através do estranhamento – um momento para encontrar seu verdadeiro *self*, como vemos nesse relato de Thoreau citado por Baker (2009, p. 71): Thoreau escreveu que para ser verdadeiramente livre neste mundo a pessoa deve ser livre de qualquer tipo de reivindicação. Escrevendo para um jovem admirador em 1849, ele o aconselhou dizendo que viver tal vida requer partir em uma longa viagem para um país distante: somente ao estar cercado de estranhas paisagens e pessoas desconhecidas era possível viver uma vida verdadeiramente livre; exonerado de qualquer reivindicação, a pessoa não está meramente viajando, ela está em busca de uma circunstância que irá revelar seu verdadeiro *self*.

Com a evolução dos meios de transporte e a difusão do lazer e do turismo, as viagens se tornaram prática comum e parecem ter "perdido" essa conotação de *busca* do "eu" verdadeiro, passando então a estar relacionadas ao consumo de massa do turismo, visto como "válvula de escape" do trabalho para o sujeito contemporâneo. O turista contemporâneo é caracterizado por seu deslocamento em busca de satisfação, a qual adquire ao viajar para um local confortável e seguro, onde terá prazer em desfrutar de suas férias ao descansar e, após esse tempo de descanso, encontrar-se restaurado para sua próxima jornada de trabalho.

Dessa perspectiva, o turismo de "pacotes" se caracteriza, de acordo com John Urry (1999, p. 23), por isolar "o turista da estranheza do ambiente que o cerca e o hospeda", como explica mais detalhadamente a seguir:

> Isolado de um ambiente acolhedor e das pessoas locais, o turismo de massa promove viagens em grupos guiados e seus participantes encontram prazer em atrações inventadas com pouca autenticidade, gozando com credulidade de "pseudo-acontecimentos" e não levam em consideração o mundo "real" em torno deles.

O turismo, analisado apenas por esse ângulo, tem uma função um tanto reduzida: satisfazer o turista que busca o descanso do trabalho e que tem o intuito de viajar apenas para "relaxar" e "não fazer nada". Esse turista está representado muitas vezes por uma imagem difundida de "férias", do sujeito deitado ao sol em alguma praia paradisíaca. Com esse tipo de abordagem, ganhou espaço, de um lado, um enfoque do turismo visto como algo supérfluo ou banal e, de outro, ganharam espaço estudos sobre as consequências desse tipo de turismo em locais habitados por populações "tradicionais".

Embora o turismo não fosse seu objeto, muitos antropólogos afirmam ter se deparado com essa temática em seu trabalho de campo. Inicialmente, uma das primeiras maneiras de abordá-la foi pela aculturação, na qual uma cultura, ao entrar em contato com outra, acaba se alterando, isto é, assimilando símbolos culturais da outra. Sabemos que comunidades receptoras estão mais propícias a esses empréstimos culturais que vice-versa, já que são as que têm, na maior parte das vezes, que se adaptar ao turismo. No entanto, é exatamente essa adaptação que parece frustrar muitos que chegam em busca do "exótico" e "intocado" outro e que ficam decepcionados quando se deparam com a comercialização desse atrativo "natural".

Em sua maioria, os primeiros estudos antropológicos sobre o turismo tinham como objeto estudar o impacto desse fenômeno nas comunidades receptoras ou hospitaleiras, avaliando-se os efeitos da atividade sobre o meio em que se realiza. Sendo que era sempre dada uma maior ênfase aos aspectos "negativos", ou seja, aos prejuízos que a atividade turística podia trazer. Entretanto, apesar de sabermos que muitos benefícios também ocorriam, isto era muitas vezes reconhecido apenas pelas comunidades receptoras.

Muitos estudiosos já alertaram para o fato de as sociedades sempre terem mantido contato umas com as outras e de o processo de aculturação ser um

fenômeno comum, não existindo sociedades que possam ser consideradas "intocáveis", ou seja, que nunca mantiveram qualquer tipo de relação com outra. Entretanto, nos primeiros estudos sobre o turismo realizados por cientistas sociais era recorrente a ideia de que este era o elemento "desagregador" das sociedades analisadas. Com o passar do tempo, alguns antropólogos começaram a entender que certas mudanças não eram totalmente vindas do turismo, mas de uma economia de mercado globalizada; ainda observaram que o turismo em algumas comunidades passou a ser um meio pelo qual antigos costumes foram revitalizados e/ou perpetuados como meio de sobrevivência dentro desse mercado (ver McKean, 1989; Grunewald, 2003). Alguns "especialistas" acreditavam saber o que era melhor ou pior para as chamadas comunidades turísticas, em geral. A verdade é que, na maior parte das vezes, algumas comunidades podem até mesmo valorizar os "frutos" da atividade turística, e parecem estar menos preocupadas que os cientistas sociais com as consequências que isso acarreta.

Nos estudos mais recentes já é possível encontrar uma relativização da ideia do turismo como principal agente de transformação de culturas locais, sendo acentuado que outros aspectos podem influenciar este processo. Podemos dizer que seria no mínimo ingênuo em um contexto de globalização atribuir tamanha relevância a uma única variável. Até porque, como aprendemos com a antropologia, nenhuma cultura é estática, nem ficou isolada durante todo o tempo. Os elementos que provocam sua transformação provêm tanto de fatores internos quanto das diversas modalidades de influências externas. Hoje o que parece predominar é a ideia de que o turismo é um fenômeno complexo e de múltiplas relações e transformações. Como Nash (1981) defende, desde que o turismo envolve um deslocamento, a relação intercultural se torna inevitável, e são as interações sociais envolvidas nesse encontro que fornecem uma chave para seu entendimento antropológico.

Com o avanço na área da antropologia do turismo, apareceram pesquisas, como, por exemplo, as de Nelson Graburn (1989), Carlos Steil (2002) e Sandra de Sá Carneiro (2003), indicando o surgimento de outro tipo de turismo, praticado por "peregrinos modernos". Tais pesquisas informam que

esses sujeitos parecem estar buscando, assim como muitos peregrinos na antiguidade haviam buscado, uma "re-ligação" consigo mesmo através do deslocamento para um "outro mundo". Em contraposição ao cotidiano e à rotina, esses sujeitos, ao se deslocarem para locais considerados "sagrados", estariam vivenciando algo "extraordinário", e buscariam o deslocamento em seu sentido mais profundo – a ruptura do mundo "normal" ou "profano" para, desta forma, poder entrar em contato com o "diferente", o "exótico", ou o "sagrado".

Não podemos dizer que a busca do encontro de si proporcionado em uma viagem seja um tema novo, mas a conotação espiritual que pode lhe ser atribuída pelos viajantes/turistas é que está sendo pensada através de uma nova perspectiva, estruturada na antropologia. As viagens e o turismo não eram considerados como objetos dignos do estudo antropológico até pouco tempo atrás, principalmente nos departamentos mais tradicionais das ciências sociais (Lett, 1989). Apesar de já haver algo insipiente na década de 1960, foi apenas na década de 1970, com a publicação do livro *Hosts and guests: the anthropology of tourism*, organizado por Valene Smith (1989), que a antropologia começou a considerar o turismo como área de interesse para suas pesquisas científicas, apesar de que com muitas ressalvas quanto ao fenômeno.

Em suas origens, a "antropologia do turismo" enfocava os efeitos da atividade turística sobre comunidades receptoras, como já colocado. Na antropologia brasileira, muitos estudos sobre comunidades litorâneas acabaram por se referir "às consequências, geralmente desastrosas, da implantação do turismo nas regiões habitadas pela população caiçara", o que se devia ao fato de a maioria desses trabalhos não ter tido "como motivação o turismo em si", esclarece Álvaro Banducci (2001, p. 31). Em contraste, James Lett (1989) propõe que a partir da década de 1980, o turismo passou a ser reconhecido como área primária de interesse e pesquisa por um crescente número de antropólogos.

Apesar de o turismo, a partir de então, passar a ser objeto de algumas pesquisas sociais, os turistas em si não chegaram a ser alvo de muitos estudos

científicos, talvez pelo fato de que, como é prática comum no campo das ciências sociais, aqueles com "menos poder" em uma situação acabam inevitavelmente virando o objeto de estudo (Hutnyk, 1996). Apenas muito recentemente os turistas começaram a ser pesquisados, e autores como John Urry (1999), Waller e Lea (1999) e John Hutnyk (1996) se conscientizaram que os próprios viajantes são o objeto fundamental no estudo do turismo, pois são aqueles que fazem com que ele aconteça em primeiro lugar.

Se por um lado o turismo e a peregrinação são modalidades de viagem, por outro tratam de ações e práticas que guardam certa relação. Existe em algumas situações uma justaposição desses termos, na medida em que suas fronteiras são porosas. Tanto a peregrinação quanto o turismo podem ser entendidos enquanto categorias condizentes por serem "modalidades de movimento", nas quais tanto peregrinos como turistas, ou "turistas-peregrinos", como designam Carneiro e Steil (2008, p. 18), são indivíduos que "refletem sobre sua experiência e constroem significados para suas vidas". Entendo a experiência do turista como característica da reflexividade moderna e, além de ser uma experiência basicamente individual, como sendo, acima de tudo, uma maneira de estar no mundo.

O estudo da peregrinação é um campo particularmente desafiador para antropólogos, indica James Preston (1985), sobretudo por se afastar dos estudos de grupos sociais claramente definidos como tribos e comunidades e ir em direção a uma análise da cultura enquanto processo. Para entender o termo, a primeira questão a ser discutida é como defini-lo através de uma perspectiva antropológica. Alan Morinis (1985) acredita que ele pode ser usado sempre que viagem e a incorporação de uma ideia se cruzam. Com isso em mente, esse antropólogo arrisca uma definição: "peregrinação é uma jornada (viagem) realizada por uma pessoa em busca de um lugar ou um estado que ele ou ela acredita encarnar um ideal valorizado", o que significa que, para Morinis (1985, p. 2-3), a peregrinação acontece quando a pessoa busca um ideal que tenha um valor para ela mesma enquanto em viagem. Apesar de parecer uma definição segura, seguindo a tradição antropológica,

acredito que o emprego do termo deva levar em conta a autodefinição do grupo pesquisado e o próprio significado que lhe é atribuído.

Simon Coleman (2002, p. 9) também aponta para a dificuldade dessa definição ao afirmar que há um ponto de vista aparentemente paradoxo frente a tentativas de delimitá-la. Ele indica a importância de as pessoas continuarem a tentar definir o que entendem por "peregrinação", mas não está convencido que o conteúdo de uma única definição importe muito, já que é necessário perceber o que um dado autor pensa sobre o que está escrevendo, e não assumir que, com o tempo, conseguiremos coletivamente alcançar um critério mais preciso e universalmente aplicável com o qual poderemos finalmente definir "a" atividade da peregrinação. Os tipos de comportamento que fazem antropólogos (e viajantes) olhar as pessoas como peregrinas inevitavelmente mudarão com o tempo, assim como os sistemas de transporte, articulações da espiritualidade, ideologias seculares, formas de sincretismo etc. são transformados. Coleman evidencia que os problemas associados à peregrinação são correspondentes aos associados às análises de ritual, oração, crença e até cultura ao lembrar que a peregrinação engloba todos ou alguns desses elementos.

Jacques Wainberg (1999) sugere que toda peregrinação seria análoga a uma "investida antropológica", pois o peregrino viaja motivado pelo estranhamento, cruza as fronteiras demarcadas pelos limites da cidade visitada e vasculha os sinais da interação entre a comunidade "nativa" e o local visitado. Em suas palavras, "cada singelo objeto é artefato arqueológico que demanda observação potencial. A rotina do nativo é igualmente objeto de exame. Interessa seus hábitos e costumes. Formas de trabalho e lazer. Vivenda e arte" (p. 15). Esse autor assegura que é o fator do estranhamento da diferença de como o outro vive e "realiza a proeza da sobrevivência com sentido" que encanta e instiga o deslocamento do viajante.

A BUSCA POR UM IDEAL

Victor Turner foi um dos primeiros antropólogos a se interessar pelo tema da peregrinação e sua teoria teve grande influência em trabalhos subsequentes a esse respeito. Através dos estudos de rituais, Turner (1974) argumentou que a peregrinação era um fenômeno liminar[3] e que o centro do mundo do peregrino estava no local da peregrinação. Sua principal proposta se baseia no fato de a peregrinação ser como um rito de passagem, uma espécie de anti-estrutura em contraste com a organização da sociedade, por seu lado altamente estruturado, com rígidos papéis e regras. Também descreveu a peregrinação como um ato de *communitas*, uma oportunidade para os participantes se desfazerem de suas rígidas relações dentro da estrutura, um espaço no qual os peregrinos criam um laço que os une através de sua viagem.[4]

Esse parece ser um sentimento similar ao que Sandra Carneiro (2003, p. 240) observou nos peregrinos que pesquisou no Caminho de Santiago:

> Durante o percurso, os peregrinos experimentam um sentido transformado de comunhão daquele comumente aceito – isto é, de significado comum partilhado, para fazer transparecer a idéia de uma "comunicação ampliada", capaz de congregar e unir pessoas, tradições culturais, religiosas e lingüísticas diferentes.

O fato é que as teorias de Turner sobre peregrinação acabaram inevitavelmente virando alvo de controvérsias; análises críticas levantaram questões a respeito das motivações e objetivos dos peregrinos. John Eade and Michael Sallnow, em seu livro, *Contesting the sacred*, citam vários casos de autores que "testam" a teoria de Turner e concluem que em nenhum desses casos os

[3] A liminaridade é um estado de consciência suspenso, podendo ser descrita como um estado de reflexão (Lavie; Narayan; Rosaldo, 1993, p. 2).

[4] O termo communitas se refere à completude potencial dos encontros humanos, ambos dentro e além do grupo social (Lavie; Narayan; Rosaldo, 1993 p. 2).

pesquisadores encontraram base para sustentá-la. O que os autores mostram é que o determinismo do modelo de Turner é o que limita sua utilidade, pois impõe uma homogeneidade na prática da peregrinação em locais bastante diferentes histórica e culturalmente. Com isso, Eade e Sallnow (1991) enfatizam a necessidade de transcender essa dicotomia e desenvolver uma visão da peregrinação como um campo de discursos que competem entre si. Em vista disso, entendo que a teoria de Turner deve ser vista como representativa de um discurso em particular sobre a peregrinação e não como uma descrição desse fenômeno (em geral), o que significa, seguindo o pensamento de Eade e Sallnow, que ela deve ser entendida como um discurso que coexiste e compete com discursos alternativos.

Morinis (1985) salienta que o interessante é Turner ter enfatizado a necessidade de estarmos atentos para a experiência direta dos peregrinos. Ele esclarece que embora *communitas* pareça ser um aspecto universal das peregrinações, Turner apontou para uma faceta crucial destas que a teoria antropológica contemporânea não está equipada para lidar, o domínio da experiência individual. *Communitas* pode não ser *a* experiência da peregrinação, mas Turner apontou para o fato de que a experiência em si seria um interesse de importância central para os peregrinos. Morinis (1985) sugere que o domínio recente da análise simbólica no estudo antropológico da religião obscureceu a importância da experiência direta, sensorial e não intelectual na vida sociocultural; ou seja, a maior parte dos participantes em ritual e peregrinação não presta tanta atenção a símbolos e significados quanto os antropólogos: sua preocupação se apoia em efeitos práticos e experiências diretas.

Morinis (1985) retrata que os peregrinos tendem a ser pessoas para quem a viagem sagrada é uma ruptura limitada da rotina e do contexto familiar da vida social normal. Esse contraste foi o que levou Turner a fazer a oposição entre a vida cotidiana na sociedade, chamada de estrutura, e a peregrinação, como o contexto de movimento para fora da estrutura com a finalidade de alcançar objetivos através do rompimento dessa estrutura (no caso, a anti-estrutura). Morinis levanta importantes questões sobre a

natureza desse empreendimento, tais como: o que leva os indivíduos a se moverem para fora de sua órbita diária a fim de empreender uma viagem sagrada? Qual a natureza desse empreendimento? Quais são seus resultados? Ele acredita que essas três questões nos guiam através de uma investigação sobre as motivações dos peregrinos, suas ações e o impacto de suas viagens.

Para o autor, a resposta sobre o que levaria os turistas a viajarem e qual seria a natureza desse empreendimento estaria relacionada ao fato de a "salvação" poder ser vista tanto como a total transformação adquirida através da transcendência ou a aquisição gradual de soluções para a impotência, o desconforto e a fraqueza de uma vida atribulada; ou seja, a peregrinação estaria inclinada a "votos" e "promessas" porque as soluções para essas dificuldades aparentemente insuperáveis que motivam uma viagem sagrada devem vir de uma "ordem maior de poder" (Morinis, 1985, p. 27).

É interessante perceber que a peregrinação pode ter um impacto nas estruturas sociais do local de origem do viajante, desde transferência de riqueza e mudança de emprego até mudanças de valor e comportamento que vieram à tona devido ao contato com diversas influências no centro de peregrinação, adverte Morinis. Por outro lado, ele assegura que a mudança não é a única possibilidade; padrões normativos e de comportamentos também podem ser reforçados por tais deslocamentos. Petri Hottola (2004) escreve que durante a adaptação do turista à cultura local é comum que, mesmo durante uma curta estadia em um país estrangeiro, alguns padrões de expectativas e valores realmente mudem, pelo menos temporariamente e, com isso, os valores e normas do seu contexto social original possam parecer menos atraentes que antes.

Nelson Graburn (2001, p. 48) destaca que o mais importante para um viajante é a busca por uma experiência sagrada – "um centro sagrado espiritualmente mais importante que qualquer coisa em casa". Para Morinis, o local de destino dos peregrinos representa uma bagagem de ideais pessoais, e isso permite enxergar como algumas atividades seculares, tais como algumas formas de turismo, compartilham elementos com muitos dos velhos e profundos paradigmas culturais e processos de peregrinação.

Ou seja, os sentidos da peregrinação estão ligados a valores e ideais do indivíduo, que, a meu ver, apesar de serem culturalmente difundidos, acabam sendo moldados pelos mesmos para ganharem um sentido bem particular. Desta perspectiva, alguém que viaja para um lugar de importância para ele mesmo apenas também pode ser considerado peregrino, já que é a "busca do ideal" que define a viagem como sagrada, nos termos de Morinis (1985). Segundo Richard Butler et al. (2004), a religião dos turistas e a intensidade de suas crenças estão ligadas ao significado que eles dão ao local e isto é o que influencia seus padrões de visitação, já que é a cultura na qual vivem (ou elegem como "centro") que constrói o significado associado ao local, e isto é o que fundamenta suas experiências.

Enquanto autores como Boorstin analisam o turismo do ponto de vista do turismo de massa e os turistas como totalmente alienados, Graburn o percebe como um ritual de encontro com o sagrado e os turistas como peregrinos modernos. Entendo que essas teorias podem se aplicar a alguns tipos de turistas, mas o fato é que parecem generalizantes e não se aplicam a todos. MacCannell (1989) foi um dos primeiros autores a olhar para o turismo com uma visão menos generalizante, ao descrever a importância da busca dos turistas por uma experiência "autêntica", mas, ainda assim, generaliza ao dizer que "todos" os turistas buscam um "envolvimento profundo" com a sociedade e cultura que visitam. Em vista disso, penso que o enfoque de Erik Cohen (1979) sobre as experiências dos turistas e dos peregrinos é o que mais representa uma tipologia de peregrino moderno, já que ele justifica as diferenças nas experiências turísticas examinando os papéis e o significado do turismo na vida moderna; assim, ele argumenta que esse significado procede principalmente da visão de mundo do indivíduo, tendo em vista que isso depende especialmente se a pessoa adere a um *centro* ou não, e de sua localização.

A ADESÃO A UM CENTRO CULTURAL E RELIGIOSO

Cohen afirma que o turismo e a peregrinação envolvem um movimento em direções opostas: na peregrinação, da periferia para o centro cultural enquanto que no turismo moderno, do centro cultural para a periferia. Dessa forma, o turismo moderno consiste de um movimento para longe do "centro" espiritual, cultural e até religioso de uma pessoa, para sua "periferia", em direção aos centros de outras culturas e sociedades. O *centro* espiritual a que Cohen se refere tem o significado do centro tanto religioso quanto cultural do indivíduo, o centro que para ele simboliza um conjunto de significados e valores fundamentais.

Baseado nessa noção de centro espiritual, como o denomina, Cohen (1979) desenvolveu uma tipologia das experiências turísticas relacionadas a diferentes pontos de continuidade do mundo construído do viajante, variando entre polos opostos da concepção de espaço característicos do peregrino, de um lado, e do turista moderno, de outro. O grau no qual sua viagem representa uma "busca pelo centro" e a natureza deste estão no cerne de sua análise. Essa análise distingue cinco modos principais de experiências turísticas: o modo recreativo, o diversificado, o experiente, o experimental e o existencial, que vão desde a experiência do turista em busca do "mero" prazer no estranhamento e na novidade até o peregrino moderno em busca de significado no centro de outra pessoa/cultura.

O modo *recreativo* de experiências turísticas funciona como a televisão, o teatro ou o cinema, restaura o físico e o mental e promove o sentimento de bem-estar. A intenção da viagem é secularizada, perdendo o seu conteúdo espiritual. As experiências não são pessoalmente significativas e o turista não está preocupado com a autenticidade. Ele ganha o que quer: o prazer do entretenimento, no qual a autenticidade é irrelevante.

O homem moderno está muitas vezes alienado do centro de sua sociedade e cultura, sugere Cohen; alguns nem tentam procurar um centro alternativo, sua vida é sem sentido e eles não estão procurando por um sentido, nem em sua própria sociedade ou em outro lugar. Para essas pessoas, viajar no

modo *diversificado* perde o significado recreativo, tornando-se puramente divergente: um mero escape da rotina e existência sem sentido para uma sensação de desligamento na viagem, somente reforçando sua alienação.

Enquanto o turista *recreativo* adere ao centro de sua cultura e sociedade e o *diversificado* se move em um espaço sem centro, o turista que, saindo de sua alienação, começa a procurar por sentido na vida dos outros e na busca por experiências é o que Cohen chama de *experiente*: são pessoas que perderam seu próprio centro e são incapazes de levar uma vida autêntica "em casa". O turista, dessa perspectiva, busca significado através da experiência passiva de autenticidade via a vida/cultura de outros e a disponibilidade de experiências autênticas em outros tempos ou lugares é o que o motiva em sua busca em primeiro lugar, sendo o estranhamento e a novidade de outras terras, estilos de vida e culturas o que mais o atrai. Em contraste com o peregrino, mesmo observando a vida autêntica de outros, ele continua consciente de sua alteridade, que persiste após sua visita. Ele não se converte ao estilo de vida autêntico de outros, não se apropria disto. Sua experiência é primariamente estética e de natureza passiva e, por isso, não suscita experiências religiosas "reais".

O modo *experimental* é caracterizado pela pessoa que já não adere mais ao centro espiritual de sua própria sociedade e se engaja em buscar uma alternativa em muitas direções diferentes, estando pré-disposta a tentar estilos de vida alternativos em sua busca por significado. Para as pessoas que viajam em busca de um centro espiritual alternativo, a viagem toma um novo e importante significado. Elas se engajam na vida/cultura autêntica dos outros, mas se recusam a se comprometer com isso. Elas comparam as diferentes alternativas, esperando eventualmente descobrir uma que servirá seus desejos e necessidades particulares, não estando totalmente conscientes do que buscam, dos seus desejos e necessidades "reais". Elas estão essencialmente em uma busca religiosa, porém dispersa e sem um objetivo determinado e são caracterizadas pela figura do "eterno" buscador, aquele que está em uma constante busca. Cohen (1979) adverte que se a atitude de busca se torna um hábito, exclui a possibilidade de comprometimento com um novo centro espiritual, já que o buscador habitual não pode ser "convertido".

O modo *existencial* é o do viajante totalmente comprometido com um centro espiritual "eletivo", externo a sua sociedade e cultura. Aceitar esse centro se torna próximo de uma conversão religiosa.[5] Para essa pessoa, viver longe do centro é como se fosse viver no exílio, já que a única vida "real" está no centro. A experiência da vida no centro durante suas visitas sustenta o viajante em sua vida diária no exílio, no mesmo sentido através do qual o peregrino obtém nova força espiritual na peregrinação. Os mais profundamente comprometidos com um novo centro espiritual podem se juntar permanentemente a ele e começar uma nova vida lá, submetendo-se completamente à cultura e sociedade orientadas pelo centro.[6]

No entanto, o que torna a experiência existencial um fenômeno turístico é o fato de haver muitas pessoas que, por várias razões práticas, não poderão se mover permanentemente para seu centro eletivo, mas viverão em dois mundos: o de sua vida cotidiana, no qual elas seguem suas atividades práticas (que para elas é destituído de um significado profundo) e o mundo do centro eletivo, para o qual partirão em peregrinações periódicas para obter "sustento espiritual". De acordo com Cohen (1979), a visita ao centro, para o turista viajando no modo *existencial*, é análoga a peregrinação.

Há algumas distinções entre os dois. Ao viver longe do centro, o peregrino tradicional não se sente como vivendo em "exílio", já que seu centro é o mesmo de sua sociedade. O centro é dado e não eleito, não é uma questão de escolha. Em contraponto, o centro do turista *existencial* não é o centro de origem de sua cultura, pois é um centro que ele escolheu "se converter". Sua peregrinação não é da mera "periferia" de um mundo religioso para seu centro; é uma jornada do caos para outro cosmos, desde a total falta de sentido até a existência autêntica.

[5] Como exemplo desse modo de experiência turística (a existencial), Cohen cita um buscador que "atingiu a iluminação" em um ashram indiano.

[6] Em suas palavras: "they will desire to 'go native' and to become, respectively, Hindu recluses, Israeli kibbutz members, Pacific islanders etc" (Cohen, 1979, p. 190).

Sobretudo, o que Cohen (1979) quer dizer é que dentro desses dois extremos, o da peregrinação para um centro tradicional e o da viagem para um centro "eletivo", diferentes tipos intermediários podem ser discernidos. Um turista pode experimentar vários modos de experiência turística em uma única viagem, ao mesmo tempo em que uma mudança de um modo para outro também pode ocorrer ao longo de sua biografia. O sociólogo também ressalta que algumas pessoas, as quais ele denomina *humanistas*, têm concepções extremamente abrangentes de "sua" cultura. Para elas, não haveria um único e principal centro espiritual, já que "toda cultura é uma forma na qual o espírito humano é manifesto" (p. 191), ou seja, elas podem viajar pelo modo "experimental" ou até pelo "existencial" sem serem alienadas de sua cultura de origem, pois consideram a cultura na qual foram criadas apenas uma das muitas culturas igualmente válidas.[7]

Cohen (1979) argumenta que o peregrino ou o turista existencial "ascende" espiritualmente ao centro ideal, mas ele necessariamente chega ao centro geográfico e, com isso, tem que lidar com essa discrepância (quando ele percebe que a vida no local é longe da ideal). Ele encontrará uma discrepância entre a concepção ideal e a vida real, que, se não encarada satisfatoriamente, pode provocar uma crise de "desencantamento". O autor distingue três tipos de turistas existenciais em termos da maneira como eles lidam com a percepção discrepante: há os *idealistas realísticos*, que estão dispostos a admitir que até o lugar mais ideal tem falhas (e conseguem a realização pessoal sem se iludir quanto às falhas do centro).[8] Há os *idealistas sonhadores*, que veem perfeição em tudo que encontram no centro e se recusam a encarar a realidade da vida no local, que inclui suas

[7] Ainda há pessoas, que ele chama de dualistas ou pluralistas, que aderem simultaneamente a dois ou mais centros espirituais, cada um gerando autênticas, embora diferentes, formas de vida.

[8] Ele sugere que são pessoas que normalmente se tornaram compromissadas com seu centro eletivo após uma busca e experimentações prolongadas.

falhas.[9] E finalmente há os *idealistas críticos*, que oscilam entre um desejo a distância, mas um desencantamento pelo centro quando o visitam; eles estão presos ao ideal que o centro representa, mas rejeitam a realidade que lá encontram; para eles, o centro tem significado quando está remoto, mas tende a perdê-lo quando chegam ali.[10]

Utilizar uma tipologia como a de Cohen para interpretar as experiências dos turistas/peregrinos permite examinar o turismo e a peregrinação a partir de uma base metodológica. A complexidade das motivações e comportamentos pode ser revelada ao se estudar as interfaces entre turismo e peregrinação, porém devemos ter em mente que não é possível atribuir uma única motivação para todos os "turistas".

Erik Cohen (1985), alguns anos depois, escreve novamente sobre as diferenças entre turistas e peregrinos em um capítulo do livro de Victor Turner, sobre antropologia como experiência.[11] Ali ele explora as dimensões da institucionalização desses dois fenômenos, indicando que o turismo é mais "aberto" que a peregrinação, por ser menos rigorosamente institucionalizado. Ele faz comparações baseado nos principais parâmetros que indicam essa afirmação, que são: a obrigatoriedade, temporadas e itinerários, comportamento e relação com o "co-viajante". Em relação a esses parâmetros, ele propõe que o turismo é menos institucionalizado que a peregrinação devido ao caráter não obrigatório de sua principal e socialmente reconhecida motivação: "viajar por prazer" – o que indica que enquanto a peregrinação é obrigatória, o turismo é por definição não obrigatório. Ele assegura que, em contraste com a peregrinação, o turismo é uma atividade mais voluntária; seus destinos, itinerários e temporadas são menos fixos.[12]

---

[9] Ele sugere que são pessoas cujo compromisso com um centro eletivo foi o resultado de uma rápida conversão.

[10] Ele sugere que são pessoas que aderiram ao centro por um longo período a distância e cuja viagem foi uma realização de um sonho almejado há muito tempo.

[11] TURNER, Victor. *On the edge of the bush:* anthropology as experience.

[12] Pekka Mustonen (2006) também lembra que se por sua definição o turismo em todas as suas formas deve ser voluntário, conectá-lo com a peregrinação pode induzir ao erro.

Enquanto que tanto o objetivo quanto o itinerário da peregrinação são feitos "sob medida", com temporadas próprias, Cohen (1985) lembra que no turismo não há destinos ou itinerários culturalmente definidos e, se há uma rotinização, ela é criticada pelos turistas, que buscam a autenticidade do local (que pode ser comprometido devido ao grande número de turistas). Já na peregrinação, outros peregrinos pertencem ao ambiente, pois para o peregrino, o companheiro de viagem pertence ao destino, é parte do ambiente em um sentido em que o turista não é. Por outro lado, apesar de o turista apreciar a companhia de um coviajante, ele não é necessário para a experiência turística, pois quanto mais autenticidade ele estiver buscando, mais ele ficará perturbado com a presença de outros turistas.

Em relação ao comportamento dos turistas, esse é menos regulado e o grupo de companheiros de viagem não tem um significado cultural relevante. O comportamento do peregrino, assim como seu itinerário, é ritualmente mais rotinizado e disciplinado e, em contrapartida, o do turista é completamente desestruturado ou "anárquico". Ou seja, enquanto que a rotinização do turismo de massa gera críticas, a peregrinação em massa não as provoca: a liberdade de obrigações encoraja o turista a fazer seu próprio estilo em termos de vestimentas, associações, atividades, refeições entre outros. Um bom exemplo é o da atitude de não ter que viver "*by the clock*", o que permite ao turista que ele se sinta mais livre em relação ao tempo do que quando em casa (essa atitude é uma forte expressão da liminaridade).

Cohen (1985) argumenta que enquanto a busca pelo centro é socialmente não só legítima, mas de grande valor, a busca pelo "outro" é, na melhor das hipóteses, semi-legítima. Dito de outra forma, a imagem cultural do

Se as pessoas fazem algo porque elas se sentem responsáveis por fazê-lo, seu comportamento não é necessariamente voluntário. Apesar do motivo principal da viagem poder ser religioso e baseado em tradições bastante enraizadas, podemos dizer que a responsabilidade, ao invés de necessidades profundamente religiosas, é frequentemente o fator principal que impulsiona o deslocamento. Mustonen (2006) também sugere que uma pessoa pode ter valores e identidade social tão profundamente enraizados que isto a força a se comportar de certa maneira e até fazer uma viagem/peregrinação.

viajante é a do herói solitário, seguindo seu próprio percurso, penetrando a misteriosa periferia do mundo cósmico, já o peregrino, ao contrário, viajando para o centro da sociedade, engaja-se em um empreendimento culturalmente sancionado; seu papel é então legítimo e mais institucionalizado. Isso não significa que o turismo moderno não seja altamente rotinizado, organizado e controlado, mas o autor afirma que a própria sociedade, frequentemente, considera esse estado algo não desejável.

Desde que o centro do peregrino é o de sua própria cultura, uma visita a ele não apenas recria e revitaliza o indivíduo, mas também reforça seus compromissos com valores culturais básicos – ele é restituído e reconciliado com seu papel e sua posição na sociedade. Cohen (1985) indica que a peregrinação é, então, funcional. A busca turística séria pela autenticidade, no entanto, baseia-se na alienação: quando o turista *existencial* abraça um centro eletivo, ele, também, será recriado e revitalizado; ele não é, porém, restituído ou reconciliado com sua própria sociedade, mas permanece "alienado" dela. Ele pode continuar a vegetar nela, mas sua vida "real" será em seu centro eletivo. Cohen (1985, p. 60) conclui afirmando que, por um lado, enquanto o turismo *recreativo* seria socialmente funcional, por outro, o turismo *existencial* não seria.

Como se pode notar nessas tipologias, não é possível distinguir com absoluta certeza o que é turismo do que é peregrinação. Em alguns casos, lembra Morinis (1985), especialmente em relação ao turismo, as fronteiras entre peregrinação e outras viagens culturais não podem ser claramente demarcadas. De todos os paralelos feitos entre esses dois tipos modernos, o que é mais importante se baseia nos significados das categorias turista e peregrino. Acima de tudo, o que podemos observar é que o turismo e/ou a peregrinação abrangem concepções sobre conhecimento e verdade que são importantes de serem estudadas. Se os viajantes estão buscando "verdades" associadas com religiões não institucionalizadas, trata-se da construção de uma realidade própria do turismo ("religioso"). Suas complexas e múltiplas relações constituem universos simbólicos próprios das tendências da modernidade e da pós-modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de o turismo e a peregrinação operarem em diferentes esferas de significados, eles têm significativas áreas de sobreposição, pois vemos alguns turistas tendo motivações e experiências similares a peregrinos, assim como há peregrinos viajando por razões similares a de turistas. De certa forma, penso o viajante como um indivíduo que se move através de locais que apresentam "verdades", todas aparentemente válidas, que abrem portas para diferentes modos de conhecimento (e diferentes modos de viajar) e que usa sua jornada como uma busca por alternativas.

A inerente relativização de conceitos presente em uma viagem impulsionada por uma busca pode efetuar uma mudança de paradigmas, na qual, pelo menos para alguns, chega a transformar sua visão de mundo e maneira de viver. É nesse sentido que ela envolve um processo de deslocamento dos referenciais da cultura do visitante (que não parecem mais mobilizar seu "imaginário social") em direção aos referenciais dessa outra cultura, que se torna um *centro eletivo*, nos termos de Cohen (1979). Segundo o autor, o centro eletivo expressa de um lado a alteridade e, de outro, valores e interesses centrais do ser humano, que são reprimidos na vida cotidiana, o que significa que o "outro antiestrutural" se torna o centro sagrado em um sentido profundo e imprevisto (Cohen, 1988). Eleger um centro, então, significa trocar referenciais que fundamentam visões de mundo estabelecidas a partir de outra cosmovisão.

Erik Cohen (1979; 1985) analisou de forma abrangente os significados que as experiências da viagem têm para os viajantes; mesmo sabendo da limitação dessa tipologia, ela é útil como ferramenta de análise para pensar o turismo na modernidade. O *turista existencial*, nos termos de Cohen, é alguém totalmente comprometido com um centro espiritual eletivo, externo a sua sociedade e cultura. É nesse sentido que o autor enxerga o turista como se tornando "alienado" de sua própria sociedade, pois, quando ele está desiludido com sua sociedade a ponto de eleger outro centro como referência, ele acaba se distanciando, de alguma forma, de seu centro de

origem. No entanto, Cohen propõe haver casos de turistas existenciais que escolhem seu centro e que, mesmo ao encontrarem um sentido espiritual quando estão ali, suas vidas cotidianas, devido a fatores como o autoconhecimento e laços familiares, também podem ser dotadas de um sentido mais profundo.

REFERÊNCIAS

BANDUCCI, Álvaro. *Turismo e identidade local:* uma visão antropológica. Campinas: Papirus, 2001.

BAKER, Deborah. *A blue hand: t*he tragicomic, mind-altering odyssey of Allen Ginsberg, a holy fool, a lost muse, a dharma bum, and his prickly bride in India. New York: Penguin Press, 2009.

BOORSTIN, Daniel. *The image:* a guide to pseudo-events in America. New York: Vintage Books, 1992.

BUTLER, Richard; AIREY, David; PORIA, Yaniv. Tourism, religion and religiosity: a holy mess. *Current Issues in Tourism*, v. 6, n. 4, p. 340-363, 2004.

CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela:* os sentidos de uma moderna peregrinação. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–UFRJ/IFCS/PPGSA, Rio de Janeiro, 2003.

COHEN, Erik. A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, v. 13, n. 2, 1979.

_____. Pilgrimage and tourism: convergence and divergence. In: TURNER, Victor. (Org.). *On the edge of the bush:* anthropology as experience. Tucson: The University of Arizona Press, p. 47-61, 1985.

_____. Traditions in the qualitative sociology of tourism. *Annals of Tourism Research,* v. 15, p. 29-46, 1988.

COLEMAN, Simon. Do you believe in pilgrimage?: Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*, p. 355-68, 2002.

EADE, John; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred:* the anthropology of Christian pilgrimage. London: Routledge, 1991.

GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. *Hosts and guests:* the anthropology of tourism. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

GRABURN, Nelson. Secular ritual: a general theory of tourism. In: SMITH, V.; BRENT, M. *Hosts and guests revisited:* tourism issues of the 21st century. New York: Cognizant Communication Corporation, 2001.

GRUNEWALD, Rodrigo. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-59, 2003.

HOTTOLA, Petri. Culture confusion: intercultural adaptation in tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 31, n. 2, p. 447-466, 2004.

HUTNYK, John. *The rumour of Calcutta:* tourism, charity and the poverty of representation. London / New Jersey: Zed Boobs, 1996.

LAVIE, Smadar; NARAYAN, Kirin; ROSALDO, Renato. *Creativity/anthropology*. Cornell University Press, 1993.

LETT, James. Epilogue by James Lett. In: SMITH, V. *Hosts and guests:* the anthropology of tourism. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

MACCANNELL, Dean. *The tourist:* a new theory of the leisure class. New York: Schocken Books, 1989.

MCKEAN, Philip. Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali. In: SMITH, V. *Hosts and guests:* the anthropology of tourism. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

MORINIS, Alan. Introduction: the territory of the anthropology of pilgrimage. In: TURNER, Victor (Org.). *On the edge of the bush:* anthropology as experience. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 1-28.

MUSTONEN, Pekka. *Postmodern tourism* – alternative approaches. Tampere: Esa Print Tampere, 2006.

NASH, Dennison. Tourism as an anthropological subject. *Current anthropology*, vol. 22, n. 5, p. 461-81, 1981.

PRESTON, James. Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. In: TURNER, Victor. *On the edge of the bush:* anthropology as experience. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 31-46.

SMITH, Valene. *Hosts and guests:* the anthropology of tourism. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STEIL, Carlos. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, M; ALMEIDA, J; VIANA, A. *Turismo rural:* tendências e sustentabilidade. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002, p. 51-80.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 1. Rio de Janeiro, p. 105-24, 2008.

TURNER, Victor. *O Processo ritual:* estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *On the edge of the bush:* anthropology as experience. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

URRY, John. *O olhar do turista:* lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. 2ª ed. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1999.

WAINBERG, Jacques. Cidades como sites de excitação turística. In: CASTROGIOVANI, Antonio Carlos (Org.). *Turismo urbano:* as cidades como sites de excitação turística. Porto Alegre: Dos Autores, 1999.

WALLER, Jo; LEA, Stephen. Seeking the real Spain? Authenticity in motivation. *Annals of Tourism Research*, v. 26, n. 1, p. 110-129, 1999.

ZELDIN, Theodore. *História íntima da humanidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

Recebido em: 19/06/2016
Aprovado em: 10/02/2017

RESENHAS

PACE, ENZO. *UNA RELIGIOSITÀ SENZA RELIGIONI: SPIRITO, MENTE E CORPO NELLA CULTURA OLISTICA CONTEMPORANEA*. NAPOLI: GUIDA EDITORI, 2015.

Massimo Bonato[1]

Pesquisas de sociologia da religião vem mostrando que em modernas sociedades avançadas, especialmente na Europa ocidental, nas últimas décadas, a relação dos indivíduos com as instituições religiosas tradicionais tende a se enfraquecer. Simultaneamente a essa tendência declinante, cresce uma busca espiritual pessoal, muitas vezes norteada por princípios como o bem-estar físico e o equilíbrio entre espírito, mente e corpo. Não é raro que, nessa procura individual de sentido espiritual, sejam recuperados elementos ascéticos próprios às grandes religiões históricas, tais como: a oração, técnicas de meditação, escolha de particulares regimes alimentares, jejum, entre outros. Essa busca subjetiva emerge também em específicas modalidades de experiências espirituais, desprovidas de qualquer elemento, ritual ou simbólico, diretamente relacionável às religiões tradicionais. Nesse sentido como a sociologia da religião aborda o fenômeno das novas espiritualidades? Quais instrumentos teóricos e metodológicos foram elaborados para classificar e compreender essas formas atuais de crer? Existiria uma relação direta entre a difusão das espiritualidades contemporâneas e a evolução dos processos de secularização?

Especialmente a partir da década de 1980, no âmbito da sociologia da religião, a fórmula "novos movimentos religiosos" ganhou consenso entre os estudiosos da área como uma chave de leitura pertinente para interpretar fenômenos religiosos que, desde a década de 1960, estavam brotando nas sociedades ocidentais. Segundo o estudioso italiano Enzo Pace – professor

[1] Bolsista de Pós-Doutorado Júnior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo n. 165783/2015-0, no Departamento de Sociologia da USP São Paulo/SP, Brasil. Contato: massimobonato@gmail.com

de sociologia da religião na Universidade de Padova, com diversos trabalhos já publicados no Brasil – essa mesma designação, diante das espiritualidades contemporâneas e das variações do panorama religioso, resulta até "demasiado genérica e datada" (Pace, 2015, p. 66), na medida em que não daria conta de atinar e classificar uma realidade multifacetada.

"Revolução espiritual" (Pace, 2015, p. 41). É essa a expressão adotada por Pace para qualificar a difusão nas sociedades ocidentais de novas concepções de crer pautadas na cultura holística. E é este, a cultura holística contemporânea, o objeto de investigação focado por Pace no livro *Una religiosità senza religioni. Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea* (Uma religiosidade sem religiões. Espírito, mente e corpo na cultura holística contemporânea).

Me parece importante aqui destacar duas contribuições oferecidas por essa publicação. A primeira é apresentar um mapa das novas espiritualidades e também propor instrumentos conceituais para classificá-las e compreendê-las. A segunda contribuição se encontra no fato de que a escolha de analisar a cultura holística contemporânea se apresenta como um recorte temático decisivo para repensar o tema secularização.

O livro de Pace tem pouco mais de 150 páginas e está dividido em quatro capítulos. No primeiro, *Assolutezza della religione, relatività della spiritualità* (Autoridade da religião, relatividade da espiritualidade), o autor distingue modelos absolutos de salvação, próprios das religiões tradicionais, dos padrões relativos de conduta de vida, propostos pelas espiritualidades holísticas. Os primeiros, os modelos absolutos, estariam em crise, ao passo que os segundos, ao invés, teriam cada vez mais capacidade de atração e de gerar adesões.

Um fundamento teórico central na análise de Pace é a "autonomia subjetiva do indivíduo moderno". Essa é a determinante social explicativa para que a religião se torne cada vez mais matéria de escolha e de experimentação. Para Pace, o princípio de autonomia do indivíduo moderno é central também no entendimento da secularização, sendo o alicerce no qual se fundamenta e se desenvolve a essência da mesma secularização:

"[...] a diferenciação dos sistemas sociais em subsistemas, cada um dos quais obedecendo a um próprio código, a um próprio princípio de funcionamento" (Pace, 2015, p. 29).[2]

Segundo Pace a Europa ocidental é marcada pelo simultâneo desenvolvimento de processos de secularização e de pós-secularização. A secularização se desenvolveu e estabeleceu chegando até mesmo ao seu limite. Assim como registra-se um estágio novo, "além da secularização" (Pace, 2015, p. 39), no qual as religiões tradicionais têm que se reposicionar sabendo que a espiritualidade holística em suas diversas formas se difundiu e se firmou em toda a sociedade.

No capítulo II, *I nuovi argonauti dello spirito* (Os novos argonautas do espírito), Pace, retomando a definição formulada por Paul Heelas e Linda Woodhead, qualifica de "revolução espiritual" (Pace, 2015, p. 41) a emergência das novas formas de crer pautadas em concepções holísticas e desvinculadas das instituições religiosas tradicionais. Segundo Pace, os traços distintivos das novas espiritualidades seriam: a necessidade de cultivar o próprio espírito e a interioridade pessoal; a procura de uma resposta capaz de oferecer um retorno imediato já na vida terrena; a busca de caminhos capazes de proporcionar um equilíbrio e um bem-estar entre espírito, mente e corpo de forma integrada. Pace assinala que, na "virada espiritual" contemporânea, uma função central deve ser atribuída às mulheres, especialmente as de gerações mais novas, que se aproximando às espiritualidades holísticas deixam de aceitar as atribuições e os lugares nos quais ao longo da história foram relegadas pelas instituições religiosas tradicionais.

Em sua análise, Pace destaca a importância de considerar a disposição dos indivíduos voltada a combinar elementos de diversas culturas e tradições religiosas. Em outros termos, teríamos hoje mais do que no passado uma atitude subjetiva de sincretizar. Pace propõe interpretar o novo fenômeno holístico por meio das formulas "sincretismo pós-secular" e "neo-sincretismo".

[2] "[...] la differenziazione dei sistemi sociali in sub-sistemi ciascuno dei quali ubbidisce a un proprio codice, a un proprio principio di funzionamento" (Pace, 2015, p. 29).

O autor procura deixar claro que, ao longo da história sempre, houveram fenômenos de sincretismo. Entretanto, segundo o sociólogo italiano, o "neo-sincretismo", até mesmo pelo fato de ser produto maduro da secularização, seria diferente dos demais sincretismos do passado. O "neo-sincretismo" representa um dos três polos que compõem um esquema teórico triangular formado ainda por: a autonomia das esferas seculares perante à religião, por um lado; e as religiões tradicionais que, na busca de encontrar espaço na esfera pública, se tornam mensageiras de éticas públicas mais do que portadoras de propostas de salvação, por outro.

Além disso, o "neo-sincretismo" torna-se proposta conceitual para questionar a efetividade da fórmula dos "novos movimentos religiosos" no momento em que essa última designação não dá conta da diversificação interna ao fenômeno da espiritualidade holística contemporânea, menos ainda atinar uma realidade onde nem sempre é possível distinguir entre o que é religião e o que não é.

> [...] resulta bastante estéril perguntar-se se estamos frente a uma nova religião. Aquilo que é certo é que estamos frente a uma visão sincretista cuja novidade é que se trata de um sincretismo desejado e procurado, teorizado já que é considerado mais congenial às modernas formas de crenças (Pace, 2015, p. 68).[3]

Ou seja, para Pace, compreender as novas espiritualidades formulando questionamentos limitados à noção "religião" em bem pouco ajudaria. Para ele, em razão da crescente disposição dos indivíduos voltada a combinar, de acordo com o gosto pessoal, elementos procedentes de tradições e culturas distintas, o marcador deve ser deslocado na ideia de sincretismo.

O que parece importante destacar é que ao propor a fórmula "neo-sincretismo", o sociólogo italiano essencialmente desloca a interpretação de

[3] "[...] risulta alquanto sterile chiedersi se siamo di fronte ad una nuova religione. Ciò che è certo è che ci troviamo di fronte a una visione sincretistica la cui novità è che si tratta di un sincretismo voluto e ricercato, teorizzato giacché è ritenuto più congeniale alle moderne forme di credenze" (Pace, 2015, p. 68).

fenômenos como a *new age*, e a espiritualidade holística contemporânea do plano conceitual restrito de "religião institucional" para o de uma concepção sócio-histórica de cultura, entendida em quanto "experiência pessoal" e associável com o processo de "individualização das crenças".

No capítulo III, *L'ars combinatoria della religiosità olistica* (A ars combinatória da religiosidade holística), Pace detalha a dimensão da religiosidade de bricolagem, que nas sociedades europeias contemporâneas tende a se proliferar e se firmar. Uma primeira grande porção que compõe esse universo fragmentado é identificada por Pace no yoga. O autor fala em "yoga para todos". Fenômeno de massa passível de ser moldado à cultura ocidental enquanto: sistema de meditação para favorecer o equilíbrio interior [*Hatha Yoga*]; disciplina educativa e lúdica para as crianças [*GiocaYoga*]; mercadoria e veículo de comunicação para fins empresariais.

Outro segmento que compõe o articulado quadro das novas espiritualidades holísticas é a realidade designada por Pace de "Pop-esoterismo", que atrai indivíduos interessados em seguir práticas de vida saudável, aprender técnicas de cura do espírito, do corpo e da mente. Pace conecta-a ao fenômeno *new age*, no momento que pode ser situada em um mesmo horizonte de procura de saúde espiritual. Por sua vez, dentro da própria realidade *new age,* Pace identifica o específico filão do "neo-xamanismo". O elemento comum que conjuga essas realidades é justamente a procura de saúde e até mesmo de possibilidades de cura. Não é raro que essa busca de bem-estar psicofísico seja norteada pela presença de uma atitude de desconfiança perante à ciência médica oficial. Evidentemente, nesse meio de práticas espirituais voltadas à busca de saúde, da cura e do bem-estar, não podia ficar de fora a questão da dieta, da comida e da nutrição. E mesmo que, às vezes, seja possível estabelecer relações entre o seguimento de certos regimes alimentares com as religiões tradicionais, Pace pensa abordar essas práticas como formas de "ascetismo nutricionista". De acordo com essa perspectiva, o vegetarianismo ou veganismo seriam então classificadas apenas como "formas de ascetismo intramundano, laico e puritano" (Pace, 2015, p. 99).

Outra parcela do universo das novas espiritualidades contemporâneas é formado por um tipo específico de organização espiritual que o autor denomina de "esoterismo enquanto empreendimento". Pace apresenta o caso da comunidade de Damanhur (Cidade da luz) criada em 1977, no pequeno município de Baldissero Canavese, na região do Piemonte, na Itália, pelo líder carismático Oberto Airaudi. Damanhur, ao longo dos anos, aumenta o número de seus membros, adquirindo também um alto grau de complexidade organizacional interna e empresarial, especializada em atividades artesanais e na produção de tecnologias ambientais de ponta.

Uma última parcela do quadro variado da *ars combinatoria* é formado pelo que Pace designa de "religiões sem identidade". Nessa seção, considera os efeitos que a busca espiritual subjetiva provoca em âmbitos de religiões tradicionais. Retomando a pesquisa realizada pela socióloga Veronique Altagas sobre a cabala em diversas partes do mundo (Inglaterra, Franca, Brasil), Pace relata como pessoas não judias, e mesmo judeus, se aproximam à tradição cabalística apropriando-se dela e resignificando-a a partir das próprias concepções pessoais.

No capítulo IV, *La rivoluzione spirituale e il cristianesimo* (A revolução espiritual e o cristianismo), Pace propõe desvendar algumas das tantas ligações entre cristianismo e ambiente holístico contemporâneo. A narrativa desse capítulo se desenvolve em volta de três casos. O primeiro é representado por figuras de cristãos conhecidos que, sobretudo após o Concílio Vaticano II, se aproximaram à cultura e às tradições filosóficas-religiosas orientais, muitas vezes atraídos pela meditação e por uma possível combinação com a vida contemplativa cristã. Na tentativa de conciliar esses universos culturais, esses cristãos criaram e promoveram "modelos de espiritualidade transfronteiriça" (Pace, 2015, p. 118). Nessa perspectiva, Pace propõe os itinerários espirituais de figuras como: Willigis Jäger, Thomas Keating, Thomas Merton, Henri Le Saux, Hugo Enomyia-Lassale, John Main e Raimon Panikkar.

O segundo caso, ao invés, é representado por grupos formados por pessoas em sua maioria cristã, que se aproximaram às culturas orientais. Pace menciona o caso italiano de Roberto Casarin, mestre carismático

e curandeiro, que, no início da década de 1980, cria um movimento que, colocando-se no rastro da tradição católica, (a igreja católica por sua vez condena publicamente Casarin) propõe uma concepção de espiritualidade universal, favorável à integração de símbolos marianos, cristãos com os das religiões da Índia; bem como à abertura ao sacerdócio universal de homens e mulheres. Nesse meio, Pace coloca também os internacionalmente conhecidos mestres espirituais indianos, Osho Rajnesh, e sobretudo Satya Sai Baba, enquanto portadores de uma mensagem espiritual universal capaz de atrair um grande contingente de pessoas de cultura ocidental.

Um terceiro caso é representado pelas iniciativas criadas em instituições católicas de vida contemplativa que propõem experiências de espiritualidade via internet. Pace relata alguns exemplos, como o de freiras beneditinas inglesas assim como outro grupo de beneditinas da Pensilvânia (USA) que criaram websites que oferecem modalidades de retiros e de experiências monásticas *online*.

Diante à religiosidade web, Pace retoma o sociólogo italiano Giusseppe Giordan, que interpreta o fenômeno como uma atestação da passagem "*da religião à espiritualidade*", a qual pode ser realocada dentro da

> [...] *revolução silenciosa* descrita por Inglehart como passagem de valores materialistas a valores pós-materalistas: da segurança física e econômica à ênfase na auto realização pessoal e nas necessidades intelectuais e estéticas (Pace, 2015, p. 146).[4]

De acordo com Giordan, Pace pondera que o mundo Web oferece para o indivíduo que busca sentido espiritual uma gama enorme de possibilidades. Na realidade web, o "sagrado si" ganha a supremacia, fazendo com que

[4] "[...] *rivoluzione silenziosa* descritta da Inglehart come passaggio dai valori materialisti ai valori post-materialisti: dalla sicurezza fisica ed economica, all'enfasi sull'autorealizzazione personale e sui bisogni intellettuali ed estetici." (Pace, 2015, p. 146).

> [...] o princípio de autoridade que cada religião legitimamente reivindica para si, em quanto fundamentado na pretensão de estar do lado da verdade ou de ser *tout court* a verdade, entra profundamente em crise (Pace, 2015, p. 148).[5]

Crise de declínio definitiva para as religiões tradicionais? Pace recomenda prudência, sobretudo em estabelecer intepretações categóricas. No entanto, ele propende em pensar que a internet favorecerá mais o meio da espiritualidade holística. Possivelmente em detrimento das religiões tradicionais.

Uma questão central que emerge no livro é que, definitivamente, o universo da cultura holística contemporânea representa um novo grande desafio para a sociologia da religião. Fica claro que o fenômeno das espiritualidades holísticas atuais escapa da alçada de uma abordagem restrita apenas à categoria "religião". O que não significa afirmar que "religião" não possa ser definida, ou assumida enquanto categoria de análise. Pelo contrário, a noção "religião", tal como vem sendo manuseada por Pace, permanece recurso fundamental para classificar as formas institucionais do religioso, assim como para estabelecer distinções em prol de uma melhor compreensão das atuais formas de espiritualidade. "Espiritualidade" que deve ser entendida ao mesmo tempo como noção e também enquanto realidade social, à qual lhe devem ser reconhecidos atributos e facetas próprias.

Da mesma forma que fica clara a importância do reconhecimento na contemporaneidade da autonomia da "espiritualidade", também não há muita margem para dúvidas em perceber que a ideia de secularização continua permanecendo um fundamento central: ponto de partida para situar a cultura holística atual. Desde que a secularização não seja reduzida a uma concepção de processo sócio-histórico linear, mas sim, possa ser repensada em um quadro sistêmico de múltiplos processos socioculturais concomitantes.

---

[5] "[...] il principio di autorità che ogni religione legittimamente rivendica per sé, in quanto fondato sulla pretesa di essere dalla parte della verità o di essere tout court la verità, entra profondamente in crisi." (Pace, 2015, p. 148).

O livro de Pace abre caminhos para refletir acerca das atuais concepções individuais de busca de sentido religioso e problematizar os efeitos que esse fenômeno gera em termos de enfraquecimento da presença social das religiões tradicionais na contemporaneidade. Em uma chave na qual "espiritualidade" é categoria central, creio que um dos principais méritos da proposta de Pace é o de estimular possibilidades de intepretação voltadas à complexidade. A saber: a secularização, em um quadro sistêmico de múltiplas dimensões e até mesmo em processo concomitante mais avançado de pós-secularização; e a transnacionalização dos fluxos das culturas religiosas e espirituais, que contaminando-se e fundindo-se dissolvem as fronteiras das formas tradicionais de crer. Sendo assim, a análise de Pace, concentrada mais na Europa e na Itália, torna-se um contraponto funcional para se pensar o fenômeno da cultura holística no cenário sociocultural brasileiro. Assim como para ponderar a maneira pela qual questões como "novas espiritualidades", "ambientes holísticos" e "bem-estar", foram, em tempos recentes, abordadas nas ciências sociais da religião no Brasil.

REFERÊNCIA

PACE, Enzo. *Una religiosità senza religioni:* Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea. Napoli: Guida editori, 2015.

Recebido em: 20/11/2016
Aprovado em: 15/12/2016

BERGER, PETER L. THE MANY ALTARS OF MODERNITY: TOWARD A PARADIGM FOR RELIGION IN A PLURALIST AGE. BOSTON/BERLIN: WALTER DE GRUYTER, 2014, 147 P.

Renan B. Dantas[1]

A contribuição teórica para a sociologia da religião feita por Peter L. Berger dispensa comentários. Na década de 60 em "O Dossel Sagrado" (1967), Berger defendeu sua teoria da secularização[2], cujo argumento central é o de que a modernidade estruturalmente afasta a religião do controle e dominação de setores sociais e culturais (como o Estado e a educação) e individualmente faz com que ela (religião) deixe de ser plausível. Isso implicava entender, como muitos outros sociólogos da religião de seu tempo, que no mundo moderno a religião não teria um futuro "promissor".

Porém, com o passar dos anos – também junto de muitos outros sociólogos da religião[3] – Berger passa a abandonar algumas de suas opiniões anteriores sobre a secularização. O autor passou a confrontar a ideia central da teoria – segundo a qual, a religião na modernidade exponencialmente deixa de exercer domínio sobre instituições e consciências – com evidências

[1] Bacharelando em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Contato: renan_dantas28@hotmail.com

[2] Interessante pontuar que aqui Berger seguia os passos de alguém que foi "treinado pela tradição sociológica moldada por Max Weber" (BERGER, 1997b, p. 15), observando a religião sob uma posição autônoma entre variáveis independentes, ou seja, reconhecendo-lhe "autonomia e capacidade de exercer um papel autônomo nos processos sociais, mesmo se estes, por sua vez, possam influenciá-la" (MARTELLI, 1995, p. 74).

[3] Berger comenta que um dos poucos autores a se manterem defendendo a secularização foi o britânico Steve Bruce. Berger relata que em 2001, este autor "suggested that I should recant my "unnecessary recantation" of secularization theory and, as it were, return to the fold. I did not accept the suggestion then, and I am not about to accept it now" (Berger, 2014, p. XII).

empíricas no cenário global[4], que o levavam a um outro diagnóstico o de que os processos de modernização e secularização não estão necessariamente ligados numa relação de causa e efeito. Esta relação se daria somente em alguns casos específicos, mais precisamente em duas subculturas modernas: numa cultura euro-secular – alguns países europeus onde a religião institucionalmente declinou – e numa certa elite internacional globalizada, marcada por educação superior. Fora isso, na década de 90 Berger vai identificar um "ressurgir" da religião, uma "dessecularização do mundo" (1999), no meio de um contexto onde:

> "algumas instituições religiosas perderam poder e influencia em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou politico mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam" (Berger, 2001, p. 10).

Agora, mais recentemente em "The Many Altars of Modernity" (2014), o sociólogo austro-americano revê mais uma vez seu pensamento perante a situação da religião na modernidade, se dispondo a contribuir para a produção de um novo paradigma de entendimento desta relação. Segundo Berger, o pluralismo religioso foi interpretado de maneira errada. Este fenômeno seria a maior mudança que a modernidade trouxe para a religião, tanto nas

[4] Principalmente no florescimento das forças islâmicas e evangélicas. Apesar de distintos, no que se refere a conteúdo religioso e presença no mundo, segundo Berger estes dois movimentos seriam os mais dinâmicos, apresentando como ponto em comum a proposta de reelaboração da identidade individual e coletiva, ofertando como promessa a tão almejada segurança e certeza existencial-cognitiva. Segundo o autor, tais grupos podem ser entendidos como fundamentalistas, termo que apesar de "pejorativo" é sugestivo de "uma combinação de várias características, como forte paixão religiosa, um desafio ao que foi tido como o Zeitgeist, e uma volta às fontes tradicionais de autoridade religiosa" (Berger, 2001, p. 13).

mentes individuais quanto para ordem institucional. E, ele pode ou não estar associado à secularização, mas é independente dela.

Logo no prefácio, Berger resume o argumento central de seu livro, que lhe teria ocorrido de maneira "inesperada" no ano de 2012. A diferenciação, entendida por ele anteriormente como secularização objetiva, na qual o indivíduo "é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção" (Berger, 1985, p. 139) – ou seja, por diferentes instituições – teria correspondência na mente dos indivíduos, que operam cognitivamente em diferentes espécies de discursos. Está é sua principal contribuição neste livro, a de que o pluralismo religioso sócio-estrutural tem espaço correlato também nas consciências individuais, onde se interpenetram discursos tanto religiosos quanto seculares.

De tal forma, a pluralização e a diferenciação não conduziriam ao declínio da religião (como suposto no passado), mas sim a um realinhamento do papel da religião nas vidas individuais. E neste contexto:

> "Most religious people, even very fervent ones, operate within a secular discourse in important áreas of their lives. Put differently, for most believers there is not a stark either/or dichotomy between faith and secularity but rather a fluid construction of both/and" (Berger, 2014, p. X).

A partir daí então Berger passa a elaborar um ensaio sobre esta importante idéia, em uma obra composta por seis capítulos escritos por ele, nos quais discorre sobre a relação da religião com a modernidade que "necessarily leads to pluralism" (Berger, 2014, p. 20), em diferentes níveis: individual, institucional, político, global, etc. E há ainda, três capítulos escritos por renomados sociólogos da religião (Nancy Ammerman, Detlef Pollack e Fenggang Yang) em resposta ao novo trabalho de Berger.

Disposto a descrever o fenômeno pluralista enquanto um fato empírico na sociedade, experimentado por pessoas comuns, Berger então o define como "a social situation in which people with differente ethnicities, worldviews and moralities live together peacefully andinteract with each other

amicably" (Berger, 2014, p. 1). Essa interação entre pontos de vista diferentes se deflagraria em um processo denominado pelo autor como "contaminação cognitiva". Diante dela, ele elenca duas proposições: a primeira seria a de que a contaminação cognitiva relativiza as visões de mundo e sistemas de valores e a segunda que o pluralismo produz uma contaminação cognitiva como condição continua. Conjugadas, as duas proposições trazem a tona uma situação na qual a relativização se torna uma experiência permanente na sociedade moderna.

Neste sentido, o fenômeno também estaria associado ao processo de modernização da sociedade ocidental, que desde a revolução industrial, tem transformado a condição humana no que se refere a seu destino e suas escolhas. Sustentado pelo sistema capitalista, esse processo aumentou a exponencialidade da escolha, congregando tudo em um enorme mercado(s) de serviços e produtos que não deixa a religião de lado.

Nesta situação as certezas dos indivíduos são relativizadas e minadas, tornando-se cada vez mais incomodas. Para Berger, isso explica porque "so many modern people are anxious, and incidentally why the calm certainty of pre-modern societies is attractive and becomes a utopia for a lot of nervous moderns" (Berger, 2014, p. 9). Diante dessa ansiedade existencial, o autor identifica no mundo contemporâneo, duas saídas extremas: fundamentalismo e relativismo. A primeira consistiria num esforço para restaurar a certeza ameaçada, que pode ser religiosa ou secular (política, filosófica, estética, culinária), já que praticamente qualquer idéia (reacionária ou progressiva) ou prática pode se tornar a base de um projeto fundamentalista. E neste ponto, Berger diferencia o fundamentalismo baseado em uma tradição ou em um neo-tradicionalismo, sendo que o segundo difere do primeiro à medida que a tradição vivenciada é fruto de uma escolha, diferente do contexto pré-moderno onde não havia espaço para a dúvida.

A isso estaria ligado um dos principais efeitos do pluralismo segundo Berger, o de alterar o "como" da fé individual, ao invés do "quê". Para ilustrá-lo o autor cita o caso que tem sido denominado "fenômeno da terceira geração", que se refere a netos que passam a adotar as crenças de seus avós,

que haviam sido rejeitadas pelos seus pais. Entre o avô e o neto, o "quê" da fé de ambos (ou seja, seu conteúdo) continua o mesmo, porém no que se refere ao "como", o que anteriormente era um destino dado como certo, agora se tornou uma escolha deliberada.

Por sua vez, o relativismo seria o aceite da relatividade que apavora os fundamentalistas, na qual, o individuo não tem certeza de nada, pois a seu ver não há nenhuma verdade absoluta, cognitiva ou normativa. Assim, diante dessas "chaves" à "proliferação dos altares", Berger argumenta que:

> "Both fundamentalism and relativism make the problem intractable. Fundamentalism balkanizes a society, leading either to ongoing conflict or to totalitarian coercion. Relativism undermines the moral consensus without which no society can survive. The political problem of pluralism can only be solved by the maintenance and legitimation of the middle ground between these two extremes" (Berger, 2014, p. 15)

Berger também se propõe a discutir a relação do pluralismo com as instituições religiosas. Aqui o autor recorre ao trabalho do alemão Arnold Gehlen, que disserta sobre o processo de desinstitucionalização[5] da sociedade moderna, correspondente a subjetivação do comportamento internalizado dos indivíduos, que passam agora cada vez mais a contar com a própria consciência para decidir seu modo de agir.

Para tanto, o autor enfatiza que para entender o efeito do pluralismo sobre a religião, é necessário distinguir os níveis: individual e coletivo. Se no primeiro ele permite que os indivíduos sejam agentes do seu próprio

[5] O inverso deste processo – o de institucionalização – é discutido por Berger em em sua "sociologia do conhecimento", cuja obra clássica trata-se de "A Construção Social da Realidade" (1966), escrita em parceria com Thomas Luckmann. Nela o sociólogo vai afirmar que "a institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de atores. Dito de maneira diferente, qualquer uma dessas tipificações é uma instituição [...] pelo simples fato de existirem (as instituições), controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que canalizam em uma direção por oposição à muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis" (Berger, 1997a, p. 79-80).

destino, no segundo ele gera como correlato da escolha individual a associação voluntária, a forma social típica da situação pluralista. Portanto, o pluralismo ao elencar o voluntarismo como forma predominante, não só altera o caráter das instituições religiosas, mas também muda as relações dos indivíduos com as demais instituições sociais. Isto estaria ligado ao processo mais amplo já citado por Berger, da "diferenciação institucional", desencadeado em última instância pela complexificação da divisão do trabalho nas sociedades modernas.

Nesta situação as instituições religiosas se deparam com um problema específico, o da dificuldade em lidar "with religious freedom, especially they claim to possess divinely revealed truths, and even more so if they once held a monopoly position in a society" (Berger, 2014, p. 38). Assim, a liberdade religiosa acaba por privar as instituições dos privilégios de monopólio anteriores, forçando-as a competir entre si sem recorrer à coerção. Pressões em direção ao controle desta concorrência são feitas, e segundo Berger, esforços voltados a respondê-las são traduzidos na forma do ecumenismo[6] por exemplo.

Retomando o argumento de que a tese da secularização se equivocou ao supor que a modernidade conduz ao declínio da religião, ele identifica que a modernidade produz sim um discurso secular, que abdica de qualquer noção de transcendência para se desenvolver e que se torna referencia para diferentes áreas da vida moderna. A partir daí seu percurso segue a pista de que se há um pluralismo de opções religiosas coexistindo na sociedade, há também o seu correlato nas consciências dos indivíduos através da diferenciação das áreas: religiosa e secular.

Berger vai dizer que a análise do surgimento desse discurso secular, que nasce da diferenciação das áreas, passa por Karl Jasper que tratou sobre

[6] O ecumenismo foi um assunto já abordado por Berger em o "Dossel Sagrado" (1967), entendido como conseqüência da "secularização objetiva", "no sentido de uma colaboração amigável cada vez mais estreita entre os diferentes grupos envolvidos no mercado religioso [...] exigido pela situação pluralista como um todo" (Berger, 1985, p. 153).

a "idade axial"[7], Eric Voegelin que descreveu as mudanças da visão mitológica à racional em um movimento de "'compactness (reality experienced as one unified whole) to 'differentiation' (opening up a gap between transcendence and immanence)" (Berger, 2014, p. 51) e por Max Weber, que estava focado na mentalidade racional moderna que originou a ciência e a tecnologia.

As características deste discurso estariam imbricadas a modernidade e a ciência, que necessariamente, segundo Berger, operam predominantemente em um discurso secular, estritamente imanente, "como se Deus não existisse" [8]. Pela racionalidade do discurso ter prolongado a vida humana e dominar instituições como a da medicina moderna, ele teria como aponta o autor um prestígio maior na sociedade atual[9]. Isso porém, não implica dizer que para os indivíduos ambos os tipos de discursos são exclusivos, na verdade "in the experience of most individuals, secularity and religion are not mutually contradictory" (Berger, 2014, p. 53).

Assim, na prática os dois discursos se misturam, o individuo tem suas crenças, mas também suas dúvidas, inclusive referente às primeiras. Para compreender este caso, Berger recorre a Alfred Schutz, que enxerga a consciência a partir do conceito de "realidades múltiplas", no qual a mente humana

---

[7] "A period somewhere between the eighth and fifth centuries BCE, when in all major civilizations decisive changes of worldview took place" (Berger, 2014, p. 51).

[8] Frase de Hugo Grotius, jurista holandês do século XVII, que propôs uma disciplina para o Direito Internacional na qual "etsi Deus non daretur", "como se Deus não existisse". "In other words, he proposed that an entire institution should be divorced from any religious presuppositions and should be dominated by a strictly secular discourse" (Berger, 2014, p. X).

[9] Detlef Pollack em sua resposta ao ensaio de Berger problematiza este argumento. Segundo ele, se a comunicação secular se torna um discurso privilegiado, automaticamente atribui-se aos discursos religiosos um status de uma linguagem secundária, que estará sob constante pressão de justificação. Assim "is not discernible how such a secondary language competing with the primary one can reach persistency and co-existence with the primary code without being challenged, and someday perhaps even overpowered, by the latter" (Pollack, 2014, p. 119).

se divide basicamente entre a "realidade cotidiana", aquela compartilhada com os demais indivíduos, e a "realidade finita", a consciência mais pessoal, abordada por Berger nos termos de "virtuosi" (Weber), uma experiência religiosa mais intensa, e a experiência do "totalmente outro" de Rudolf Otto. Como exemplo, Berger cita o caso dos místicos, como Teresa D'ávila, que tinha grandes êxtases mas que eram temporários, na "realidade cotidiana" até mesmo ela tinha de lidar com a gerência da economia de seu convento por exemplo.

Na mediação entre os discursos que acontece na mente dos indivíduos, Berger salienta que há um impulso para a coerência, mas que por vezes é tênue ou vaga, como por exemplo, no caso de um católico reencarnacionista. Porém ele explica que "Since pluralism means that individuals put together their religious beliefs like a child uses Lego pieces to construct an idiosyncratic edifice, it is not surprising that some of the ensuing constructions look a bit Odd" (Berger, 2014, p. 57).

Outro ponto importante do livro é a aplicação empreitada por Berger do conceito de "modernidades múltiplas", proposto pelo sociólogo israelense Samuel Eisenstadt, a religião contemporânea. Essa noção substitui a visão predominante desde o iluminismo, de que havia apenas uma versão da modernidade, a engendrada pela civilização ocidental, pela idéia de que encontramos ao longo da história diferentes versões da modernidade, onde inclusive a religião tem um papel mais central. Como exemplo, Berger cita o caso do Japão que em seu processo de modernização, a Restauração Meiji, manteve muitos traços de sua cultura pré-moderna, inclusive seus componentes religiosos do budismo (e sua variedade de escolas), do xintoísmo e da ética confucionista.

Berger, portanto, deixa claro que a multiplicidade de versões da modernidade estaria ligada à pluralidade de estruturas de relevância[10] (da tecnologia,

[10] Esta é uma idéia fundamental para obra de Berger, retirada de sua sociologia do conhecimento, tratada em seus trabalhos anteriores sob a noção de plausibilidade. Em "Rumor de Anjos" (1969) ele diz que "uma das proposições fundamentais da sociologia do

da burocracia, do capitalismo e da religião em suas diferentes formas), que se influenciam e interpenetram, como no caso de fiéis que olham suas religiões a partir do prisma da medicina cientifica e no de organizações religiosas que são invadidas por uma ordem burocrática. Segundo o autor, este é um ponto que nos permite entender que a tese da secularização não estava de todo errada. Nota-se um discurso secular que se desenvolve e se difunde, mas que, porém não substitui o discurso religioso, nem mesmo em casos de uso de coerção violenta por parte da sociedade política (como aconteceu, por exemplo, em alguns estados comunistas).

Berger ressalta que, uma vez estabelecido o discurso secular, tanto nas mentes como na sociedade de maneira geral, os conflitos e as negociações de fronteira se tornam inevitáveis, a ponto de encontrarmos de um lado ateus que anseiam explicar todos fenômenos religiosos a partir da neurologia e de outro tentativas de retratar a religião como ciência (como por exemplo na "ciência cristã" de Mary Baker Eddy e na Antroposofia de Rudolf Steiner), colapsando neste último caso as fronteiras entre o religioso e o secular.

Sintetizando o que foi dito até aqui, Berger argumenta que:

> "There is a pluralism of religious discourses in the minds of individuals and in society. There is also the centrally important pluralism between secular and religious discourses. Also, there is a pluralism of different versions of modernity, with different delineations of the co-existence of religion and secularity. Pluralism must be politically managed" (Berger, 2014, p. 78).

Sobre o ultimo elemento da citação (a administração política do pluralismo) o autor vai dizer que uma teoria do fenômeno que seja útil, necessariamente deve combinar seu aspecto individual com o político,

conhecimento é que a plausibilidade, no sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, das idéias sobre a realidade depende de suporte social que estas idéias recebem" (Berger, 1997, p. 65). Ou seja, elas são estruturas coletivas de percepção da sociedade enquanto realidade objetiva, que favorecem ao ser humano um mundo existencialmente habitavel.

na medida em que na situação pluralista se produz dois problemas políticos distintos: o primeiro que se refere à forma como ele define sua relação com a religião e segundo como ele se propõe a regular a relação entre as diferentes religiões. Na prática, isso nos conduziria a busca de "fórmulas de paz", maneiras de assegurar a coexistência de diferentes tradições religiosas em uma mesma sociedade. Berger analisa cinco grandes fórmulas que diferentes sociedades usaram para lidar com problemas como esse ao longo da história e argumenta que em um contexto de neutralidade estatal – ou seja, de separação da "Igreja e do Estado" – a liberdade religiosa é, de longe, a melhor de todas.

De maneira geral, a obra colabora bastante com sociologia da religião ao abordar questões chaves para a relação religião modernidade, tornando mais claro o fenômeno atual da coexistência de muitos sistemas religiosos e morais num mesmo espaço social, que irrevogavelmente alteram a natureza da religião. Também esclarece pontos um pouco "nebulosos" dos trabalhos mais recentes do autor. Com certeza é uma obra bastante importante, que aguarda tradução para língua portuguesa.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Construção social da realidade.* Petrópolis: Vozes, 1997a.

_____. *Rumor de anjos:* a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade,* v. 21, n. 1, p. 9-24, 2001.

_____. *The many altars of modernity:* Toward a paradigm for religion in a pluralist age. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

MARTELLI, Stefano; BALANCIN, Euclides Martins. *A religião na sociedade pós-moderna:* entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

Recebido em: 12/12/2016
Aprovado em: 20/12/2016

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 aceito, aceito 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):

TOURAINE, 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.

UFRGS
GRÁFICA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL

Editoração:
Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

Núcleo de Editoração e Revisão da Gráfica da UFRGS | 2017