

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES
DO NER

ano 19
número 35
jan./jul. 2019

MÍDIA, ANIMISMO
E RELIGIÕES AFRO

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

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 19, N. 35, JAN./JUL. 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Rui Vicente Oppermann

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Claudia Wasserman

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenadora: Emerson Giumbelli

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião (NER)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UFRGS)

Av. Bento Gonçalves, 9500 – Porto Alegre – RS – 91509-900

Telefone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br

Site: www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ.

EDITORES

Eduardo Dullo (UFRGS)

Rodrigo Toniol (UNICAMP)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro (UFRGS)

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

Raquel Weiss (UFRGS)

BOLSISTA RESPONSÁVEL

Barbara Jungbeck

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento Editorial: Michele Bandeira

Editoração: Jéssica dos Santos

Revisão de padrão: Felipe Raskin Cardon e Marcos Viola

Imagem da capa: Nadège Mézié

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguai) (in memoriam)

Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Università degli Studi 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 – Università di Padova (Itália)

MISSÃO

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

POLÍTICA EDITORIAL

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

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

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 19, n. 35 (jan./jul. 2019).

1. Religião: Política, transmissões e mediações

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DOSSIÊ TEMÁTICO	
APRESENTAÇÃO A ADALBERTO PERNAMBUCO NOGUEIRA	17
<i>Erico Carvalho</i>	
<i>Hermes Veras</i>	
<i>Luana Emil</i>	
A CULTURA RELIGIOSA NEGRA NO RIO GRANDE DO SUL	21
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	
AS RELIGIÕES AFRICANAS NO RIO GRANDE DO SUL (BATUQUE)	39
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	
DA IMPORTÂNCIA DOS MERCADOS PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	49
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	
O NOSSO MERCADO PÚBLICO E OS ORIXÁS	55
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	

COMENTÁRIOS

<i>Ari Pedro Oro</i>	61
<i>Alejandro Frigerio</i>	77
<i>Mundicarmo Ferretti</i>	83

DEBATE

“ANIMISMO” REVISITADO: PESSOA, MEIO AMBIENTE E EPISTEMOLOGIA RELACIONAL	95
<i>Nurit Bird-David</i>	

COMENTÁRIOS

<i>Eduardo Viveiros de Castro</i>	133
<i>Alf Hornborg</i>	136
<i>Tim Ingold</i>	140
<i>Brian Morris</i>	142
<i>Gísli Pálsson</i>	145
<i>Laura M. Rival</i>	148
<i>Alan R. Sandstrom</i>	150

RÉPLICA

<i>Nurit Bird-David</i>	154
-------------------------	-----

ARTIGOS

CONVERSÃO DO MARIDO ESPIRITUAL: A REALIZAÇÃO DA IMAGINAÇÃO PENTECOSTAL EM MOÇAMBIQUE	175
<i>Linda van de Kamp</i>	

AGENTES PARAECLESIAIS: A VIRGEM DE SÃO JOÃO DOS LAGOS E SUA PEREGRINAÇÃO POR UM BAIRRO DE GUANAJUATO	201
<i>Hugo José Suarez</i>	
BUDISTAS EN MÉXICO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS ESTADÍSTICAS CENSALES	239
<i>Ezer R. May May</i>	
O CRISTO CÓSMICO CURANDEIRO NO PÊNDULO DOS DEMÔNIOS DA ANTROPOSOFIA	273
<i>Raquel Littério de Bastos</i>	
O SISTEMA NERVOSO ESPIRITUAL: REFLEXÕES SOBRE UM POSSÍVEL CABO MAGNÉTICO PROJETADO PARA COMUNICAÇÃO ESPIRITUAL	295
<i>Jeremy Stollow</i>	
“TRANSCENDENDO O TEMPO E O ESPAÇO: INTERESTELAR, RELIGIÃO CIVIL NORTE-AMERICANA E A TORÇÃO DAS REGRAS DO GÊNERO DE FICÇÃO CIENTÍFICA	349
<i>Thais Farias Lassali</i>	

EXU SEU SETE DA LIRA: DISPUTAS MIDIÁTICAS
E INSTITUCIONAIS SOBRE O NORMAL, O ANORMAL
E O PARANORMAL

371

Dionísio Alves de Castro

Fábio Antonio da Costa

Jorge Luis Chaves de Assunção

Nathalie G. R. Quintarelli

Yuri Reis Schaider

ENSAIO FOTOGRÁFICO

O ÚLTIMO ENCONTRO:
O PASTOR E SUA AMIGA “CABEÇA DURA”

407

Nadège Mézié

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	11
<i>Rodrigo Toniol</i>	
THEMATIC DOSSIER	
APRESENTATION ON ADALBERTO PERNAMBUCO NOGUEIRA	17
<i>Erico Carvalho</i>	
<i>Hermes Veras</i>	
<i>Luana Emil</i>	
THE BLACK RELIGIOUS CULTURE IN RIO GRANDE DO SUL	21
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	
THE AFRICAN RELIGIONS IN RIO GRANDE DO SUL (BATUQUE)	39
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	
THE IMPORTANCE OF MARKETS FOR AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS	49
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	
OUR PUBLIC MARKET AND THE ORIXÁS	55
<i>Adalberto Ojuobá Pernambuco</i>	

COMMENTS

<i>Ari Pedro Oro</i>	61
<i>Alejandro Frigerio</i>	77
<i>Mundicarmo Ferretti</i>	83

DEBATE

“ANIMISM” REVISITED: PERSONHOOD, ENVIRONMENT, AND RELATIONAL EPISTEMOLOGY	95
<i>Nurit Bird-David</i>	

COMMENTS

<i>Eduardo Viveiros de Castro</i>	133
<i>Alf Hornborg</i>	136
<i>Tim Ingold</i>	140
<i>Brian Morris</i>	142
<i>Gísli Pálsson</i>	145
<i>Laura M. Rival</i>	146
<i>Alan R. Sandstrom</i>	150

REPLY

<i>Nurit Bird-David</i>	152
-------------------------	-----

ARTICLES

CONVERTING THE SPIRITUAL HUSBAND: THE REALIZATION OF THE PENTECOSTAL IMAGINATION IN MOZAMBIQUE	175
<i>Linda van de Kamp</i>	

NEIGHBORHOOD PILGRIMAGE OF THE VIRGIN OF SAN JUAN DE LOS LAGOS IN GUANAJUATO	201
---	-----

Hugo José Suarez

BUDDHISTS IN MEXICO. AN APPROACH FROM CENSUS STATISTICS	239
--	-----

Ezer R. May May

THE COSMIC CHRIST CURIUM IN THE PENDULUM OF THE DEMONS OF ANTHROPOSOLOGY	273
---	-----

Raquel Littério de Bastos

THE SPIRITUAL NERVOUS SYSTEM: REFLECTIONS ON A MAGNETIC CORD DESIGNED FOR SPIRIT COMMUNICATION	295
--	-----

Jeremy Stollow

TRANSCENDING TIME AND SPACE: INTERESTELLAR, CIVIL RELIGION AND THE BEND OF THE GENRE OF SCIENCE FICTION	349
---	-----

Thais Farias Lassali

EXU SETE DA LIRA: MÍDIA AND INSTITUTIONAL DISPUTES OVER NORMAL, ANORMAL AND PARANORMAL	371
---	-----

Dionisio Alves de Castro

Fábio Antonio da Costa

Jorge Luis Chaves de Assunção

Nathalie G. R. Quintarelli

Yuri Reis Schaider

PHOTO ESSAY

THE LAST MEETING: THE PASTOR
AND HIS “HARD-HEADED” FRIEND

407

Nadège Mézié

APRESENTAÇÃO

O primeiro fascículo de 2019 de Debates do NER inaugura a publicação de um tipo de diálogo ainda inédito em nosso periódico. Ao longo dos últimos anos, o campo dos estudos dedicado às religiões afro tem sido privilegiado por nossa revista. Autores brasileiros e estrangeiros, cuja obra é incontornável na área tiveram alguns de seus textos por nós publicados. Dessa vez, no centro da seção *debates*, divulgamos quatros textos inéditos de Adalberto de Xangô, o Pai Pernambuco. Sacerdote de umbanda, que presidiu a União de Umbanda do Rio Grande do Sul até a fundação do Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros. Pai Pernambuco foi figura central para a visibilidade progressiva legitimação das religiões afro no espaço público brasileiro, e um interlocutor chave para pesquisadores da área, tanto do Rio Grande do Sul, quanto de fora do estado. Também foi autor de textos sobre o seu próprio campo religioso. São quatro desses seus textos que aqui apresentamos. Dois deles dedicados às características das religiões de matriz africana, em especial do batuque gaúcho, e outros dois sobre a relevância do Mercado Público de Porto Alegre para o campo afro. Na sequência desse texto, os leitores têm a oportunidade de encontrar a reação, em forma analítica, mas também memorial, de Ari Pedro Oro, Alejandro Frigerio e Mundicarmo Ferreti. Todos esses textos e seus comentários são precedidos por uma breve introdução escrita por Érico Carvalho, Hermes Veras e Luana Emil, a quem também deve ser atribuído o crédito pela organização desta seção especial de *debate*.

Na sequência deste primeiro *debate* há ainda um segundo, o que configura um formato também inédito na revista. Esse, no entanto, é resultado da tradução de um conjunto de textos originalmente publicados em 1999 pela *Current Anthropology*. O texto que serve como mote para o debate é o artigo “Animismo Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia

Relacional”, de autoria da antropóloga Nurit Bird-David. Seguindo a tradição de nossa revista em traduzir textos relevantes para área, essa é a primeira vez que apresentamos a versão em português de um debate completo. O artigo, propositivo na avaliação da noção de “animismo” para teoria antropológica clássica e também quanto ao seu aporte para perspectivas contemporâneas, é comentado por: Eduardo Vivieros de Castro, Alf Hornborg, Tim Ingold, Brian Morris, Gísli Pálsson, Laura Rival, Alan Sandstrom; seguido por uma réplica da autora.

A seção de artigos é aberta pelo texto da antropóloga holandesa Linda van de Kamp, intitulado “Conversão do marido espiritual: a realização da imaginação pentecostal em Moçambique”. A narrativa de Van de Kamp sobre o marido espiritual é o o fio condutor a partir do qual a antropóloga narra a consolidação da Igreja Universal em Maputo, as complexas redes de parentesco da sociedade local e a extensa história de guerras, migrações, o colonialismo português e de transformações socioeconômicas recentes que afetam a região. É o combate a esses espíritos perigosos que dá visibilidade ao cotidiano de mulheres moçambicanas recentemente convertidas ao pentecostalismo o que Van de Kamp analisa.

Na sequência, Hugo José Suarez, em “Agentes paraeclesiais: a Virgem de São João dos Lagos e sua peregrinação por um bairro de Guanajuato”, apresenta a trajetória de Seu Francisco, um leigo que administra uma complexa economia de bens de salvação em um bairro popular de Guanajuato, na região central do país. Peregrinações, rezas e breves rituais são descritos por Suarez não na chave do catolicismo popular, tal como insistia a literatura latinoamericana da década de 1980, mas sim para apresentar a emergência de novas demandas e de recomposição do cenário religioso mexicano.

Também sobre o México, o texto de Ezer May, dedicado ao tema da presença e representação de budistas identificados pelas estatísticas do censo do país. O artigo, com forte apelo aos dados quantitativos, organiza a trajetória história da identificação com o budismo no país, a distribuição geográfica dos atores, a feminização do pertencimento e outros traços demográficos. Ainda pouco tematizado no continente, o artigo abre a possibilidade de

um diálogo sobre os dados quantitativos de religiões orientais na América Latina e suas aderências e dificuldades de expansão na região.

De autoria da antropóloga brasileira Raquel Littério de Bastos, mas também refletindo sobre contextos internacionais, o texto “*O Cristo Cósmico Curandeiro no pêndulo dos demônios da Antroposofia*” é dedicado às intersecções entre arte, medicina neorromântica e esoterismo. Bastos analisa o uso de uma obra de arte, o retábulo do Cristo cósmico, exposto no museu *Unterlinden* em Colmar, na região da Alsácia-França, como elemento curativo pelos adeptos da antroposofia. A partir do tema, a autora formula a relação entre cura e estética na antroposofia como um princípio mais geral desse universo.

Os três textos da sequência também dialogam, de alguma maneira, com o tema mais geral dos vínculos entre mídia e religião. Primeiro, o artigo do antropólogo canadense Jeremy Stolow: “O Sistema Nervoso Espiritual: reflexões sobre um possível cabo magnético projetado para comunicação espiritual”. Analisando um caso histórico, do fim do século XIX, de sessões espiritualistas que evocavam a presença de entidades por meio de rituais e de alguns materiais, Stolow investe substantivamente na produção de uma perspectiva analítica mais robusta capaz de articular religião e tecnologia. O segundo texto é de Thais Lassali e propõe uma análise da produção hollywoodiana de ficção científica em sua relação com a dimensão religiosa na vida pública daquele país. A partir do diálogo com o conceito de religião civil de Robert Bellah, a autora demonstra como certa estética religiosa tem se disseminado na indústria do entretenimento estadunidense. Por fim, o último artigo da seção, é o terceiro a associar mídia e religião. Em “Exu Seu Sete da Lira: disputas midiáticas e institucionais sobre o normal, o anormal e o paranormal”, os autores retomam o caso da manifestação de uma entidade de umbanda, ao vivo, em dois programas de auditório da televisão brasileira, que desencadeou, em membros da plateia e em alguns telespectadores, o estado de transe. É a controvérsia, que envolveu imprensa, Igreja Católica e Estado, que organiza o texto. Aqui, novamente, é a relação entre mídia e

religião que interessa, mas também é a possibilidade de propor um método de análise sobre esse tipo de universo empírico o que move os autores.

Este fascículo é encerrado com o ensaio fotográfico de Nadège Mézié, “O último encontro: o pastor e sua amiga ‘cabeça dura’”, que retrata o último encontro entre dois amigos haitianos moradores das montanhas do estado de Grand’Anse. Ambos com idade avançada, ele evangelista com o dom de cura, ela uma mulher velha conhecida, que nunca se convertera ao protestantismo, apesar de todos os esforços de seus parentes. À beira da morte, ela, Grann, chama seu amigo pastor para ficar por perto. O ensaio testemunha esse encontro. Também é desse ensaio a imagem que ilustra a capa do presente número.

Rodrigo Toniol

DOSSIÊ TEMÁTICO

APRESENTAÇÃO A ADALBERTO PERNAMBUCO NOGUEIRA

PRESENTATION ON ADALBERTO PERNAMBUCO NOGUEIRA

Erico Carvalho¹

Hermes Veras²

Luana Emil³

Adalberto Pernambuco Nogueira, Adalberto de Xangô ou simplesmente Pai Pernambuco, como é lembrado carinhosamente por muitos religiosos, nasceu em Belém do Pará em 1928, mudando-se para o sul do país posteriormente. Babalorixá da linha de Ijexá e sacerdote de umbanda, presidiu a União de Umbanda do Rio Grande do Sul até a fundação da CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros), instituição esta que agrega diversas casas de religião, e que soma-se a outras federações e associação existentes no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre. O sacerdote realizou a passagem para orum em 2004, deixando a coordenação da instituição aos cuidados de Pai Clóvis de Xangô Aganju.

Como filho de Xangô, sempre mostrou-se conciliador, justo e honesto em seus comentários. Preocupado com os rumos que a religiosidade afro-descendente estava tomando, organizou muitos eventos, nos quais o meio ambiente e o diálogo inter-religioso eram temas centrais. Apesar disto, via com certo ceticismo o crescimento dos ataques neopentecostais a sua religiosidade. Motivo pelo qual não produziu escritos acerca deste perigo,

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRGS. E-mail: erico.carvalho@hotmail.com.

² Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRGS. E-mail: hermessociais@gmail.com.

³ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRGS. E-mail: luana_emil@yahoo.com.br.

indo contra uma tendência crescente entre as organizações afrorreligiosas da época, visto que começavam a organizar uma reação conjunta.

Pesquisador, erudito, dono de uma invejável biblioteca de títulos tratando das religiões de matriz africana, infelizmente perdida por falta de uma instituição que se responsabilizasse por conservá-la, escreveu acerca dos mais variados temas. Os quatro escritos aqui apresentados são um pequeno fragmento de sua produção. Chegaram ao Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS por meio do Prof. Ari Pedro Oro, que por sua vez os recebeu da filha de Pai Pernambuco, após seu falecimento, devido a relação de proximidade e respeito desenvolvida entre ambos. Deste, também partiu o incentivo para a publicação dos mesmos.

Os quatro textos não estão datados com precisão, mas tudo indica que foram escritos entre o final da década de 1980 e o fim da década de 1990. O estilo de alguns trechos, assim como o uso de termos compreensíveis geralmente para aqueles que possuem certo conhecimento religioso e/ou grau de iniciação, levaram ao acréscimo de notas explicativas. No entanto, as mesmas foram limitadas ao mínimo necessário, de forma que a profundidade do texto, assim como suas diversas possibilidades interpretativas, as quais julgamos serem propositais, fossem preservadas.

Os dois primeiros escritos tratam das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, em especial do batuque, registrando com riqueza de detalhes os elementos básicos que a constituem, incluindo nomes e linhagens que fundamentam as nações ou lados. Os dois últimos, concisos, relembram a importância do Mercado Público de Porto Alegre para a matriz africana, trazendo imagens e elementos que na atualidade poucos guardam na memória.

A publicação destes textos constitui uma singela homenagem a uma figura tão importante para o campo afrorreligioso gaúcho e para nós foi enriquecedor ler as palavras de Pai Pernambuco, que traz com muito cuidado questões fundamentais em um diálogo desde dentro, enraizado na cotidianidade do Batuque. As réplicas aos textos de Pai Pernambuco foram feitas por pesquisadores de vasta produção na literatura afro-brasileira. Que conviveram com o próprio Pai Pernambuco em diferentes momentos. Portanto, o diálogo com

os escritos do babalorixá e sacerdote de umbanda são uma tentativa de valorizar a sua produção e desestabilizar um fenômeno constante em nossa área. Como se sabe, pais e mães de santo frequentemente leem e comentam os textos acadêmicos sobre as religiões de matriz africana. Com essa inversão, desejamos a todos uma boa leitura e um profícuo debate.

A CULTURA RELIGIOSA NEGRA NO RIO GRANDE DO SUL

THE BLACK RELIGIOUS CULTURE IN RIO GRANDE DO SUL

Adalberto Ojuobá Pernambuco¹

Foi com imensa surpresa que recebemos o convite formulado pela Fundação Palmares para que participássemos do presente Fórum e isto porque apenas somos estudiosos das Religiões Afro-Brasileiras, sem títulos acadêmicos e tão somente imbuídos de um acendrado amor pelas mesmas que abraçamos há mais de 40 anos.

Agradecemos ao nosso querido amigo Dr. Ari Pedro Oro a lembrança de nosso nome, fruto talvez da amizade que se construiu quando de suas pesquisas, como antropólogo, em Porto Alegre, quando nos honrou distinguindo-nos com a qualidade de fonte de consultas.

De comum acordo com nossa irmã Rita Segatto que postulou a presença de uma conferencista sobre o Batuque do Rio Grande do Sul, aqui nos encontramos para abordar o assunto ainda hoje quase desconhecido pelo resto do Brasil e que nos parece bastante curioso, em especial para os que se dedicam ao estudo das Religiões Africanas no Brasil, por isso diferente de todas as demais praticadas nos vários estados da Federação, e isto se confirma ao se constatar que o Candomblé tradicional apenas penetrou no nosso Estado há menos de dez anos e raras são as Casas que o praticam. A grande maioria, perto dos 98%, executam o que se denomina de Nação, ou um termo usado por estudiosos, já não bem-aceito: Batuque.

Um dos fatores que muito contribuiu para o desconhecimento quase total das Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul foi a ausência de pesquisadores do porte dos que se dedicaram e ainda hoje se dedicam ao Candomblé tradicional e que se detiveram ao estudo daquilo que denominaram

¹ Breve biografia do autor presente na abertura deste debate, na apresentação de Carvalho, Veras e Emil.

de jeje-nagô, ou seja, o ramo ioruba e o ramo daomeano e, a posteriori, o ramo bantu, que se desenvolveu com maior intensidade no Rio de Janeiro, de conformidade com as cargas dos navios negreiros e dos portos onde descarregavam os escravos.

E é neste ponto que nasce a grande disparidade entre o Candomblé e a Nação do Rio Grande do Sul: o fato de que não aportaram no Rio Grande do Sul navios oriundos diretamente da África e que os negros ali chegados vieram dos demais Estados integrando entradas e bandeiras, que deram ao Brasil outros contornos que não o do Tratado de Tordesilhas, pela colonização deste território conquistado palmo a palmo aos espanhóis.

Eram negros das mais variadas etnias e já esposando uma religião que se não chegou pura nos estados mais bem supridos, a nós chegou ainda mais impura e mais cheia de misturas. A isso se soma outra parte de negros que ingressaram no Rio Grande pelas fronteiras do Uruguai e da Argentina e cuja verdadeira identidade tribal nos é inteiramente desconhecida.

Faltaram-nos pesquisadores da competência dos que estudaram a Religião nos estados de maior aporte de escravos e da qualidade de um Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Roger Bastide, Melville J. Herskovits e tantos outros que se dedicaram ao estudo acurado das Religiões e suas origens étnicas.

Tivemos, é verdade, alguns elementos como Dante de Laytano, Carlos Galvão Krebs, Leopoldo Betiol, Edvino Friederichs e Enerso La Porta que foram os pioneiros dos estudos sobre as Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul e hoje encontramos estudos produzidos por Norton Figueiredo Corrêa e por Ari Pedro Oro e seus alunos, abordando as mais variadas Nações cultuadas no Rio Grande do Sul.

Cabe aqui, sem o sentido de crítica, mas tão somente de esclarecimento, uma análise sobre os pesquisadores citados a fim de que possamos entender a extensão da contribuição que trouxeram para os pesquisadores de agora. O pioneiro dos estudos, sem sombra de dúvidas foi Leopoldo Betiol, um autodidata que assumiu, desde logo, uma posição clara na preocupação maior em refutar a pecha de religião de ignorantes de que desfrutavam o

Africanismo e a Umbanda, esta então surgindo, e algumas das conclusões a que chegaram Nina Rodrigues e Arthur Ramos, principalmente no que diz respeito ao caráter psicopatológico do transe. Seus três livros: *O ABC da Umbanda*, *A Umbanda perante a Crítica* e *Do Batuque e das Origens da Umbanda* acham-se esgotados desde há muito e trazem subsídios bastante interessantes quando bem analisados.

Depois dele vieram os estudos de Dante de Laytano, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisador incansável do nosso folclore. Católico praticante, suas análises refletem as restrições da Igreja Católica contra as religiões negras. Nada obstante, o seu trabalho encerra muito em contribuição para um estudo posterior e uma visão bastante interessante das Casas de antanho. Escreveu *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes* (sincretizada com Yemanjá no Rio Grande do Sul), *O Negro do Rio Grande do Sul*, *A Igreja e os Orixás* e os *Africanismos do Dialeto Gaúcho*.

Tivemos a ventura da amizade do Dante e de visitarmos a sua casa na Avenida Carlos Gomes, em Porto Alegre, onde mantinha uma expressiva biblioteca. Já avançado em idade e tendo enviuvado, viu-se na contingência de se mudar para a zona central de Porto Alegre, para um apartamento na rua Duque de Caxias que não comportava o grande número de volumes que possuía, obrigando-o a se desfazer da grande maioria. Sabedores de que pretendia publicar um novo volume enfatizando suas visitas às Casas de Nação² antigas, mas que seu estado de saúde não lhe permitiria mais fazê-lo, tomamos a liberdade de procura-lo e solicitar-lhe a doação de seus cadernos de apontamentos, em número de 30, para que pudéssemos tentar a compilação do livro. Para nossa surpresa e desgosto, informou-nos que eles haviam sido destruídos juntamente com o material que não mais pretendia utilizar, por absoluta falta de espaço. Perdeu-se assim um precioso acervo sobre as Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul.

² Casa de Nação era uma das formas de denominação dos terreiros de Batuque (ou Nação) no Rio Grande do Sul.

Edvino Friederichs, padre jesuíta, escreveu um livro intitulado *Onde os Espíritos Baixam*, com o sugestivo subtítulo “Orientação para os católicos sobre Espiritismo, Umbanda e charlatanismo” em que vários capítulos dizem respeito às Religiões Afro-Brasileiras tais como: “Uma Noitada de Batuque Jeje-Nagô” e onde, inclusive, descreve uma cerimônia completa do sacrifício de animais e de um ritual de Batuque em uma linguagem eivada dos preconceitos já evidenciados por parte da religião de que era sacerdote, mas, ainda assim, interessantes no seu conteúdo.

Carlos Galvão Krebs talvez tenha sido o elemento que mais documentou as cerimônias, constituindo um valioso arquivo e que, com seu desencarne, permanece em poder de seus herdeiros que buscam um comprador. Face às dificuldades de colocá-lo junto ao Governo do Estado, acreditamos que tal acervo seja adquirido por outro Estado da Federação. Cabe-nos consignar que, afora alguns artigos publicados em jornais, o único livro que escreveu sobre as Religiões Afro-Brasileiras, *Estudos de Batuque*, está muito aquém de todo o material que possuía e que lhe teria permitido escrever um livro substancioso sobre tudo o que tivera a oportunidade de assistir.

Mais feliz do que ele foi o seu acompanhante, o psiquiatra Ernesto La Porta que analisou o nosso Batuque à luz da psiquiatria escrevendo um livro, com o mesmo título e que, conquanto parcial, se considerada a formação freudiana do autor, encerra valiosos subsídios aos que se dedicam ao estudo da Religião.

Dos contemporâneos, Norton Correa transformou em livro a sua tese de Mestrado pela UFRGS, em que apresenta um estudo de campo realizado em sua maior parte em duas grandes Casas de Porto Alegre. É um livro interessante, sob todos os pontos de vista, abordando as Religiões sob um ângulo diferente e, se falhas tem, e as tem, decorrem estas do fato de se dizer não iniciado e, portanto, basear suas assertivas apenas em declarações de informantes entre os quais alguns não possuidores dos fundamentos que alegavam ter e, outros, capciosos em suas informações, por desconhecerem a finalidade da pesquisa e a julgarem dirigida para obter conhecimentos que lhe permitissem abrir uma casa de religião. É, no entanto, portador de

um considerável acervo de slides e fotos, a maior parte dos quais tirados na Sociedade Africana Nossa Senhora dos Navegantes, da Yalorixá Ester da Yemanjá, já desencarnada, e cuja execução teve que ser autorizada pelo próprio Orixá, em nossa presença, tendo em vista a finalidade a que se destinavam e a manifesta resistência dos filhos-de-santo da Casa, contrários à documentação fotográfica.

Resta-nos Ari Pedro Oro, doutor em Antropologia e professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, hoje a nosso ver, a maior autoridade no assunto. Seu trabalho prima pela seriedade e seus artigos vêm sendo publicados pela editora da própria Universidade a par dos realizados por seus colegas Alejandro Frigerio, da Argentina, e Renzo Pi Hugarti, do Uruguai, o que os tornou conhecidos como os pesquisadores do Mercosul. Entre os vários artigos escritos por Ari Pedro Oro podemos destacar *As Religiões Afro-Brasileiras: Religiões de Exportação*, *Difusão das Religiões Afro-Brasileiras Para os Países do Prata* e a conferência que pronunciou no II Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e das Religiões Afro-Brasileiras intitulada *A Participação dos Descendentes Alemães e Italianos na Umbanda e nas Nações Africanas do Rio Grande do Sul*. Seria, indubitavelmente, o maior estudioso das Religiões Africanas no Rio Grande se conseguisse reunir reminiscências, o que julgamos difícil. É, contudo, o mais profundo conhecedor da atualidade religiosa e um mestre que incentiva seus discípulos a darem continuidade aos seus estudos.

Visitaram, também, o Rio Grande do Sul dois pesquisadores: Melville J. Herskovits e Roger Bastide produzindo artigos sobre o que presenciaram em Porto Alegre em suas curtas permanências. De Herskovits tivemos *O Extremo Sul dos Africanismos do Novo Mundo* e *Os "Parás" de Porto Alegre*, e de Bastide *O Batuque de Porto Alegre* e *O Batuque do Rio Grande do Sul*, constantes de suas obras *Sociologia do Folclore Brasileiro* e *Religiões Africanas no Brasil*. Mesmo considerando o pouco tempo que aqui permaneceram pode-se constatar, desde logo, a visível preocupação de ambos em fazer uma comparação entre a religião aqui praticada e a da Bahia, por eles considerada como a religião verdadeira.

Mas voltemos ao que afirmamos no início do presente trabalho, ou seja, os escravos aportados no Rio Grande do Sul não vieram diretamente da África, conquanto alguns deles fossem africanos legítimos. Vieram de outros estados quer em expedições, quer importados diretamente pelos donos de charqueadas a principal fonte de riqueza daquela época. Trouxeram, como é natural, a sua religiosidade, mas já bastante deturpada e, inclusive, mesclada pela fusão de etnias a que havia sido submetida nos estados de origem.

Baseamos a nossa assertiva em consultas aos mais variados historiadores que compulsaram a vinda dos negros e sua contribuição ao desenvolvimento do Rio Grande do Sul, tais como: Cláudio Moreira Bento, João Machado Ferraz, Dante de Laytano, Mário José Maestri Filho e Verônica A. Monti. Todos eles dão como ponto de referência do afluxo de escravos para Rio Grande do Sul o nosso porto de Rio Grande, pelo sul do estado, e o porto de Laguna em Santa Catarina, de onde se deslocaram, por via terrestre, para cá.

Do Rio Grande migraram para Pelotas, cidade vizinha, para o centro de charqueadas onde era utilizada sua mão-de-obra. Aliás, sobre este assunto seria conveniente reportarmo-nos a dois autores: Arsène Issabelle e Auguste de Saint-Hilaire, seus livros que, por coincidência, denominamos *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Cabe advertência, eis que os livros em questão foram responsáveis para o fato de que dois notáveis escritores gaúchos comprometidos com o chamado Movimento Tradicionalista Gaúcho, Walter Spalding e Moysés Vellinho, defenderam a chamada “democracia racial” no Rio Grande do Sul, dizendo não existir maus tratos para com os escravos, sem atentarem para o fato de que os dois visitantes aludiram apenas ao tratamento diferenciado dado pelos pecuaristas aos seus escravos, o que na realidade não existia com referência aos escravos localizados nas charqueadas, estes de vida curta como os trabalhadores das salinas e até mesmo aos que eram utilizados nas cidades maiores na qualidade de domésticos.

Ainda sobre o assunto, mas já sobre outro ângulo, outro notável historiador, Manoelito de Ornellas, procura justificar a pretensa democracia racial com o argumento de que isto se devia ao fato de que jamais havia sido elevado o número de negros, arrolando pesquisa de Spalding realizada

entre 1816 e 1829 e que indicava a presença de apenas 26.600 escravos. Esqueceu-se, contudo, que esse número representava o percentual de 30% do total de habitantes do Rio Grande do Sul.

Foi este, a nosso ver, o fator principal de sua diferenciação no que diz respeito às outras cultuadas nos demais estados da Federação e, principalmente, a variada quantidade de Nações reverenciadas pelos gaúchos e inexistentes, até, em outros locais do país. Senão vejamos: atualmente encontraremos Casas³ que dizem trabalhar no ritual das seguintes Nações: Jeje, Ijexá, Oyó, Cabinda e Nagô. Analisemo-las e verificaremos, com surpresa, que na realidade os rituais se consubstanciam em apenas um, o Ijexá, e este já bastante afastado do existente em outros estados que utilizam a denominação de Candomblé.

JEJE – Está praticamente extinto dentro do Rio Grande do Sul. Trazido pelos antigos escravos a sua maior diferença dizia respeito à ordem das rezas e ao uso de *aguidavis*⁴ para tocar os atabaques. Certamente a qualidade das rezas muito mais ligeiras do que as do Ijexá, obrigou os tamboreiros a os colocarem entre as pernas e as dificuldades maiores do toque com varetas para o toque com as mãos, tornou praticamente inexistente a categoria de tocadores de Jeje e apenas algumas Casas ainda mantêm uma ou outra reza em homenagem aos Babalorixás, ou Yalorixás das suas Casas Mães. Estas Casas se denominam Jeje-Ijexá, a nosso ver erroneamente, eles que cultuam apenas Orixás e as rezas são, em sua grande maioria, de procedência iorubana. Hoje resta-nos o Babalorixá Pirica do Xangô, último Alabé que ainda utiliza *aguidavis* e que se locomove em uma cadeira de rodas pela perda de suas duas pernas em consequência do diabetes. Não deixa um sucessor sequer.

IJEXÁ – Predominante dentro das Nações Africanas no Rio Grande do Sul impôs os seus Orixás e a ordem das rezas que lhe são oferecidas,

³ Quando o autor se refere a “casas”, ele se refere aos terreiros ou às casas onde acontecem o Batuque, que no caso do Rio Grande do Sul, dividem o espaço da casa de habitação dos pais e mães de santo.

⁴ *Aguidavis*, são as baquetas para tocar os tambores na nação Jeje, que desde o período da escrita do texto já pouco se via.

sem sombra de dúvida. Assim teremos, pela ordem: Bará, Ogum, Yansá, Xangô, Obá, Odé, Otim, Ossanyin, Xapaná, Oxum, Yemanjá e Oxalá, os doze Orixás cultuados no nosso estado.

OYÓ – Poucas são as Casas que ainda se dizem de Oyó e cuja principal distinção das demais está apenas nas tiradas das rezas que obedecem a seguinte ordem: Bará, Ogum, Xapaná, Odé, Ossanyin, Yemanjá, Obá, Otim, Oxum, Oxalá, Yansá e Xangô. Como se vê, primeiro são invocados os Orixás masculinos e logo após os femininos, ficando para o final o Oxalá, andrógino, Yansá e Xangô por serem considerados a rainha e o rei de Oyó. Outro ponto fundamental é a chamada “Obrigação das Cabeças”, onde os Orixás dançam trazendo à boca as cabeças dos animais para eles sacrificados e já em adiantado estado de putrefação a fim de provarem a posse completa dos seus filhos.

CABINDA – Ainda existem muitas Casas que cultuam esta Nação de origem daomeana. No entanto, fazem-no reverenciando os Orixás iorubanos e não os inkices, como seria de direito. Apenas antes do Bará são entoadas as rezas para o Legbara, último resquício dos que antigamente foram cultuados. Sobre uma destas casas deteremos nossa atenção no correr da conferência.

NAGÔ – Em extinção quase total. Não resta, em Porto Alegre, senão uma Casa que pratica este culto e sobre a qual falaremos no correr de nossa palestra, por algumas peculiaridades que nos afiguram importante ressaltar.

Infelizmente, os fundamentos⁵ que nos foram legados, não permitem a fotografia ou filmagem de médiuns em posse e, destarte, raras são as Casas que permitem a presença de pessoas portando máquinas da espécie. Dentre elas, encontra-se o Reino de Oxalá, do Babalorixá Cleon do Oxalá.

A Casa do Cleon diz praticar a Cabinda, mas não venera os inkices de Angola e do Congo ou, até mesmo, os Voduns daomeanos. Reverencia, isto sim, os Orixás iorubanos, para eles toca e a eles saúda em seus rituais.

⁵ Esta é a forma como os afroreligiosos no Rio Grande do Sul se referem ao conjunto de ensinamentos que é passado de geração em geração sobre as formas dos ritos, e que lhes garantem o vínculo ancestral.

Apenas, como já o dissemos, inicia o toque invocando o Legbara, entidade Jeje que só o ritual de Cabinda evoca.

Assim, verifica-se a utilização do ritual ijexá em quase todo o Rio Grande do Sul, manifestando-se, contudo, de forma bastante divergente do mesmo ritual utilizado nos chamados candomblés tradicionais e, portanto, diferenças essenciais que passaremos a comentar.

Ainda que o Chirê⁶ do Candomblé e a Gira da Nação sejam, em essência, idênticos, apresentam uma diferença fundamental que se constitui no fato de que os Orixás, nos Toques de Nação, não são recolhidos ao Roncó para serem paramentados⁷ e isto porque os seus aparelhos já ingressam na gira portando uniformes em que se ressaltam as suas cores, na maior parte das vezes. Assim sendo, na medida em que vão chegando, colocam-se na parte central da gira, que continua o seu trajeto independentemente da vinda dos Orixás, permanecendo estes no próprio recinto em que se realiza a homenagem.

Os Orixás da Nação, como já o dissemos, não envergam os paramentos típicos de cada Orixá usados no Candomblé, limitando os filhos de cada Orixá a utilizarem os trajes tradicionais, que se constituíam em blusa e saia para as mulheres e blusa e bombachas, ou calças, para os homens. Dizemos constituíam, pois, hoje, com a para nós famigerada modernização, os trajes revestem-se de uma luxuosidade jamais admitida na antiguidade, quando as mulheres usavam a chita e os homens o algodão em seus axós⁸. Sedas, veludos, lamês, bordados, paetês, bombachas, que se confundem com saias tal a largura

⁶ O autor refere-se ao Sirê, a roda ou festa aos Orixás.

⁷ No Candomblé, quando o Orixá se manifesta é levado ao Roncó (quarto de santo) para que seja vestido com as roupas característicos do Orixá. No caso do Batuque, quando narra o autor isso não ocorre, porque as vestimentas (paramentas) das pessoas já fazem alusão (pela cor) de seu Orixá.

⁸ Como são denominadas as roupas para a festa no Batuque.

que apresentam, e joias são enxertos de um presente que, nos parece, visa descaracterizar a Religião⁹ ao destruir a ancestralidade que lhe é inerente.

Outro ponto a ser observado é que os Orixás se dirigem verbalmente aos fiéis e, ainda que não tenham a verbosidade de um caboclo ou um preto-velho de Umbanda, dão conselhos e consolam aos que buscam procurando um axé. Esta foi uma das mais controversas dúvidas que nos assaltou até lermos o livro *Um Vento Sagrado* da autoria de nossos irmãos Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima, e versando sobre a vida de Agenor Miranda Rocha, um dos últimos, senão o último Oluô vivo, onde constatamos que os Orixás dos antigos, no Ketu, “sempre falavam, ou em iorubá, ou para aqueles que não compreendessem esta língua, num português meio arrevesado”. Aliás, muito do que se contém naquelas entrevistas se casa com o que vimos no atual Culto Africano praticado no nosso Rio Grande do Sul, quer com referência à fala dos Orixás, quer quanto ao luxo exagerado que vem Impe-rando nos Toques.

Vários são os cerimoniais que se realizam dentro de nossos Toques de Nação e que não são realizados nos Candomblés, tidas como: o Peixe, a Mesa de Ibejis, a Mesa dos Prontos, a Balança, o Despacho do Ecó e a Dança do Atã¹⁰.

Iniciemos pela chamada Festa do Peixe que se efetiva, de modo geral, na quarta-feira seguinte à festa (normalmente ocorrida num sábado), e que se constitui em uma matança de peixes vivos e um toque levado a efeito na noite do mesmo dia. A variação principal é que se trata de uma homenagem aos Orixás Funfun e, portanto, exige-se o uso exclusivo do traje branco. Segundo pudemos constatar em nossas pesquisas, esta festa é uma reminiscência do período de escravidão e tem profunda ligação com o ciclo Peixes

⁹ Outra forma pela qual as pessoas comumente denominas o Batuque ou Nação.

¹⁰ Aqui o autor se refere a momentos específicos da festa, ou do toque (que compreende todos os dias de recolhimento de quem passa pela feitura), que não são vistos no Candomblé.

da Igreja Católica Apostólica Romana, eis que durante a cerimônia não se sacrifica e nem se ingere animal de carne vermelha.

Outra que se vem tornando cada vez mais rara é a chamada Mesa dos Prontos, tradicionalmente executada, também, na chamada Festa Grande, pelas Casas de porte e fundamento, que está se extinguindo rapidamente. Após as rezas de Oiá, estende-se uma toalha branca no chão do recinto sagrado e ali colocam-se pratos contendo as comidas prediletas de cada Orixá.

O Babalorixá ou Yalorixá que comanda a Casa senta-se no chão e à cabeceira da mesa, e em volta, obedecida a ordem hierárquica, acomodam-se os filhos de cada Orixá possuidores de todos os axés. A curimba¹¹ inicia o toque com rezas de Bará a Oxalá e o dirigente da mesa principia o trânsito dos pratos na mesma ordem, devendo cada um comer pelo menos um pouco de cada obrigação. À passagem do prato de Oxalá, encerra-se o toque, levantando-se ritualisticamente a mesa.

Aliás, já havíamos abordado este assunto em nosso livro *Omlokô, Origem e Ritual*, editado em 1989 pelo CONDU – Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros, sob os auspícios da Secretaria da Comunicação Social do Governo do Estado do Rio de Janeiro.

A seguinte é a que denominamos de Balança. Trata-se de um ritual que só é levado a efeito quando da Obrigação de Quatro Pés, ou seja, na oportunidade em que se sacrificam animais de pelo para os Orixás. Nesta ocasião e logo após as rezas para Xangô, interrompe-se o ritual e forma-se uma roda constituída de elementos desincorporados, portadores de todos os axés e, portanto, com todos os Orixás assentados em suas vasilhas. Na roda se observa a ordem dos Orixás iniciando-se pelos filhos de Bará (Exu) e, finalizando, pelos de Oxalá. Esta roda é constituída de múltiplos de 6 (o axé de Xangô) e, se excede o número de 36, formam-se duas rodas distintas e que se sucedem: uma constituída pelos filhos dos Orixás do Seco e outra pelo da Água (Oxum, Yemanjá e Oxalá).

¹¹ É como o autor faz referência ao toque do tambor. Atualmente, curimba é um termo mais vinculado aos rituais da Quimbanda. [N.E]

Ao início, os participantes entrelaçam as mãos e a curimba principia a reza da Balança que se movimenta na direção periferia/centro, retornando à periferia. A curimba vai acelerando o ritmo do toque até chegar ao auge, quando começam a incorporar os Orixás. Neste ponto muda-se o toque, desfaz-se a roda e a maioria dos Orixás já se encontra no mundo permanecendo no centro da Gira, que reinicia a sua caminhada a ela integrando os não incorporados que participaram da Balança.

Este ritual é encarado com muita seriedade pelas nossas Casas que o consideram como a pesagem da Obrigação. Se não baixarem Orixás na mesma, então algo de errado ocorreu durante a matança e os Orixás se recusam a aceitar o Toque em seu louvor. Há um cuidado todo especial para que se não quebre a corrente constituída na Balança, pois isto traria efeitos desastrosos para o dirigente da Casa. É de se notar que a Balança significa o equilíbrio da Casa e, portanto, uma igualdade, medidas as proporções, entre Órum e Ayé.

Analisando os fatos e levando-se em conta que a Balança é dedicada a Xangô, ou melhor, especificamente ao Xangô Aganju, o encarregado da pesagem das almas que se dirigem ao Órum, podemos constatar que o movimento de ida e volta da roda formada pelos participantes pode ser tranquilamente definido como o movimento das correntes reencarnatórias, em seu fluir e refluir na trilha Órun/Àiyé, ou seja, centro/periferia. É um movimento de caráter perpétuo e não deve jamais ser interrompido a não ser quando atingiu o seu objetivo e este é caracterizado pela presença dos Orixás.

Daí o porquê de a corrente não poder ser rompida sob pena dos mais severos reflexos no tocante à Casa, aos seus dirigentes, e em especial, aos causadores da ocorrência. E veja-se que, nesses casos, a primeira providência a ser tomada é cobrirem-se os envolvidos no Alá de Oxalá e suplicar-se àquele Orixá o seu perdão. Em se tratando de uma cerimônia em que se representa a débil fronteira entre a vida e a morte, apenas Oxalá, o Orixá maior, dispõe de poderes para relevar as falhas.

Ao descrevermos este ritual constatamos mais uma diferença entre a nossa Nação e o Candomblé. No Rio Grande do Sul preparam-se os filhos

do Bará, que corresponde ao Exu, e este participa de toda a obrigação. Não se usa, pois, o Padé de Exu, figurando a entidade no salão entre os demais Orixás e no mesmo nível. É um dos fundamentos que podem até ser contestados pelos candomblezistas mas que jamais poderá ser erradicado de nosso meio, tal a força assumida pelo fundamento em questão. Toque onde não esteja presente um Bará incorporado é tido como incompleto, pois a ele cabe abrir os caminhos e conduzir as súplicas a Olorum.

Aliás, no tocante ao Padé de Exu é realizado o que chamamos de Despacho do Ecó¹², uma obrigação levada a efeito entre as rezas de Xapaná e as de Oxum. Consiste em um Ecó para o Bará e que é acompanhado por quartinhas¹³ de variados Orixás e que são colocadas no centro do salão, de onde entidades incorporadas levantam-nas para despachar a obrigação no cruzeiro¹⁴ mais próximo. O conjunto carrega, consigo, toda a carga existente na Casa, inclusive a oriunda dos assistentes. Isto nos leva ao fundamento de que não deva ser olhada pelos presentes sob pena de o curioso atrair para si toda ou parte da carga negativa ali existente. Observa-se, pois, que, longe de se constituir de uma oferenda visando agradar o Exu, é uma limpeza feita e entregue ao Bará para que a conduza ao seu destino.

A Dança do Atá é uma das mais curiosas da nossa Nação. Trata-se de uma encenação que procura lembrar a fuga de Yansá da companhia de Ogum para a de Xangô. Portando uma garrafa devidamente ornamentada, Oiá vai dançando e oferecendo o líquido para Ogum, enquanto este duela com Xangô, ambos levando suas armas ritualísticas. Finalmente Ogum se deixa vencer pela bebida e Yansá parte acompanhada de Xangô. Representa, a nosso ver, a supremacia da justiça sobre a Demanda.

¹² A saída do Ecó é a limpeza do terreiro feito por Xapaná e entregue à Bará.

¹³ São vasilhas de barro, que devem sempre ser preenchidas de água.

¹⁴ Cruzeiro ou encruzilhada, geralmente o cruzamento entre duas ruas ou avenidas.

Ao encerramento da Obrigação de Quatro Pés¹⁵, organiza-se a Mesa de Ibejis, ou seja, antes de se formar a roda dos adultos forma-se uma das crianças de até 12 anos e que gira em torno de uma mesa posta ao chão e onde as comidas ritualísticas são substituídas por uma canja, frutas e doces das mais variadas espécies. Puxa-se a chamada Reza de Ibejis e após as crianças sentam-se ao chão, em torno à mesa, servindo-se à vontade de tudo o que ali se encontra. Esta mesa é comandada pelos Oriás Oxum e Xangô. Ao final, levantam-se ritualisticamente os alimentos e a toalha iniciando-se a obrigação final para os Orixás.

Finalizando, queremos nos referir a um Centro que trabalha no ritual Nagô e que, a nosso ver, realiza um culto diferente de todos os demais existentes no Rio Grande do Sul. Isto é, ele e outro localizado em Bagé, cidade fronteiriça do estado, e que dele se originou. Trata-se de Centro Espírita de Umbanda Nova Era, dirigido pelo irmão Jader do Xangô e tendo como auxiliar direto o irmão Mário do Ogum.

Sobre ser um templo dotado de todos os requisitos exigidos pelas nossas Religiões, eis que se dedica às duas linhas: Umbanda e Nação. É uma sociedade perfeitamente organizada no sentido de manter a sua subsistência sem a necessidade de cobrança aos frequentadores. Tudo ali é gratuito e apenas se pede, aos que tenham condições, aquisição do material necessário à confecção dos trabalhos solicitados pelas entidades.

Se a Umbanda é uma linha mais aberta, perto de 200 médiuns, o seu Culto Africano é fechado e nele ingressam poucos e escolhidos pelos Orixás (são cerca de 70). Aos médiuns de Umbanda é facultado assistirem aos trabalhos de Nação, mas a sua admissão só é levada à apreciação dos Orixás depois que o Babalorixá esteja convicto de que o elemento está entrando porque deseja realmente participar do Culto e não movido por

¹⁵ É uma das formas de denominar o processo ritual da feitura, quando se sacrifica um animal de pelo, como já referiu o autor. De tempo em tempo (dependendo da Casa e da Nação) essa “obrigação” deve ser renovada, mantendo uma constante de rituais.

um entusiasmo passageiro. Isto faz com que o grupo integrante da Nação seja coeso e sofra raríssimas defecções.

Tal orientação foi-lhe transmitida por sua Mãe-de-Santo, já desencarnada, Lúcia de Ibejis, filha de africanos legítimos e que possuía uma pequena casa em Pelotas, onde Jader se iniciou, sendo hoje o último remanescente do grupo. É de se ressaltar o grande respeito que dedica à sua Mãe-de-Santo e a preocupação em resguardar, intactos, todos os ensinamentos que lhe foram transmitidos. Ressaltamos tal fato pois hoje, com o ingresso de elementos de cultura superior dentro da Religião, nota-se um descaso para os fundamentos que lhes são transmitidos por Pais e Mães, algumas vezes analfabetos ou semi-analfabetos.

A primeira impressão que nos causa a sua Casa é a aparente suntuosidade do prédio e esta é quebrada ao ingressarmos, já que impera em seu interior a simplicidade, ainda que revestida de um bom gosto oriundo do Dirigente, que é artista plástico. Logo após contata-se a praticidade da distribuição dos aposentos dentro do imóvel com a parte superior destinada à guara dos otás¹⁶, aos vestiários e uma sala de reuniões. A parte inferior com a Secretaria à entrada, o salão propriamente, com um local para a assistência de, em média, 100 lugares sentados, as salas de consultas para os Pretos-Velhos e uma cozinha. Ao fundo, um pátio lajeado e com gaiolas individuais para a guarda de aves e um cercado para os animais de quatro pés e uma longa mesa que serve, inclusive, para a coureada e limpeza dos mesmos.

As obrigações de Nação se distinguem das demais Casas pelo fato de que esta, muito raramente, oferece um toque para os Orixás. Geralmente fazem apenas o chamado Serão, onde são sacrificadas as oferendas e durante estas chegam os Orixás na devida ordem. É de se notar que esta Obrigação é efetuada sem a presença da assistência, participando apenas convidados especiais.

Longe de acompanhar o hábito da permanência dos filhos dentro do salão, a casa promove uma entrada ritualística. Em fila indiana e ao som do adjá tocado pelo dirigente maior. Os médiuns, à medida que entram,

¹⁶ Ou Okutás, são as pedras em que são assentados os orixás.

batem cabeça, tomam a bênção do Pai e se colocam já na Roda da posição ritualística. O Ecó é despachado ao início pelo Ogã de Peji desincorporado, eis que não possuindo a Casa, de momento, filhos de Bará na corrente, coube a tarefa a esse irmão pela sua qualidade de filho de Ogum.

Inicia-se o toque com as rezas de bará e a seguir as dos Orixás masculinos. Findos estes, entram as invocações para os femininos, encerrando-se com as de Oxalá. E aqui vai outra discrepância com referência aos demais rituais: na medida em que se puxam as rezas vão chegando os Orixás invocados que dançam até o seu final e, ainda que não sejam obrigados quase sempre se retiram ao final das mesmas. Assim sendo, é difícil vermos Orixás de mais de uma linha incorporados durante a Obrigação. Outro fato a se destacar é o de que cada Orixá que se dirige ao peji¹⁷ para a deincorporação é saudado pelos elementos da corrente e da assistência com uma salva de palmas em agradecimento à sua presença junto a nós.

Findos os trabalhos, os médiuns formam uma linha ao centro do salão e, aí, cantando o ponto de agradecimento aos Orixás, vão recuando até a porta dos fundos, onde se curvam, agradecendo a presença dos visitantes que retribuem a gentileza com uma salva de palmas. Este cerimonial talvez tenha sido o único introduzido pelo Jader para, segundo me disse, quebrar um pouco do formalismo que imperou durante o Serão.

É de se notar que os Toques são considerados como uma festa oferecida aos Orixás e, portanto, são realizados apenas em ocasiões especiais com a presença da corrente uniformizada e com apenas algumas rezas dos Orixás (três no máximo). Findas estas coloca-se uma mesa no chão e convida-se a assistência, agora em maior número, pois é uma cerimônia aberta, para participar do ágape dentro da ritualística, ou seja, sem o uso de talheres.

Cabe ainda um reparo sobre a matança que separa a ritualística em duas partes: os animais sacrificados nas obrigações dos iniciados ou dos que se estão aprontando e os que são oferecidos pelos já preparados para os seus Orixás. No primeiro caso, a faca é empunhada pelo Babalorixá e no segundo

¹⁷ Quarto de santo.

cada filho sacrifica a sua própria oferenda. Ressaltamos, ainda, que esta foi a única Casa em que vimos sacrificar animais não suspensos pelas patas, mas, isto sim, deitados sobre o solo onde permanecem até o resfriamento total do corpo. Os que tiveram a oportunidade de ler o livro *Magia y Sacrificio em la Historia de las Religiones*, de H. Hubert y M. Mauss, traduzido para o castelhano e editado pela Lautaro de Buenos Aires, poderão perfeitamente aquilatar o valor que para nós teve assistirmos uma cerimônia como essa. Caberia, a nosso ver, um estudo mais aprofundado desse Ritual e rogamos aos Pais nos possibilitar fazê-lo ainda que o tempo se nos afigure curto para tarefa de tal monta.

Isto era o que tínhamos a oferecer aos irmãos escusando-nos por qualquer falha decorrente de nossas limitações e, principalmente, da dificuldade de sintetizarmos um assunto de tanta vastidão no exíguo tempo que uma convenção dá aos seus palestrantes.

ORIKI PARA OLORUM

Olorum maieme (piedade)!

O Senhor, Meu Pai, é o Divino Criador,

Aquele de quem nascemos e para O qual retornaremos.

Somente em ocasiões especiais Vos invocamos.

Sabemos que a direção do mundo

Vós a entregastes aos orixás

Representações das Vossas Forças Divinas.

O Orum (Céu) e o Aye (Terra) foram por eles criados em Vosso Nome.

Eles estão dispostos como uma gamela partida ao meio

E o que se encontra no Orum deveria refletir-se no Aye

E tal não sucede porque quando concedeste ao homem o livre arbítrio

O equilíbrio foi quebrado pelo seu mau uso e,

Assim, os males iniciaram, as dores se espalharam,

Os períodos de paz começaram a rarear
E os homens entregaram-se às lutas fraticidas, inclusive em Teu Nome,
Esquecidos de que és paz, amor e luz.
Volta agora a situação a agravar-se em uma luta de final imprevisível.
Veremos novamente inocentes serem imolados pela sede de poder
E pela intransigência religiosa.
A cobiça e o fanatismo iniciam sua caminhada sangreta
E a dor começa a ferir os teus filhos.
Neste caso nada nos resta se não recorremos a Ti
Suprema Divindade e Pai de todos nós,
Para que com os teus imensos poderes
Ilumines a mente de nossos dirigentes
Demovendo-os de seus propósitos egoísticos.
Que lhes faças ver o temporal de ódio e de dores que desencadearão
Simplesmente por uma sede de poder e de vaidades inúteis.
Ouve, Olorum, a súplica sentida de teus filhos.
A quem nada mais resta senão buscar o amparo em Ti.
Alafíá (Misericórdia) para esta humanidade sofredora.

Recebido em: 27/10/2018

Aprovado em: 27/10/2018

AS RELIGIÕES AFRICANAS NO RIO GRANDE DO SUL (BATUQUE)

THE AFRICAN RELIGIONS IN RIO GRANDE DO SUL (BATUQUE)

Adalberto Ojuobá Pernambuco¹

As Religiões Africanas chegaram inicialmente ao nosso estado através das entradas – a primeira de que tivemos notícia ocorreu no século XVI, oriunda de Laguna, Santa Catarina, e se dirigindo à cidade de Rio Grande. Após o crescimento da indústria da charqueada, a expansão do comércio negro foi crescendo e, com a chegada de novos escravos, as nações africanas foram variando até atingirem as que já foram cultuadas no Rio Grande do Sul: Nagô, Ijexá, Jeje, Oió e Cabinda.

É de se notar que nosso estado jamais recebeu em seu porto principal, o de Rio Grande, um navio negreiro e, por isso, todos os escravos que aqui chegaram foram oriundos dos estados do centro ou do nordeste ou do Uruguai e da Argentina (estes fugidos).

Daí a gama de Nações tais como: Nagô, Ijexá, Oió, Jeje e Cabinda aqui cultuadas, notando-se a ausência do Keto que só agora passa a se integrar através da importação do Candomblé da Bahia, tal como ocorreu no Rio de Janeiro e em São Paulo. Este fato, aliás, foi constatado pelo maior estudioso das Religiões Africanas no Brasil, Roger Bastide, e que, talvez pela ausência da nação a que mais dedicou os seus estudos, tenha considerado o nosso Batuque como uma deturpação daquele Candomblé onde se iniciara.

Na atualidade, é utilizado apenas o Ijexá, quer pela facilidade do toque como pela ausência de tamboreiros iniciados nos demais Cultos. Raras são as casas que utilizam outro tipo de toque, principalmente os que exigem

¹ Breve biografia do autor presente na abertura deste debate, na apresentação de Carvalho, Veras e Emil.

o uso de oguidavis (varetas) e acreditamos que, talvez, apenas o Pirica de Xangô ainda os use.

A realidade é que, hoje, os nomes das nações são apenas rótulos utilizados, talvez para marcar a origem dos fundamentos e não estes na sua pureza original. Por isso temos visto associações até mesmo impossíveis para designarem os lados das mais variadas casas, tais como: jeje-ijexá, cabinda-oió, oió-jeje e cabinda-ijexá. A explicação é a de que os seus antepassados cultuavam uma nação e os atuais, a tendo trocado também, conservam a designação antiga em respeito aos ancestrais.

Isto ocasionaria, para os que desconhecem o fato, uma verdadeira incógnita, pois nações díspares jamais poderiam atuar em conjunto. Assim não poderemos admitir que o Iorubá, que cultua Orixás pudesse invocar, concomitantemente, os Inkices dos bantos ou os voduns dos Jeje. Na verdade, o fato de trabalharem com a nação Ijexá esclarece o assunto. Aqui, no Rio Grande do Sul, as casas invocam, todas elas, Orixás, embora apareçam, principalmente nas rezas, os nomes de alguns voduns tais como Badê e Bobô (Bogbo), ambos da família de Kavioso que corresponde ao Xangô dos Iorubas, o primeiro jovem (Aganjú) e o segundo velho (Agodô). Também Bará (corruptela de Legbara), Sapatá (o Xapanam jovem) têm a mesma origem.

Fazendo um apanhado geral e retrospectivo dos cultos adotados no Rio Grande do Sul e suas principais figuras, teremos:

OIO – Culto praticamente em extinção restando poucas Casas em atividade. Já foi muito forte e, aos poucos, foi perdendo a sua vitalidade e regredindo para o pequeno número atual. O último nome da antiguidade que conhecemos foi Tim de Ogum, já falecido, iniciador da Deisa do Ogum, casa ainda em atividade. Além deste vamos encontrar o Antoninho da Oxum e sua filha-de-santo a Moça da Oxum (uma das casas onde o Norton fez a pesquisa para sua tese) como nomes de projeção. Distinguiu-se entre os praticantes do Oiô a figura de Fábio da Oxum quer pela beleza e suavidade que o Orixá recebia, quer pelo fato de ter sido um dos raros pais-de-santo que não vivia da Religião. Trabalhava como cozinheiro na Prefeitura Municipal de Porto Alegre no Departamento Municipal de Limpeza Urbana, na

Avenida Azenha onde permanecia das 6 às 15 horas diariamente. Só então se dirigia à sua Casa de Religião quando iniciava o atendimento espiritual. Foi um dos grandes jogadores de búzios que tivemos Outro nome de destaque, este como alabê, foi Donga de Yemanjá.

Distinguia-se esta Nação das demais principalmente pela ordem das rezas – eram chamados primeiro os Orixás masculinos e logo a seguir os femininos encerrando-se as rezas com Yansã (Oiá), Xangô e finalmente Oxalá. O destaque para os dois Orixás é decorrente do fato de serem o Rei e a Rainha de Oiô. Em algumas Casas onde assisti toques, estes dois orixás eram inclusive invocados após Oxalá. Outro ponto de distinção é a realização de uma obrigação, no encerramento da festa, com as cabeças dos animais já em decomposição que os Orixás no mundo conduziam nas bocas de seus filhos incorporados. Diziam alguns dos mais antigos que os ocutás eram enterrados ao invés de serem colocados em prateleiras. As que frequentamos não mantinham esta tradição, aliás fruto dos tempos da escravidão em que todas as obrigações eram colocadas sob a terra.

Esta nação veio para Porto Alegre de Rio Grande e situou-se, em princípio, na Azenha, de onde se deslocou para o Areal da Baronesa e dali para o Mont' Serrat onde se estabeleceram as principais casas de culto.

IJEXÁ – Nação que predomina hoje no Rio Grande do Sul inobstante sejam usados outros rótulos para as mais variadas Casas. Os toques são executados e os Orixás invocados são todos Iorubas. Curioso, no caso, é que dos dois maiores ramos predominantes na Bahia, o Keto foi o único a não vir para o nosso Estado.

As maiores casas de fundamento Jeje passaram para nação Ijexá. Podemos citar como exemplo a raiz do Manoelzinho do Xapaná que se iniciou na Cabinda e posteriormente no Jeje, tendo a sua descendência se desviado para o Ijexá, conquanto se digam Jeje-Ijexá. Neste caso, Ester da Yemanjá (outra casa pesquisada pelo Norton e que frequentávamos) e Diva da Yemanjá (também de nosso relacionamento) de Viamão. Da descendência da Ester temos ainda a mais antiga de suas filhas, Santinha do Ogum, com seus filhos e netos, Landa da Yemanjá e Marcos da Oxum. Os demais antigos faleceram.

Outra raiz que também se desviou foi a do Tati do Bará, também iniciado na Cabinda passando diretamente para o Ijexá. Filho dele foi Eliseu do Ogum cuja descendência vem deixando decair o seu nome. Posso dizê-lo tranquilamente pois foi o nosso iniciador no Culto Africano. Restam de sua descendência, segundo o que sabemos, as casas de suas filhas gêmeas (de criação) e de sua filha-de-santo, Haydé.

O curioso destes dois pais-de-santo foi a luta espiritual em que se envolveram a Ester e o Eliseu e que culminou com o falecimento dos dois velhos, um em seguida do outro. Esta inimizade perdurou durante longos anos e quando nos iniciamos no Eliseu ainda restavam fortes resquícios da mesma tendo nos condicionado a nossa iniciação ao direito de frequentar as duas casas. Tivemos a felicidade de conseguir, antes do desencarne da Ester, que o Eliseu participasse de um toque na sua casa.

Um dos principais fundamentos desta Nação se denominava a “Mesa dos Prontos” e era realizado ao início da festa principal da Casa. Consistia em se colocar no chão uma toalha e, sobre ela, vários pratos, cada um com a comida principal de cada Orixá. A seguir sentavam-se em volta da mesa os participantes que já tinha feito todas as suas obrigações tendo à cabeceira o dirigente do Cento. A seguir os tamboreiros puxavam uma reza para cada Orixá e o prato do correspondente àquela reza percorria toda a volta até retornar ao ponto de origem. De cada prato devia o participante comer uma pequena porção. A pipoca do Bará abria e a canjica branca de Oxalá encerrava a mesa que era levantada ritualisticamente dando-se início ao Toque. A última Mesa de Prontos a que assistimos foi em Santa Maia na casa do Negro do Xangô e da Helena da Oxum (filhos-de-santo da Ester). Sabemos, contudo, de fonte segura, que a Casa da Dila da Obá ainda promove esse ritual mantendo, assim, uma tradição das mais preciosas.

JEJE – Foi, durante muito tempo, a Nação que predominou no Rio Grande do Sul em que pese o fato de jamais termos ouvido falar em voduns a exemplo dos cultuados em São Luís do Maranhão. Sempre ouvimos dos que se dizem Jeje puros falar e invocar os Orixás Nagô. Isto é um fator que

deverá ser objeto de estudos por um pesquisador disposto a despende um tempo bastante prolongado e uma paciência ainda maior.

Dada a complexidade dos seus toques, a morosidade dos mesmos e a dificuldade na preparação dos tamboreiros que, inclusive, deviam usar os oguidavis, de difícil manejo, foram adotando as rezas do Ijexá que hoje predominam mesmo entre as que se dizem de Jeje.

Figuras exponenciais desta Nação foram Paulino do Oxalá Efan que reiniciou no Jeje ao Manoelzinho do Xapanã e Tato do Barà, oriundos da Cabinda e que por longo tempo dominaram os meios religiosos de Porto Alegre. Também seu filho foi Joãozinho do Barà aquela figura quase lendária e que fez com que o Batuque do Rio Grande do Sul atravessasse as fronteiras penetrando nos países do Mercosul onde sua figura é até hoje venerada por seus filhos e netos-de-santo. Levada por sua mãe ingressou, principalmente, na Argentina, a Ester que havia sido deixada a seu cuidado pelo Manoelzinho. Com o desencarne de Ester, boa parte dos seus filhos argentinos passaram para a mão da sua filha a Santinha do Ogum.

Outro pai-de-santo que desfrutou de grande conceito em Porto Alegre, principalmente pelos profundos fundamentos de que era portador, foi Idalino do Ogum que desencarnou com a idade avançada de 104 anos. Idalino morava no Mato Sampaio, um dos bairros mais perigosos desta capital, e apenas aqueles que o buscavam eram respeitados pelos marginais que ali pululavam e que tinham por ele imenso respeito.

Quatro coisas distinguiram Idalino como sacerdote da religião: o fato de ter nascido e morrido pobre; a maneira peculiar de jogar os búzios, ou seja, promovendo a todas as jogadas para depois dar o resultado como um todo; o fato de, a exemplo dos Jejes puros, consultar Ifá antes de tomar uma decisão e ser o único babalorixá possuidor do axé de faca de boi (seria mais correto dizermos de touro pois o animal tinha de ser inteiro). Muitos se dizem possuidores de tal azé mas a realidade é que matam o boi e não touro. Inclusive conhecemos mulheres que se ostentam como tal sem atentarem para o fato que este axé é vedado ao sexo feminino.

Outra figura, esta legendária, foi o famoso Príncipe Custódio, herdeiro do trono de Benin e que residiu, até sua morte, em Porto Alegre após haver transitado por Santos, Bagé e Rio Grande.

Exilado de sua terra natal e separado de sua família, como acontecia no sistema colonialista inglês, Custódio recebia uma pensão vitalícia do Império, quantia que lhe era paga em libras esterlinas ou ouro pelo Banco de Londres, através de seu correspondente no Brasil, o Banco do Brasil e que cessou após seu falecimento.

Como todo membro da família real, era iniciado na Religião Africana (no caso a da Nação Jeje) e trouxe o seu assentamento construindo o seu peji no haras que manteve onde hoje temos o bairro do Menino Deus e onde cultuava os seus Voduns dentro de sua tradição religiosa. É certo que jamais iniciou pessoa alguma dentro da Religião, já que não poderia colocar sua mão na cabeça de nenhum que não possuísse título de nobreza e que não fosse africano puro ou descendente de africanos nascidos no Brasil. Obviamente jamais colocaria a mão na cabeça de um branco e, menos ainda, na de um crioulo que na África é considerado um traidor da pureza da raça.

Convivemos por muitos anos com uma professora da UFRGS, recentemente falecida, cujo pai vizinhos por muitos anos com o Príncipe e esta nos contou das visitas que ele fazia a seu pai e da impressão que lhe causava aquela figura de elevada estatura, com uma voz extremamente possante e sempre portando um charuto cubano nas mãos. As empregadas de sua casa lhe contavam, que o mesmo mantinha um harém, de cerca de 30 mulheres, todas negras ou mulatas, a maioria menor de idade e algumas até acorrentadas às paredes porque eram fujonas. Daí nasceram vários filhos, alguns conhecidos outros desconhecidos, mas que, na realidade, jamais poderiam usar títulos de nobreza eis que naturais e não legítimos.

Com o falecimento do Príncipe surgiram várias pessoas que passaram a se apresentar como seus filhos-de-santo o que nos faz lembrar o caso da Menininha quando, após sua morte, surgiram tantos filhos que um pesquisador, se não me falha a memória, Verger, disse que se ela tivesse aprontado todos os que assim se intitulavam, estaria trabalhando até hoje em espírito.

Inclusive o então governador do estado Borges de Medeiros, foi dado como seu filho o que não corresponde à realidade. Borges era positivista e como tal permaneceu em vida. A professora a que aludimos nos disse que por várias vezes ele esteve na casa do Príncipe para fazer trabalhos que, segundo o seu pai, visavam mantê-lo no poder. É evidente que a contribuição da presença do Príncipe, em nosso meio, pouco ou nada acresceu em favor da Religião Africana. O certo é que durante sua vida dedicou-se, isto sim, ao seu esporte predileto: o turfe.

CABINDA – Esta é uma nação de culto tão estranho como o Jeje e isto porque conquanto seja uma nação banto, jamais ouvimos falar sobre Inkices. O Orixá iorubano sempre foi cultuado. A figura mais marcante do culto chamava-se Waldemar do Xangô (porque não Zaze que é inkice?) Kamucá e, segundo afirmam, quem trouxe o culto do cabinda para o Rio Grande do Sul foi um negro africano que era conhecido por Gululu e de suas mãos devem ter saído o Waldemar, a sua filha Palmira, a Madalena, que foi mãe do Romário de Oxalá e o Henrique da Oxum. Hoje todos falecidos. Restam apenas os filhos do Henrique e os do Cleon do Oxalá que se intitula o único herdeiro do ritual, um ritual que, como vimos, de sua origem mantém apenas o rótulo: o conteúdo é todo eke Ijexá. É outra nação que mereceria uma profunda pesquisa.

NAGÔ – Esta é uma nação que, tendo sido a origem do Culto no Rio Grande do Sul, hoje está praticamente extinta restando pouquíssimas Casas. Em Porto Alegre apenas duas correntes restam. A do Jader e a do Múcio (este falecido) e ambas oriundas de Pelotas. O primeiro foi iniciado por Lúcia de Ibejis, de origem africana, e trouxe a sua nação para Porto Alegre onde abriu CEU Nova Era, uma casa que cultua a Umbanda e a Nação trabalhando separadamente com ambas as linhas. O segundo pertence à corrente divergente, comandada em Pelotas por Paulito de Castro e Silva, a qual pertenceram José Coelho (de quem Múcio era filho-de-santo), Ibrahim Antonio Trepto e Emanuel Zespo, este último conhecido por um livro que escreveu sobre Umbanda, Codificação da Lei de Umbanda.

A diferença entre as duas correntes é bastante acentuada parecendo-nos que o Jader mantém uma tradição mais pura com a sua casa nos fazendo lembrar o que narra Beatriz Góes Dantas em seu livro *Vovó Nagô e Papai Branco*, o ritual nagô das Alagoas. A chegada dos Orixás se faz como no Candomblé (linha por linha, trabalhando e desincorporando) e a matança é procedida com o animal no chão e não suspenso. Jader pratica um ritual africano fechado e raros são os convidados de fora que participam do mesmo. Até os seus médiuns de Umbanda comparecem em reduzido número. É uma casa que merecia um estudo a fim de situarmos ali, talvez, a semente do culto africano plantada pelos escravos das charqueadas, desde a sua origem em Rio Grande, cidade da qual não conseguimos obter nenhuma informação.

UMBANDA GAÚCHA

A Umbanda nasceu, no nosso estado em 1926 trazida pelas mãos de OTACÍLIO CHARÃO, no distrito de São José do Norte, município de Rio Grande. O seu Centro se denominava Reino de São Jorge. O seu uniforme de trabalho era um macacão de operário, de cor branca com uma cinta onde se podiam ver pombas de várias cores e uma ponteira de aço.

Otacílio recebia o Caboclo Vira Mundo e o Preto Velho Girassol, entidades espirituais que dirigiam a Casa. Além da perseguição policial a uma doutrina que era encarada como feitiçaria, ele teve que enfrentar a reação contrária, não apenas dos kardecistas que não concordavam com a ritualística, como também a dos africanistas que não concordavam com o não uso do sangue animal. A Casa usava uma magia estranha utilizando-se, além da seiva de vegetais, flores, frutos, perfumes. Ademais, os seus trabalhos eram feitos em cachoeiras, pedreiras, rios, matas, cruzeiros e no mar, inclusive os dos aprontamentos dos médiuns.

O chão batido da terreira era sempre coberto de folhas e os trabalhos de incorporação realizados ao som de palmas, sem os tradicionais atabaques

dos Cultos afro e utilizando a defumação, o fumo e as bebidas também vedadas nas casas de fundamento africano.

De São José do Norte a doutrina atingiu Rio Grande, Pelotas e outras localidades vizinhas até que, em 1932, o Capitão da Marinha LAUDE-LINO DE SOUZA GOMES fundou, nesta Capital, o primeiro Centro de Umbanda e que se denominou CONGREGAÇÃO ESPÍRITA DOS FRANCISCANOS DE UMBANDA, trabalhando na Linha de Semiromba, e cujos remanescentes ainda trabalham na Avenida Ipiranga.

Estes dois pioneiros enfrentaram o auge da perseguição policial, especialmente na época do Geral Daltro Filho quando a Brigada Militar invadia os Centos Espíritas e as Casas de Nação a cavalo destruindo o que encontrava pela frente.

É curioso notar que tanto Otacílio como Laudelino estiveram na África por longos anos mas foram incumbidos pelo Astral de plantarem no solo gaúcho a semente da nossa Umbanda. Ainda hoje, nos Franciscanos de Umbanda, podemos encontrar pelo menos um tambor trazido pelo Laudelino, tipicamente bantu, e que, segundo sua sucessora, a irmã Núbia, poucas vezes foi utilizado em trabalhos.

Existia, nas antigas Casas de Umbanda, um local mágico denominado pelos guias de ARUANDA onde se processavam os trabalhos de desobsessão, descarrego e desmancho. Pudemos ver um em funcionamento no CEU Cacique de Humaitá, em Viamão, dirigido à época pelo saudoso irmão Norberto de Oliveira, ele foi o precursor da Umbanda no município de Viamão ajudando na fundação da quase totalidade das primeiras casas que ali ainda hoje funcionam.

Recebido em: 27/10/2018

Aprovado em: 27/10/2018

DA IMPORTÂNCIA DOS MERCADOS PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

THE IMPORTANCE OF MARKETS FOR AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS

Adalberto Ojuobá Pernambuco¹

Na África, berço da Religião dos Orixás, o mercado representava e ainda representa, nas aldeias, um ponto central de convergência de toda a população em determinados dias da semana.

As cidades africanas tinham como característica o nascimento do mercado local concomitantemente com a construção das primeiras casas, localizando-o, invariavelmente, no centro da aldeia. Era um lugar de reuniões onde pessoas, a par do exercício do comércio, tinham a oportunidade de se encontrar, trocar ideias, abordar os mais variados temas e dirigir suas dúvidas sobre isto ou aquilo. Ali faziam ponto os sacerdotes de Ifá, os **Babalawos**, aguardando consulentes para, se necessário, encaminha-los aos Templos, a fim de ouvirem Ifá, o Orixá do Destino e, portanto, da adivinhação. Efetuavam-se transações visando a aquisição de animais destinados ao sacrifício ou de materiais religiosos não fabricados na região. Tais operações eram efetuadas no sistema do escambo ou pela aquisição em moeda corrente, sempre não nos esquecendo de que era representada pelos **cawris**, aqui mais conhecidos por búzios.

O mercado sempre foi o começo e assim o será ao longo dos anos, quando resiste à evolução dos séculos e continua a manter sua predominância sobre todas as demais criações modernas do homem, inclusive os super-mercados, isto por que mantém a sua característica agregadora. Podemos notar que os frequentadores do mercado agregam-lhe um vínculo familiar, ao contrário dos demais estabelecimentos, cujas relações entre os que os visitam são totalmente impessoais. Insuperável elemento aglutinador dos seres

¹ Breve biografia do autor presente na abertura deste debate, na apresentação de Carvalho, Veras e Emil.

humanos e das comunidades, sua influência se faz sentir pelo fato de ensinar os homens a lidarem com seus semelhantes, respeitá-los e demonstrar-lhes fraternidade. Principalmente para nós, povo da língua portuguesa, único oriundo da Europa que manteve em seu idioma, proveniente do latim, o seu dia-a-dia vinculado ao mercado e tomando-o como fonte de referência. Senão vejamos: enquanto todas as demais línguas, inclusive nossas irmãs de berço, associam os dias da semana ao nome dos astros, a nossa semana é marcada pelos dias de mercado (feiras em Portugal) excluídos o domingo, dia do Senhor em todos os idiomas, e o sábado que seria o sétimo dia, o dia do descanso, o Shabat judaico.

É curioso considerar, no entanto, que na África, principalmente entre os Iorubas, a semana é constituída de apenas quatro dias e que são até hoje respeitados conforme puderam constatar dois dos grandes estudiosos da Religião Africana em nosso meio, Roger Bastide e Pierre Verger (O artigo que escreveram sobre os mercados africanos, *Contribution à l'Étude Sociologique* dès Marches Nagô *du Bas-Dahomey*, é roteiro indispensável aos que querem se dedicar ao estudo deste assunto, segundo nos informa Antônio Olinto que visitou a África com essa finalidade e em companhia de Zora Seljam, outra grande antropóloga dedicada ao nosso Culto).

O primeiro dia é o **Ojó Awô**, dedicado a Ifá e Exu, o chamado dia do segredo; o segundo, **Ojó Ogum**, dedicado ao Orixá dos metais; o terceiro, **Ojó Jacutá**, dedicado a Xangô, Orixá do trovão, e, finalmente, o quarto **Ojó Obatalá**, dedicado ao maior dos Orixás, Oxalá.

O quatro é um número sagrado para os africanos e nós vamos constatar, com surpresa, que é uma constante no Mercado Municipal de Porto Alegre. Seu corpo principal é constituído de dois quadrados, um sobreposto ao outro: quatro são as entradas que lhe dão acesso, quatro as vias em que circulam os seus frequentadores e a banca central se apresenta como um octaedro, ou seja, duas vezes o número quatro. Tudo isto nos leva a afirmar que houve uma interferência africana, ainda que sutil, na sua concepção como edifício. (Constatamos, com alegria que o projeto de sua reforma

não vai interferir no básico da construção que será mantido e, portanto, preservados os fundamentos basilares do prédio).²

Esse interesse do Povo de Religião pelo mercado deve causar surpresa aos leigos. Ainda que muitos digam que se trata da preservação de uma obrigação “sentada” pelo Príncipe Custódio, naquele local, entendemos que o interesse maior seja o de conservarmos a casa do Bará (Exu) em toda a sua plenitude. Sim, porque o mercado é uma das moradas daquela entidade e tanto o é que, no dizer de Vogel, Silva Mello e Pessoa de Barros, em seu curioso e extraordinário livro “A Galinha d’Angola”, a viagem ao mundo afro-brasileiro começa no mercado. Tanto nos da Bahia, em Pernambuco ou no Ver-o-Peso de Belém do Pará, em todos eles encontraremos tudo o que se diga de respeito ao material necessário para a feitura das obrigações, qualquer seja a modalidade do culto: Nação, Candomblé, Xangô, Tambor de Mina, Catimbó, Macumba ou Babaçuê.

As trocas efetuadas nesses mercados, desde as de mercadoria até aquilo que diz respeito à vida comum de nosso povo, como intrigas políticas e amorosas, rixas e amizades, encontros, transações, escândalos e novidade, tudo isto significa movimento, pois troca é movimento, e este é transitividade e, assim sendo, se subordinam a Exu (Bará) “o grande princípio dinâmico na cosmovisão do Candomblé” (e da nossa Nação). Portanto, não é de se estranhar que o Bará tenha agregado em seu nome o título de **Olóójá** que significa “dono do mercado”.

Se aqui já não mais existe, em quase todos os lugares vamos encontrar à entrada do mercado um assentamento sumário onde são depositados os tributos devidos àquele que é o senhor “dos limiares e das passagens”, com o que ele nos auxiliará na decisão do que é melhor e nos obterá um preço mais razoável para nossas compras.

² Após a reforma realizada na década de 1990, a banca central do Mercado Público de Porto Alegre foi removida, dando lugar a uma encruzilhada cujo centro foi adornado com um mosaico demarcando o local onde se encontraria o assentamento do Bará.

É evidente que hoje, ou melhor, desde a sua primeira reforma, o Mercado Público de Porto Alegre, atendendo aos reclamos do progresso, deixou para trás algumas das suas características religiosas e extinguiu várias tradições africanas ali em uso. É verdade, também, que as recordações não morrem, mas permanecem trazendo-nos à lembrança os tempos de antanho em que negros africanos, emersos da escravidão, ocupavam os seus corredores. Assim sendo, as floras do mercado tinham todo o necessário para o nosso culto, hoje já não ostentam aquela variedade que lhes era exigida pelo fato de ali se concentrarem todas as compras. O surgimento de supermercados e de firmas especializadas em bijuterias e até mesmo armarinhos, tiraram do seu âmbito exclusivo mercadorias como amendoins, gengibre, sagu, tapioca, favas e sementes de todos os tipos, azeite doce ou de dendê, coco-da-Bahia, mel, melado, pimenta malagueta e do reino, contas, miçangas, guizos, corais, pulseiras, colares, brincos, pingentes, toda sorte de tecidos, cadarços, rendas, fitas, gregas, botões, fechos e sianinhas. Restaram apenas as resinas e essências como o estoraque, a alfazema, o benjoim, o patchuli, a mirra, o almíscar e o alecrim, bem como os produtos de perfumarias tais como sabões, sabonetes, colônias, perfumes e bálsamos e também as folhas empregadas nos banhos ritualísticos como arruda, alecrim, manjerição, malva cheirosa e várias outras que compõem o reino de Ossayn.

O mercado é o início obrigatório para o estudo dos cultos afro-brasileiros, incontestavelmente, se considerarmos que o aspirante à iniciação recebe uma lista de todo o material necessário e, sempre acompanhado de um iniciado mais antigo, desloca-se para lá em busca de alguma coisa que para ele, neófito, se constitui em algo incompreensível. Daí o indispensável acompanhamento de um irmão mais experiente. Após essa primeira passagem, voltará várias vezes ao local, umas visando à aquisição de material para “trabalhos” e outras por exigência da própria ritualística. Ao seu término e como complemento, é feito, aqui no Rio Grande do Sul, o que chamamos de “passeio” e que inclui, em seu roteiro, uma visita ao mercado. Cada vez em que é feito o que denominamos de reforço, o “passeio” é novamente realizado com idêntico itinerário. (Na África a

passagem pelo mercado é feita também quando do desencarne dos praticantes do culto, rotina abolida em nosso país).

Antigamente as casas especializadas em artigos de religião estavam todas localizadas no mercado e seus proprietários eram pessoas ligadas intimamente ao culto, mesmo que não iniciadas. Assim sendo, tinham condições de, pelos pedidos formuladores pelas Casas, não só saberem a Nação nelas cultuadas, como também avaliarem a competência dos seus dirigentes com referência às mais variadas cerimônias a serem efetuadas. Hoje já não se encontram mais pessoas com tais qualidades, parecendo-nos que o velho Bandeira, antigo proprietário de uma das floras localizadas em nosso Mercado Municipal, foi o último remanescente do grupo.

Como vimos, a importância do mercado dentro da vida das casas que se dedicam aos cultos afro-brasileiros é insofismável e só lamentamos que o progresso venha nos afastando do seu convívio sadio e puro que empreendemos, ao início da nossa caminhada, como Filho-de-Orixá.

Tudo isso, porém, não justifica o esquecimento de que, ao entrarmos em nosso mercado, por mais modernizado que ele esteja, estamos ingressando no reino do Bará (Exu) Olóoja. E não nos custa pedirmos a ele que os víveres que guarda sirvam para minorar a fome de nossos semelhantes menos afortunados.

Recebido em: 27/10/2018

Aprovado em: 27/10/2018

O NOSSO MERCADO PÚBLICO E OS ORIXÁS

OUR PUBLIC MARKET AND THE ORIXÁS

Adalberto Ojuobá Pernambuco¹

Vários são os locais, em Porto Alegre, que se acham, direita ou indiretamente, ligados aos Cultos Afro-Brasileiros e seus Orixás. Assim, encontramos o Palácio Piratini, sede do Governo Estadual, em razão de haver sido construído sobre um local de martírios infringidos aos negros escravos; a Igreja do Rosário, conhecida antigamente como a Igreja dos Negros, edificada por uma irmandade negra; o Areal da Baronesa, hoje Praia de Belas, onde eram despachadas as “obrigações” decorrentes de “trabalhos” e também se situava a Coudelaria Bom Fim de propriedade do famoso Príncipe Custódio. Ali residiam, em casebres, as chamadas **negas-mina**. Com a urbanização da cidade, os locais em que moravam são hoje conhecidos como as ruas Barão do Gravataí e Baronesa do Gravataí.

Lembramos ainda a Bacia, que se constituía no atual bairro Rio Branco, onde se localizava a casa do Antoninho da Oxum, decorrendo daí o cognome pelo qual ficou conhecido, Antoninho da Bacia. Havia, também, a Colônia Africana, localizada onde hoje se encontram os bairros do Bom Fim e do Mont’Serrat, lugar em que pontificaram figuras da estirpe de Paulino do Oxalá, Manoelzinho do Xapanã e Joãozinho do Bará.

Quer-nos parecer, contudo, que nenhum desses locais, por maior que seja sua importância, se encontra tão intimamente ligado ao Culto dos Orixás quanto o centenário Mercado Municipal, cujas paredes guardam, zelosas, histórias já quase esquecidas do povo africano e que, esperamos, serão um dia reavivadas pelo trabalho de um pesquisador de escola. Não nos considerando como tal, tentaremos apenas relatar o que ficou da história

¹ Breve biografia do autor presente na abertura deste debate, na apresentação de Carvalho, Veras e Emil.

do Mercado a nós transmitidas pelos antigos Babalorixás e Yalorixás com os quais tivemos a oportunidade e a ventura de conviver e que traziam vivas em suas mentes recordações do Mercado original e dos negros africanos puros ou de seus descendentes diretos, que circulavam por seus corredores ou que ali faziam ponto. Essas histórias, repetidas de pais para filhos, numa tradição oral típica dos africanos, foram se perdendo pela ausência do registro escrito ou se deturpando pelas naturais falhas de memória dos homens, a exemplo do que vem ocorrendo com os fundamentos de nosso Culto.

Insondáveis são os desígnios de Olorum, o Deus Supremo, emanado através da representatividade de suas forças simbolizadas pelos Orixás. Assim, pois, nosso Mercado foi reconstruído após o aterro do rio Guaíba, afastando-o da então Rua da Praia para o local hoje limitado pelo cais do Porto. Conscientemente ou não, a sua parte central, à época ocupada por uma balança, foi colocada exatamente no ponto em que se situava um dos vértices do triângulo, formado pelo Príncipe Custódio, na segurança que fez para o governador do estado, Borges de Medeiros, visando sua permanência no cargo por um período de tempo maior. Mas isto é um assunto para uma outra crônica.

Se estudarmos a arquitetura do Mercado, verificaremos que o prédio se compõe de um quadrado emoldurado por um outro, onde ficam localizadas as bancas de acesso direto para as ruas. Essa figura geométrica é cortada nos sentidos vertical e horizontal por vias que formam uma cruz e cujo ponto central é, atualmente, ocupado por uma banca. A princípio redonda e hoje ostentando um formato octogonal, essa banca celebrou-se pelo fato de ser objeto de reverência quando do passeio ritualístico dos filhos-de-santo ao Mercado, parte integrante da tradição religiosa do Culto aos Orixás.

A construção encerra, em seu bojo, uma simbologia bastante elevada e abrangente. A figura do quadrado, contendo em seu seio uma cruz, nada mais representa do que dois quaternários, ou seja, os símbolos da matéria (em oposição ao espírito), envolvendo as quatro forças da natureza – Ar, Fogo, Terra e Água – o que espelha a realidade do local, já que as quatro

paredes materiais guardam em si todo o necessário para manter e sustentar o nosso corpo físico.

É evidente que, para o iniciado, cada uma das quatro vias internas do Mercado tem a sua significação e uma entidade que a preside. O centro da cruz, onde se localiza a banca a que aludimos, como todo ponto de convergência de um cruzeiro, é regido por uma falange de Ogum que, se é o Orixá da demanda, também é o da agricultura, além de ser o dono da faca. Claro está que este assunto envolve um Segredo de Religião e, portanto, uma questão que não deve e não pode ser revelada senão àqueles já em um grau de evolução que lhes permita entendê-la. Resta-nos dizer, tão-somente que, na Física Tradicional, todas as forças emanam de um centro e nele vêm haurir novas energias **ad infinitum**. E como esse princípio é derivado da Física Oculta, aí teremos a síntese de toda a movimentação das forças espirituais que dirigem o dia-a-dia do Mercado e dos seus usuários.

Ainda nos recordamos que, há vinte ou mais anos atrás, quando frequentávamos o Centro Africano Nossa Senhora dos Navegantes, então na rua das Camélias, e dirigido com sabedoria pela inesquecível Mãe Ester, por ocasião da festa grande de sua Mãe Yemanjá, por diversas vezes fomos até o Mercado e ali, numa banca interna, em um grande tanque, escolhíamos pintados e jundiás, ainda vivos, para o serão do peixe!²

Outro quadro que jamais se apagará de nossa mente é o da figura tradicional das negas-mina, sentadas nos corredores do Mercado, vestidas de chita, pano à cabeça e fumando incessantemente cigarros, cachimbos e charutos. Nos seus colos uma variedade de patuás que eram adquiridos pelos passantes e de cuja venda tiravam a sua subsistência. Magras, quase secas, canelas finas, faces inescrutáveis e cobertas de rugas, elas se constituíam em algo que jamais poderá ser revivido. E era patente o cuidado dos que a elas se dirigiam em jamais as melindrar, tão forte era a fama de feiticeiras que desfrutavam.

² Trata-se de um dos momentos festivos finais do ritual de Obrigação onde são preparados alimentos à base de peixe.

Lembramo-nos de que, em certa ocasião, um frequentador do Mercado, conhecido de sobejo por sua irreverência, foi abordado por uma das mais velhas mina que lhe solicitou um cigarro. Imediatamente este lhe retrucou que daria o cigarro se ela lhe mostrasse as pernas, corando o seu gracejo com uma sonora gargalhada, no que foi acompanhado por seus amigos. A nega-mina olhou-o com aquele olhar distante, característico da sua raça, e disse, dirigindo-se ao grupo: “-Meus fios, de que vancês estão rindo? Logo mais vancês vão tudo chorá. E tu fio, vai vê as tuas pernas mais feias que as da nega véia”.

Eles se afastaram ainda rindo e, logo em seguida, ao tentar atravessar a Borges, foi o gracejador atropelado por um caminhão que, além de o matar, quebrou-lhe as pernas, deixando-as em uma posição ridícula sobre o calçamento.

Naquele tempo, enquanto as negras permaneciam sentadas pelos corredores, os homens circulavam pelo Mercado envergando camisas de física, calças de riscado presas por suspensórios de pano (saudades enormes do Joãozinho do Bará) e chinelos de couro, com suas cabeças cobertas sempre pelos **camoletes**³ que para os leigos pareciam toucas. Suas caminhadas só eram interrompidas pela chegada de um ou outro frequentador, ao qual davam atendimento. E quando o caso, pela sua gravidade, o requeria, encaminhavam-no ao jogo do **cawris**, onde Ifá, por certo, lhe dissiparia as dúvidas.

Profundos conhecedores da magia, os mina imperaram no Mercado, fazendo escola. Orientavam alguns dos mais famosos Babalorixás que, quando ainda na infância ou adolescência, os procuravam pela sua imensa sabedoria. E tanto eram reais os seus conhecimentos que sempre correu entre os adeptos aquela frase que sintetiza a sensação dorida da perda de um passado glorioso que a geração jovem vem relegando ao olvido: “No tempo dos mina, eles, só com uma pomba, faziam chover; hoje, nem com um pombal nós o conseguimos”.

São dezenove horas e trinta minutos e o Mercado se esvazia e fecha suas portas. Parece-nos ver, envoltos na saudade, saírem pela porta principal três figuras de adolescentes que logo identificamos: precedido por um negrinho,

³ Lenço que é enrolado no orí, ou seja, na cabeça, a título de proteção.

alto e esguio, envergando uma camisa listrada de malha e conhecida à época por “sossega leão”, vinha um negro forte, alto e gordo abraçado a um jovem alvo, de estatura baixa e cheio de corpo. Eram, respectivamente, o Bará, o Ogum e a Oxum deixando o Mercado, na representação material de seus diletos filhos: Luís, Eliseu e Fábio.

Nós os saudamos com **alafιά** tradicional e partimos na certeza de que o Mercado e a Religião Africana estarão sempre unidos e ligados pela história e pela tradição.

Recebido em: 27/10/2018

Aprovado em: 27/10/2018

COMENTÁRIOS

“BRIGANDO SEMPRE”. REMINISCÊNCIAS DE UM HONRADO PAI-DE-SANTO GAÚCHO

*“ALWAYS FIGHTING”. REMINISCENT
OF A HONOURABLE PAI-DE-SANTO GAÚCHO*

Ari Pedro Oro¹

Este texto quer ser um tributo de agradecimento e de reconhecimento a um dos maiores líderes afro-religiosos que viveram no Rio Grande do Sul. Sou grato a Adalberto Pernambuco Nogueira pela sua disponibilidade e generosidade em atender a mim e a todos os interessados em conhecer o campo afro-religioso, sejam eles provenientes ou não da academia. Seu conhecimento deste campo religioso, complementado pela sua erudição resultante de leituras realizadas sobre o mesmo, bem como sobre o campo religioso em geral, além de suas inúmeras atividades e iniciativas conduzidas no seu meio religioso e fora dele, coloca esse pai-de-santo na galeria dos mais destacados representantes do campo afro-religioso gaúcho.

Como este artigo consiste, em grande medida, numa recuperação da memória de situações e vivências pessoais envolvendo o referido pai-de-santo, inicio fazendo uma pequena digressão para esclarecer como cheguei ao campo afro-religioso em geral e ao Pai Pernambuco em particular.

AS PORTAS SE ABREM: “ALUPO”.

Iniciei minhas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul no primeiro semestre de 1986. Retornei do doutorado, defendido na Sorbonne Nouvelle, em Paris, em dezembro de 1985, com um grande interesse em conhecer essas religiões. O objeto de minha tese de doutorado foi outro. Versou sobre um movimento messiânico que acompanhei

¹ Professor de Antropologia do PPGAS/UFRGS, Brasil. E-mail: arioro@uol.com.br

etnograficamente no Alto Solimões, entre os anos de 1977 e 1981, intitulado Irmandade da Santa Cruz. A tese foi publicada poucos anos mais tarde (Oro, 1989).

A motivação para me aproximar do campo afro-religioso eu trouxe da França como um desafio pessoal, resultante de um episódio ocorrido num seminário que cursei, em 1984. Com efeito, em certa ocasião, o professor, também meu orientador, Jean Séguy, comentou que havia lido a afirmação de Roger Bastide segundo a qual no Brasil o Candomblé era frequentado não somente por negros mas também por brancos. Ao fazer esta observação, levantou a cabeça e disse: “A propósito, temos aqui um brasileiro”. E olhando para mim – eu era o único brasileiro da sala, ocupada por cerca de vinte estudantes, de diferentes nacionalidades – acrescentou: “poderia nos esclarecer melhor esta afirmação de Bastide?”. Eu, que nunca tinha entrado num terreiro, que havia lido muito pouco sobre Candomblé ou Umbanda, confesso que balbuciei algumas palavras, mas, é claro, não esclareci nada. Ou seja, não sem ter ficado um tanto envergonhado, não pude atender à solicitação do professor. Mas, esta questão eu a tomei como um desafio pessoal. Por isso mesmo, ao retornar do doutorado e logo no início do semestre escolar de 1986, enquanto professor na PUC/RS, indaguei já nas primeiras aulas aos alunos se alguém conhecia algum terreiro liderado por uma pessoa branca. A então aluna do Curso de Ciências Sociais, Maria Helena Nunes da Silva², respondeu positivamente. Assim, na sequência, ao término de uma aula, em torno das 18 horas, fomos na Rua Barão do Amazonas, n. 2199, no bairro Partenon, em Porto Alegre. Na frente da casa estava escrito: “Yle Asé Obá Oni Xangô Aganjú”. Ao bater na porta quem nos recebeu foi uma senhora branca, cujas palavras que saiam de sua boca

² Esta estudante, uma vez formada em Ciências Sociais na PUCRS, ingressou no PPGAS da UFRGS, mas concluiu o seu mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco, onde defendeu a dissertação “O príncipe Custodio e a religião afro-gaúcha” (Da Silva, 1999). Maria Helena foi, para mim, uma importante auxiliar de pesquisa no meio afro-religioso gaúcho.

possuíam uma sonoridade toda particular e, para mim, bastante familiar. Com efeito, Maria di Franco era italiana, da Calábria, que aos 19 anos de idade, em 1953, emigrou com o esposo para Porto Alegre. Aqui tornou-se mãe-de-santo, em 1978. Faleceu em 2007. Desde então, seu filho, Luiz Antônio de Xangô, está à frente do terreiro. Pessoalmente e vários orientandos e estudantes meus tivemos a oportunidade de acompanhar rituais, realizar entrevistas nesta casa de religião, onde fomos sempre muito bem acolhidos.

Foi Mãe Maria di Franco, da Oxum, que em nossas primeiras conversas me sugeriu procurar Pai Pernambuco, pois, segundo ela, tratava-se de “um Pai muito bom e um estudioso da religião”. Foi o que fiz. Dirigi-me ao centro da cidade, na rua Vigário José Inácio, n. 547, sala 403, na sede da União de Umbanda do Rio Grande do Sul, entidade fundada em 7 de junho de 1953. Sem agendamento prévio bati na porta e Pai Pernambuco, ele mesmo, presidente dessa entidade, abriu-me a porta e convidou-me para sentar. Esta foi a primeira de mais de uma dezena de vezes que bati na porta deste local, bem como de sua própria residência, situada não distante dali, na Av. Salgado Filho. Hoje, olhando para trás, dou-me conta de que as duas portas que se abriram para mim, nas ruas Barão do Amazonas e Vigário José Inácio, foram momentos inaugurais, espécie de mito de origem, de meu ingresso no campo afro-religioso. Nos anos seguintes cruzei incontáveis vezes essas portas, nos horários os mais variados, tendo Maria di Franco e Adalberto Pernambuco Nogueira se tornado não somente informantes privilegiados, mas amigos, de saudosa memória, no sentido pleno da expressão.

Feito, portanto, esse recuo no passado para situar meu ingresso no campo afro-religioso e como cheguei ao Pai Pernambuco, passo agora a discorrer sobre alguns aspectos da vida deste personagem marcante no campo afro-religioso gaúcho, na sociedade gaúcha mais ampla e na minha própria trajetória como pesquisador deste campo religioso.

PAI PERNAMBUCO: DADOS BIOGRÁFICOS, EXPERIÊNCIAS PRÁTICAS POLÍTICAS

Adalberto Antônio Pernambuco Nogueira, o Pai Pernambuco, nasceu em Belém do Pará em 3 de maio de 1928. Atuou profissionalmente e se aposentou no Banco do Brasil. Morava no Rio de Janeiro quando foi transferido para Erechim, depois para Veranópolis e então para Porto Alegre, onde também desenvolveu a sua atuação religiosa. Dizia-se babalorixá da linha de Ijexá, filho de Xangô e sacerdote de Umbanda. Mas, sua atuação religiosa se destacou menos enquanto líder religioso que atua “numa casa de religião” e mais como um incentivador e defensor dos cultos afro-religiosos. Neste sentido, atuou fortemente na organização interna do meio afro-religioso gaúcho e, sobretudo, ao longo de sua vida realizou inúmeras iniciativas contra a intolerância religiosa, visando a sua aceitação social. Atuou como um intelectual orgânico deste meio religioso. Escreveu textos importantes sobre o negro no Rio Grande do Sul e, sobretudo, sobre as origens da Umbanda neste Estado assim como do Batuque, com suas diferentes “nações”, ou “lados”. Três textos de autoria de Pai Pernambuco figuram neste volume de Debates do NER. Além disso, deve-se ao Pai Pernambuco a promoção de eventos de demonstração pública da importância desse segmento religioso e a organização e estruturação de uma instituição que foi muito importante no segmento religioso, a União de Umbanda do Rio Grande do Sul, da qual foi presidente durante muitos anos. Esta entidade se transformou mais tarde em Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (CEUCAB) e enquanto era vivo Pai Pernambuco foi sempre o seu presidente ou conselheiro geral. Após o seu falecimento, em 2004, a presidência do CEUCAB foi assumida por Clovis Alberto Oliveira de Souza, o Clovis de Xangô Aganju. Segundo Cintia Avila (2009, p. 43), Clovis de Xangô foi escolhido pelo próprio Pai Pernambuco, antes de falecer, para sucedê-lo no cargo de conselheiro geral.

No velório de Pai Pernambuco, e não por acaso, compareceram vários líderes religiosos do meio afro-religioso, mas, também, de outras religiões

com as quais Pai Pernambuco manteve ao longo de anos relações cordiais de colaboração e era muito bem quisto. Juntos, como veremos a seguir, integravam um grupo de diálogo inter-religioso. Muitas foram as frases elogiosas e carinhosas pronunciadas pelo padre católico, pelo pastor luterano, pelo rabino judaico, pelo líder muçulmano, antes do sepultamento de Pai Pernambuco.

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Pai Pernambuco era um entusiasta na defesa das boas relações entre as religiões em geral e seus líderes em particular. Pleiteava a convivência pacífica entre as religiões. Neste sentido, fazia questão de visitar ou receber em seu gabinete membros de outras religiões, e participava de encontros de lideranças de diferentes igrejas e religiões. Referia especialmente o líder espírita Cicero Marcos Teixeira, o padre Roberto Paz, natural de Montevideu e representante católico do Grupo de Diálogo Inter-religioso de Porto Alegre, e Ahmad Samer Ali, Diretor do Centro Cultural Islâmico de Porto Alegre³. Juntamente com outros líderes religiosos, representantes do budismo, Zen Budismo, hinduísmo e das igrejas luterana e anglicana, além dos recém mencionados, integrava o grupo inter-religioso que se reunia periodicamente na Associação Cristã de Moços (ACM), onde almoçavam e trocavam ideias. Em entrevista concedida a Cintia Avila (2009, p. 40), Pai Pernambuco informou que as igrejas pentecostais e neopentecostais não participam do grupo inter-religioso, “primeiro porque elas não querem e segundo porque nós não queremos”.

Esse grupo inter-religioso atuava conjuntamente em atos ecumênicos que marcavam, por exemplo, datas festivas de cada uma das expressões religiosas referidas e em eventos festivos promovidos sobretudo pela Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, como as comemorações de aniversário da cidade. Na ocasião, todos os líderes religiosos usavam a palavra para emitir

³ Para saber sobre este Centro Cultural e seu diretor, acima mencionado, bem como sobre a presença dos muçulmanos em Porto Alegre, ver Pereira (2001).

mensagens a partir dos seus fundamentos religiosos e para pronunciar uma oração, sempre adaptada para a ocasião do ato ecumênico.

O grupo inter-religioso referido foi atuante na década de 1990 e no início dos anos 2000. Depois se desmobilizou parcialmente, devido a situações envolvendo alguns dos seus membros. Assim, por exemplo, Pai Pernambuco faleceu em 2004 e Padre Roberto Paz foi ordenado bispo em 2008 e desde 2011 é bispo da Diocese de Campos, no Rio de Janeiro. O babalorixá Clóvis Alberto do Xangô Aganju, que sucedeu Pai Pernambuco à frente do CEUCAB, é o atual representante das religiões afro-brasileiras no referido grupo inter-religioso.

PREOCUPAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE

Pai Pernambuco sempre mostrou preocupação com o meio ambiente em geral e com situações envolvendo as religiões afro-brasileiras e sua relação com o ambiente. Este foi, aliás, o tema que pai Pernambuco solicitou que eu dissertasse num dos seminários que promovia anualmente, como veremos abaixo. Na ocasião, falei especialmente sobre Onilé, a Dona da Terra, o orixá que representa nosso planeta como um todo, o mundo em que vivemos⁴.

A inquietude de Pai Pernambuco resultava, em certa medida, das controvérsias sociais envolvendo as oferendas públicas realizadas por membros das religiões afro-brasileiras, muitas vezes depositadas em cruzamentos das vias públicas das cidades, além de margens de rios e do mar, bem como em entradas de bosques e matas. Visando reduzir a polêmica e orientar os seguidores desse segmento religioso, Pai Pernambuco tomou a iniciativa – acompanhado neste particular pelos presidentes de outras federações afro-religiosas, a saber: Jorge Verardi, da AFROBRAS, Herculano Nogueira, da AFRO-RITO e Sebastião Madeira de Lima, da Congregação Espiritualista de Umbanda do Rio Grande do Sul – de produzir e divulgar em 10 de janeiro de 1996 um documento intitulado “Projeto de Instruções para Rituais Externos”.

⁴ O mito de Onilé pode ser encontrado em vários poemas do oráculo de Ifá, estando vivo ainda hoje no Brasil, na memória de seguidores do candomblé (Prandi, 2001).

A ação conjunta das federações se inscreve na perspectiva da força de que são portadoras, diferentemente da ação individual de algum líder religioso⁵. Na introdução do referido documento consta que se trata de

algumas normas que deverão ser observadas por ocasião dos trabalhos, visando, com isto, dar mais responsabilidade e maior sentido religioso aos atos públicos realizados em nome da Umbanda. A finalidade é que evitem críticas, como as já surgidas, e, inclusive, publicadas pela imprensa local, vindo em desabono dos Centros, das Federações e da própria Religião, tão pura e tão divina em sua essência.

O documento é composto de 15 artigos e está assinado pelos três dirigentes de federações acima referidos, além de Pai Pernambuco, enquanto presidente do CEUCAB. A tônica do “projeto” reside na tentativa de conscientização dos fiéis no sentido de realizarem suas oferendas com seriedade, responsabilidade, discrição e atenção para com a higiene e o resguardo do meio ambiente. Atenção especial é dada aos rituais e oferendas realizadas na praia. Neste local, diz o artigo 11 do documento,

após o trabalho, deve ser rigorosamente limpo e deixado nas mais perfeitas condições de higiene. A disciplina, a obediência, o comportamento, o respeito pelos trabalhos e a limpeza do local são demonstração de evolução, de civilidade, de consciência do que se faz e, principalmente, uma prova da educação dos umbandistas.

⁵ Neste particular, Cintia Aguiar de Avila, que realizou várias entrevistas com Pai Pernambuco, escreve o seguinte: “Pernambuco defendia ferrenhamente o trabalho das federações, pois pensava que estas representavam um número muito grande de casas de religião. Para ele, a federação representava uma força conjugada, pois “se uma casa de religião vai à prefeitura, nunca vai ser recebida. Agora, se eu (presidente do CEUCAB) for, eu sou. Mas não porque sou eu, é porque a federação representa quatro ou cinco mil casas”. E sempre repetia: “Uma vara de marmelo tu quebra facilmente, mas um feixe de varas tu não vai quebrar nunca”. Via as federações como um elemento de ligação e de defesa das casas de religião junto às autoridades. E se alguém ousasse intervir nos seus rituais, o presidente da federação tem o direito e o dever de defendê-la” (Avila, 2009, p. 41).

Assim como este, outros artigos do documento reforçam a importância das oferendas, as quais, porém, devem se revestir de bom gosto, serem discretas e estritamente adequadas aos rituais, sem provocarem alterações ao meio ambiente.

Esta iniciativa oriunda das federações afro-religiosas do Rio Grande do Sul foi muito bem recebida pelo poder público municipal de Porto Alegre. Assim, em setembro de 2000 a Secretaria Municipal do Meio Ambiente (SEMA) editou uma brochura intitulada “A Educação Ambiental e as Práticas das Religiões Afro-Umbandistas”. De autoria das federações referidas e da SEMA, a brochura – composta de 10 páginas, ilustrada, tendo tido uma tiragem inicial de 5.000 exemplares – informa que tem como objetivo “orientar as Casas de Religião e funcionários do poder público municipal e estadual sobre procedimentos em relação a cultos e colocação de trabalhos religiosos no meio ambiente”. No mesmo espírito do Projeto acima referido, essa brochura da SEMA consiste num manual de aconselhamentos em relação às oferendas, tendo como pressuposto a preservação da natureza.

Reitero que Pai Pernambuco se destacou como inspirador, mediador e ativista na produção, edição e divulgação dos documentos acima referidos, em razão do interesse que nutria no sentido de que a realização dos rituais afro-religiosos “externos” ocorressem com respeito à natureza e ao meio-ambiente.

PROMOÇÃO DE CONGRESSOS AFRO-RELIGIOSOS

Especialmente na década de 1990 o poder executivo municipal de Porto Alegre abriu-se para atender os interesses das minorias, também religiosas, e das camadas desfavorecidas da sociedade⁶. Foi nesta época que Pai Pernambuco, que integrou o Conselho Político, primeiramente do candidato e

⁶ Como se sabe, foi o período em que o Partido dos Trabalhadores esteve à frente do executivo municipal da capital do Estado, tendo sido seus prefeitos Olivio Dutra (de 1/1/1989 a 1/1/1993), Tarso Genro (de 1/1/1993 a 1/1/1997), Raul Pont (de 1/1/1997 a 1/1/2001), Tarso Genro (de 1/1/2001 a 4/4/2002) e João Verle (de 4/4/2002 a 1/5/2005).

depois do prefeito Tarso Genro⁷, mobilizou-se para promover uma série de seminários, denominados “Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e das Religiões Afro-Brasileiras”. O primeiro seminário ocorreu em 1996 e todas as suas edições, que se reproduziam anualmente, ocorreram no auditório da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul e contou sempre como uma grande plateia de participantes. Em sua abertura geralmente compareciam as mais altas autoridades do estado e do município, como o governador, o prefeito, os presidentes das assembleias legislativas estaduais e municipais, além de secretários estaduais e municipais. No encerramento dos eventos sempre ocorriam apresentações de danças afro, eram celebrados rituais, era cantado o hino da umbanda e realizado um coquetel.

Os seminários obedeciam sempre ao mesmo formato. Sua duração era de cerca de três dias, ocorriam às noites e dele participavam como palestrantes eminentes líderes afro-religiosos locais, do Estado ou do país, além de professores e pesquisadores também locais ou de outros estados e também do exterior.

Sobre acadêmicos internacionais que participaram dos seminários menciono Alejandro Frigerio, da Argentina e Renzo Pi Hugarte, do Uruguai. Do país foram convidados e pronunciaram conferências nesses eventos Reginaldo Prandi, Ordep Serra, Sergio Ferretti, Mundicarmo Ferretti, José Flavio Pessoa de Barros, Muniz Sodré, Maria Helena Villas Boas Concone e Armando Vallado, este na condição de acadêmico e pai-de-santo paulista, iniciado pelo Pai Agenor Miranda Rocha. Também participaram como conferencistas outros eminentes nomes, como Abdias do Nascimento, ativista político, poeta, escritor e dramaturgo, o qual, quando participou do III Seminário, ocorrido entre 2 e 5 de outubro de 1997, era também senador da

⁷ Como disse em outro lugar (Oro, 2002), Pai Pernambuco era o único representante do Conselho Político de Campanha da Frente Popular (formado então por cerca de 160 pessoas de destaque das várias áreas de atuação social e profissional) por ocasião das eleições municipais de 2000, e posteriormente integrou o Conselho Político de Governo da Frente Popular (formado por cerca de 300 pessoas). Além disso, a partir de janeiro de 2002 foi escolhido como membro do Conselho Municipal de Cultura.

República, posto que havia ocupado a vaga após a morte de Darcy Ribeiro. Pessoalmente, participei como conferencista em duas oportunidades. Após a realização do evento no ano de 1999, enviei formalmente ao Pai Pernambuco uma carta, onde teço considerações sobre a importância cultural e política dos seminários que ele organizava. Esta foi a carta:

Porto Alegre, 29 de novembro de 1999

Ilmo. Sr.

Adalberto Pernambuco Nogueira

MD Presidente do CEUCAB

N/Cidade

Senhor Presidente,

Tenho a satisfação de me dirigir a V. S^a para parabenizá-lo pela iniciativa da organização de mais uma edição do Simpósio Teológico e Cultural sobre Umbanda e Religiões Afro-Brasileiras.

Gostaria de enfatizar sobretudo três importantes méritos que esse congresso logrou conquistar ao longo dos anos.

Em primeiro lugar, tornou-se um espaço de agregação de distintos segmentos que se ocupam ou se interessam pela cultura e religiosidade afro-brasileira. Assim sendo, membros participantes dessa religião, em distintos níveis, encontram-se e convivem durante alguns dias com acadêmicos, pesquisadores, políticos e demais pessoas interessadas pela religião num clima de cordialidade. Neste sentido, trata-se de um congresso aberto a todos e democrático.

Em segundo lugar, detém um significado simbólico importante ao se realizar com a colaboração da Secretaria Municipal e Estadual de Cultura, na Assembleia Legislativa do Estado, ou seja, num espaço político, onde não somente políticos participam do congresso mas onde há uma demonstração social de aproximação e entendimento da facção política com esta religião,

contrariamente ao que ocorreu ao longo de nossa história. Neste sentido, trata-se de um congresso único e singular em todo o Brasil.

Em terceiro lugar, traz a Porto Alegre renomados pesquisadores e especialistas em cultura e religiosidade africana do país, oportunizando um contato frutífero para os membros e interessados em religião africana de nosso Estado.

Esses pontos constituem apenas uma parcela dos aspectos relevantes do Simpósio que desejo ver realizado em muitas outras edições nos anos vindouros.

Cordialmente,

Ari Pedro Oro

Professor do Departamento de Antropologia da UFRGS

PAI PERNAMBUCO: CIDADÃO DE PORTO ALEGRE

Devido ao conjunto de atividades e iniciativas promovidas por Pai Pernambuco – algumas das quais menciono acima, ainda que rapidamente – que refletem o seu engajamento na sociedade gaúcha e a sua atuação compromissada com um segmento religioso historicamente estigmatizado no Rio Grande do Sul, mas não somente aqui, a Câmara Municipal de Porto Alegre lhe outorgou o título de Cidadão de Porto Alegre.

A distinção foi proposta pelo então vereador Gerson Almeida, do PT, em 2 de abril de 1997 e foi oficialmente admitida em projeto de lei no Plenário Aloísio Filho, da Câmara Municipal, em 16 de setembro de 1997.

Na exposição de motivos, justificando aos seus pares a demanda pela distinção ao Pai Pernambuco, o vereador referido enfatizou que o faz levando em conta a “postura pessoal de compromisso com a comunidade religiosa, denotando tenacidade, caráter e liderança, com um ‘currículo’ extremamente importante” e porque o homenageado “adotou Porto Alegre como sua cidade natal, onde desenvolveu sua atuação profissional e religiosa”.

Na ata da sessão solene da Câmara Municipal do dia 16 de setembro de 1997 consta que a mesma, presidida pelo vereador Reginaldo Pujol, foi concorrida, contando com a presença de vários vereadores, de diferentes partidos políticos, de vários líderes afro-religiosos, especialmente presidentes de federações, familiares do homenageado, como sua esposa Celia Maria Plácido Santos, filhos e netos. Também compareci nesta solenidade, bem como a professora Neiva Fernandes, do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul.

Em seus pronunciamentos, os vereadores destacaram algumas virtudes do homenageado. Assim, Reginaldo Pujol diz estar lisonjeado por presidir a sessão de outorga do título a alguém que dedicou parte importante de sua vida à atividade religiosa em benefício das pessoas de Porto Alegre; Nereu D'Ávila lembrou a luta contra o preconceito religioso e a liberdade religiosa; Anamaria Negroni lembrou o seu constante interesse em divulgar na imprensa e em atividades culturais aspectos da formação religiosa brasileira; enfim, Gerson Almeida ressaltou a sua contribuição para o engrandecimento das relações humanas e o seu espírito de cidadania visando resolver especialmente os impasses criados na relação entre a prática afro-religiosa de realizar oferendas e a sustentabilidade ambiental.

Antes do encerramento da sessão Pai Pernambuco tomou a palavra e começou revelando que sua admiração pelo Rio Grande do Sul começou ainda jovem, em sua terra natal, quando leu o livro *O Tempo e o Vento* de Erico Verissimo. Considerava a distinção que agora estava recebendo não somente como a de um cidadão porto-alegrense mas do Rio Grande do Sul. Mencionou que como gerente do Banco do Brasil intermediou financiamentos para várias indústrias do Estado. Confessou que seu ingresso no campo afro-religioso, na condição de dirigente da União de Umbanda do Estado do Rio Grande do Sul, adveio após “ver aqueles irmãos serem perseguidos, humilhados e sofrerem na carne pelo fato de serem africanistas e umbandistas”. Pai Pernambuco finalizou o seu discurso exaltando a sua religião, com estas palavras: “a nossa religião tem um fundamento e que esse fundamento é belo, é puro, é maravilhoso”. Ao mesmo tempo, porém,

teve a humildade de reconhecer excessos que então existia. Disse ele: “hoje vivemos uma desorganização, onde a magia de sangue (sacrifício de animais) se transformou em orgia de sangue, mas isto vai ser corrigido e a nossa religião reviverá”.

A sessão foi finalizada pelo seu presidente, vereador Reginaldo Pujol, que antes de convidar a todos cantarem o hino rio-grandense lembrou “que na Casa do Povo de Porto Alegre a liberdade de religião, a liberdade de culto, é um compromisso que afirmamos e reafirmamos de todos os meios”.

Após a cerimônia lembro do enorme entusiasmo e grande emoção que transparecia no rosto do homenageado. Era contagiante a sua alegria e satisfação pelo recebimento do título honorífico de Cidadão de Porto Alegre outorgado pela Câmara de Vereadores de Porto Alegre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adalberto Pernambuco Nogueira, o Pai Pernambuco, presidente do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (CEUCAB), era um sujeito bastante ativo e inquieto. A resposta que eu ouvia dele quando lhe indagava, por telefone, ou pessoalmente, “como está Pai Pernambuco?”, era invariavelmente esta: “brigando sempre!”.

Nessa expressão ele sintetizava o seu estado de espírito, sempre ativo e atuante, voltado especialmente para a luta e a defesa de algo associado à sua religião. Embora algumas vezes o “brigando sempre” pudesse estar associado à alguma disputa com agentes do poder público ou com outros agentes afro-religiosos – algo recorrente, mas não negativo, neste campo religioso, embora não somente nele⁸ – na maioria das vezes a expressão sinalizava o seu combate em benefício de alguma casa de religião que estava

⁸ Lembremos que em termos organizacionais as religiões afro-brasileiras possuem uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si. Até certo ponto, a autonomia provoca a concorrência e desfavorece a união (Prandi, 1991; 1992).

sendo perseguida, de algum agente religioso que passava por um momento difícil, de algum projeto que precisava de apoio público ou institucional e assim por diante.

Mas, o alcance e a amplitude da expressão “brigando sempre” poderia ser ainda mais amplo. Poderia referir a sua luta contra alguma doença, sobretudo o diabetes, que o incomodou bastante ao longo da vida. Poderia, também, refletir a sua constante procura por livros sobre as religiões afro-brasileiras em particular ou sobre o campo religioso em geral, seja um lançamento, um livro raro ou um título já esgotado. Numa época em que a internet era incipiente, o contato com livrarias e sebos de outros estados do país era algo complicado e, neste sentido, todas as vezes que Pai Pernambuco me recebia em seu escritório, me mostrava o último livro adquirido ou algum título que estava procurando. Foi deste seu empenho, desta sua luta, levada a cabo durante anos, que conseguiu montar uma biblioteca que certamente reunia todos os principais títulos sobre as religiões afro-brasileiras, as religiões afro-americanas e o campo religioso nacional⁹.

Por tudo isto, o desaparecimento de Pai Pernambuco constituiu-se numa perda sentida. Calou-se um líder religioso erudito e entusiasta de sua religião e um cidadão que havia conquistado a respeitabilidade na cidade. Felizmente, outros líderes afro-religiosos do Estado mantêm a mesma tenacidade, seriedade e responsabilidade na condução de federações e terreiros, fazendo com que o Rio Grande do Sul se mantenha como um dos estados mais representativos do campo afro-religioso nacional.

⁹ Após o falecimento de Pai Pernambuco seus familiares expressaram o desejo de doar para a UFRGS parte significativa da sua biblioteca. Infelizmente, entraves burocráticos existentes nesta Instituição de Ensino Superior impediram que a oferta fosse concretizada, prejudicando, assim, obviamente, estudantes, professores e pesquisadores interessados por aquela literatura especializada.

REFERÊNCIAS

AVILA, Cintia Aguiar de. *Na interface entre religião e política: origem e práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB/RS)*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

DA SILVA, Maria Helena Nunes. *O “Príncipe” Custódio e a “Religião” Afro-Gaúcha*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. *Estudos afro-asiáticos*, n. 2, ano 24, 2002, p. 345-384.

ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PEREIRA, Lenora Silveira. *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre. Uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do Islamismo no pluralismo religioso local*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “Linhagem e legitimidade no candomblé paulista”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.14, p. 18-31, 1990.

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

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

Recebido em: 31/12/2018

Aprovado em: 31/12/2018

UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICAMENTE RELIGIOSA

AN ANTHROPOLOGICALLY RELIGIOUS VIEW

Alejandro Frigerio¹

No sé cuántas veces vi a Adalberto Pernambuco Nogueira, pero sé que fueron pocas – muchas menos de las que hubiera querido. Tengo dos recuerdos particularmente claros de su persona: el primero, de cuando se realizó en 1985 en Buenos Aires el *Primer Congreso Argentino de Umbanda y sus Raíces*, organizado por la *Asociación Religiosa Africana Omio Babá*, una casa de religión dirigida por la reconocida mãe argentina Peggie de Iemanjá. A esta primera reunión pública de practicantes de la religión en Argentina vino una delegación de *país de santo* brasileiros a participar de las disertaciones. Entre ellos, Adalberto Pernambuco Nogueira. Yo recién comenzaba mi trabajo de campo y recuerdo cómo rápidamente, con su sencillez, simpatía y don de gentes – y su gran conocimiento religioso – se ganó el cariño de los participantes que siguieron con inusual interés su presentación. Días después, quien era mi principal "informante clave" en ese momento también se refirió elogiosamente a su persona.² Algo inusual, ya que este *pai* tenía una rara y profunda formación religiosa para la época y miraba casi con desdén a la mayor parte de sus pares, a quienes casi ni reconocía como tales. Sobre Pernambuco, me dijo algo así como: "ese sí que sabe. Fue al único de los brasileiros al que le pedí la *bença*, junto con José Mendes, que también es una persona extraordinaria".

Con ese antecedente en mi memoria, cuando unos años después Ari Oro me contó, durante una de mis visitas a Porto Alegre, que Adalberto quería

¹ FLACSO-UCA/CONICET, Argentina. E-mail: alejandrofrig@yahoo.com.br

² Cuando digo "informante clave", léase: "el pai de santo que pacientemente me guió en mi camino desde una ignorancia basada apenas en conocimiento bibliográfico a un conocimiento más real y práctico que adquirí presenciando sesiones todas las semanas en su casa".

invitarme a su casa para que charláramos, acepté encantado. Creo que él aún se acordaba de mi tímida presentación en el congreso (una de mis primeras exposiciones públicas) y después, principalmente a través de Ari, supongo, habría seguido con alguna atención mis trabajos. Yo con certeza me acordaba de su presentación en Buenos Aires y del impacto que su presencia había causado localmente – ya no como un mero *pai de santo* brasileiro de los muchos que venían a iniciar gente al país, sino como un referente religioso de otra estatura y densidad teológica y calidez humana.

Además de reconfirmarme personalmente y ya de manera más obvia los juicios positivos que me había hecho de sus personas unos años atrás, tengo otros dos recuerdo de nuestro encuentro en Porto Alegre que pueden parecer nimios pero que me llamaron mucho la atención en su momento. El primero y principal, de su gran biblioteca, en la cual *cada* libro había sido encuadernado en tapa dura, y en la que cada estante tenía no una sino *dos* filas de libros (una escondida detrás de la que se veía, porque el gran espacio de su departamento ya no era suficiente para tantos volúmenes). El segundo y ya más anecdótico, del (muy) fuerte café que me ofreció, del cual se enorgullecía y que ofrecía con generosidad. Recuerdo haber recibido, de boca de Ari, su cumplido a posteriori "*sim, Frigerio, grande bebedor de café*" – lo que suponía, espero, haber pasado el test del antropólogo visitante (o al menos, alguno de los varios que se nos hacen). Años después tuve la honra de ser convidado a uno de los encuentros anuales que organizaba en el auditorio de la Asamblea Legislativa local y siempre estuve al tanto, también por Ari, de sus múltiples actividades en defensa de las religiones afro en Rio Grande do Sul, y de la buena recepción que estas actividades tenían ante los poderes estatales y los representantes de otras religiones. Imagino, sin mucho esfuerzo, que sin su carisma personal y su perseverancia incansable, todo esto difícilmente habría ocurrido. Celebro que sus múltiples iniciativas le valieran el título de Cidadão de Porto Alegre, un justo reconocimiento a su obra y valía.

El buen provecho que hizo de su extensa biblioteca (que obviamente no estaba de adorno), y su contacto cercano con investigadores sobre religiones afrobrasileras de diversas generaciones se puede apreciar en estos textos que

felizmente *Debates do NER* pone a nuestra disposición. Diría que su conocimiento y su aprecio – sin duda crítico – por los trabajos de los antropólogos o académicos de distinto tipo que se acercaron al batuque le brindan un carácter – digamos – *anfíbio* a sus propios escritos. Tienen el conocimiento y la perspectiva religiosa de un *pai de santo*, pero toman en cuenta las circunstancias socio-históricas del desarrollo y la práctica de estas religiones como lo hacen los científicos sociales. Es claro que no es el único líder religioso con una conciencia socio-histórica aguda (cada vez más *pais* y *mães* se han acercado a los estudios académicos) pero en alguien de su edad y en el momento en que los escribió era algo que resultaba bastante menos común.

Esto se evidencia claramente en el más extenso de estos textos en el cual realiza una interesante reseña crítica sobre quienes investigaron las religiones afro-gaúchas, mostrando la manera en que sus proveniencias religiosas o disciplinarias (folklore, psicología, antropología) condicionaron su apreciación del objeto de estudio.

Es claro que no puedo concordar con su apreciación de que "*faltaram-nos pesquisadores da competencia dos que estudaram a religiao nos estados de maior parte de escravos*" y prefiero antes la explicación de que la atención prestada a la historia y la cultura afro en un estado cuya identidad se ha construido sobre lo gaúcho y lo europeo (como argumentó Ruben Oliven) necesariamente va a ser menor, o al menos mucho más tardía que, en otros estados. Prueba de esto es el desinterés estatal del que fueron objeto, como señala Pernambuco, los archivos de algunos de los investigadores pioneros que menciona, y que llevó a su destrucción, pérdida o posible adquisición por otros estados. El mismo desinterés que sufrió su propia biblioteca a su fallecimiento, que inconcebiblemente no encontró institución que la acogiera.

Su condición de anfíbio se manifiesta también en la reseña crítica que hace de los historiadores que brindan una visión poco real de la esclavitud, enfatizando los supuestos buenos tratos recibidos por los esclavizados, o exaltando la "democracia racial" regional.

Su doble condición de *pai* y (cuasi) académico se vislumbra, especialmente, en su descripción de las naciones del batuque. El concepto de nación tiene una

gran importancia "nativa", es una identificación particularmente cargada de emotividad y que ubica al religioso dentro de un cierto linaje, y lo posiciona inequívocamente dentro del campo religioso afrobatuquero: se pertenece a determinado linaje y por él, a una determinada nación. En dos de los trabajos aquí presentados la descripción de las naciones ocupa un lugar relevante, pero es, a la vez, relativizado fácticamente, al decir que en realidad la mayor parte de las casas hacen los toques de la nación Ijexá. Su descripción, y bastantes partes del escrito, no dejan de recordarme los del recordado "maestro" bahiano Vivaldo da Costa Lima – quien era también sin duda un anfibio, sólo que desde otro lado: un académico con un profundo conocimiento de lo religioso y un compromiso que lo volvían prácticamente un nativo.³ Pernambuco, por el contrario, es un nativo que se convierte, prácticamente en un académico. Ambos tienen un prolongada involucramiento en y compromiso con, la religión y conocen bien las preocupaciones nativas, pero las pueden relativizar, o al menos entender dentro ciertos contextos de desarrollo socio-histórico – para ellos es la dinámica social más que a la "tradición" o los "fundamentos" religiosos la base explicativa del estado actual de cosas.

Para el caso de Pernambuco, se aprecia también su conocimiento del candomblé (si por lecturas o experiencia personal, o ambos, no sé) y su utilización del mismo como referencia comparativa del batuque – pero nunca como una carencia o deturpación de la religión local respecto de la bahiana, sino apenas como dos evoluciones diferentes. Pernambuco sabe que el candomblé continúa siendo *el* "modelo" social y académico de una religión afrobrasileña de fuertes raíces africanas, y por ello destaca las diferencias del batuque respecto del mismo y describe sus rituales propios, resaltando su originalidad y su lógica específica. En el caso de la *fala* de los orixás batuqueros, que lo deja intrigado frente al más usual silencio de los orixás bahianos, despeja la duda recurriendo a los trabajos académicos que rescatando la opinión de Agenor Miranda Rocha, el último oluwo brasileiro, señalan la "normalidad"

³ Invocar a nuestro querido, admirado y perspicaz antropólogo bahiano en cualquier contexto comparativo es, claro, una alta forma de elogio.

de este comportamiento. Es el conocimiento religioso – pero resguardado por académicos – lo que zanja la disputa – de nuevo, una buena combinación de ambas lógicas, la académica y la nativa.

El artículo sobre los mercados muestra, de nuevo, esta doble sensibilidad de su autor. Brinda una completa apreciación nativa de la importancia del mercado (expresada en términos de sociabilidad, de conveniencia económica, de pragmatismo ritual, pero también en términos teológicos, como lugar emblemático de la energía de Bará y como pieza clave en el paseo pos iniciático del batuque) y la combina con citas a una poca conocida pieza de Verger y Bastide sobre los mercados yorubas. Señala la relevancia del mercado en esas tierras africanas, y unas sutiles pero posibles "interferencias" africanas en la concepción arquitectural y en la distribución interna de las barracas del Mercado Popular de Porto Alegre. Con su vasta experiencia de vida como religioso y habitante de la ciudad, detalla transformaciones y permanencias y brinda un rico, profundo y multidimensional examen de la relevancia de este edificio histórico.

En fin, quienes no tuvieron el gusto y la fortuna de haber conocido personalmente a Adalberto Pernambuco Nogueira, Ojuobá y etnógrafo de oficio y corazón, deben agradecer a Debates do NER por disponibilizar estos pedazos de sabiduría y etnografía afro-gaúcha.

Recebido em: 07/04/2019

Aprovado em: 07/04/2019

ADALBERTO PERNAMBUCO NOGUEIRA: PESQUISADOR E LÍDER RELIGIOSO DO RIO GRANDE DO SUL

*ADALBERTO PERNAMBUCO NOGUEIRA: RESEARCHER AND RELIGIOUS
LEADER FROM RIO GRANDE DO SUL*

Mundicarmo Ferretti¹

Adalberto Pernambuco Nogueira, Pai Pernambuco, é um dos grandes pesquisadores de religião de matriz africana do Rio Grande do Sul que alia competência religiosa e erudição, pois acompanhou por muitos anos a trajetória da religião afro-brasileira daquele estado participando intensamente das atividades realizadas por diversas casas de culto, realizando entrevistas com os mais velhos, interagindo com pesquisadores e analisando a literatura sobre religião afro-brasileira. Essas características aparecem claramente em quatro textos de sua autoria que nos propomos comentar aqui na seção Debates da Revista Debates do NER/RS: “A cultura religiosa negra do Rio Grande do Sul”, “As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)”, “Da importância dos mercados para as religiões afro-brasileiras” e “O nosso mercado público e os orixás”. Nesses trabalhos Pai Pernambuco dá uma visão geral sobre a religião de matriz africana do Rio Grande do Sul, sobre as pesquisas ali realizadas e sobre a literatura publicada sobre ela, acompanhada de comentário crítico. E faz também referência a registros realizados por pesquisadores que já não estão entre nós, inclusive a alguns que se perderam e que poderiam ter sido adquiridos por órgãos de pesquisa do estado ou que foram destruídos por eles ou por seus familiares e não puderam ser conhecidos pelos mais novos.

¹ Mundicarmo Maria Rocha Ferretti – Dra. em Antropologia; Professora Titular da UEMA; Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFMA; Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Religião e Cultura Popular” – GP-Mina; Pesquisadora de Religião afro-brasileira, cultura popular e folclore, Brasil. E-mail: mundicarmorf@gmail.com.

Conheci Pai Pernambuco quando estive em Porto Alegre, a convite do CEUCAB/RS, como palestrante do II SEMINÁRIO CULTURAL E TEOLÓGICO DA UMBANDA E DAS RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS. Meu texto, intitulado “O Culto aos caboclos no Maranhão” foi publicado em dezembro de 1996 e janeiro de 1997 em “O Triângulo Sagrado” – periódico daquela instituição, fundada e dirigida por ele. Soube naquela ocasião que, apesar de ter nascido em Belém/PA, era uma das principais lideranças da religião afro-brasileira do Rio Grande do Sul. É possível que tenha saído muito cedo de sua terra natal e que tenha conhecido ou se dedicado à religião afro-brasileira já no Rio Grande do Sul. Lembro dele ter comentado após a minha palestra que a palavra Cabinda, tão conhecida na religião afro do Rio Grande do Sul, era pronunciada no Maranhão de forma anasalada – “Cambinda”, mas não lembro de tê-lo ouvido falar ou fazer referência em seus textos, aos encantados da família de Rei da Turquia (Jarina, Mariana) e aos de Codó, como Légua Bogi-Buá da Trindade, muito conhecidos nos terreiros do Pará e também do Maranhão e do Piauí, que revelaria a sua identidade paraense.

Dois dos quatro artigos que nos propomos comentar agora apresentam a religião afro do Rio Grande do Sul, em especial de Porto Alegre, na sua trajetória e diversidade, estabelecendo comparações principalmente com o Candomblé da Bahia, pesquisado por grandes mestres, como Roger Bastide, e amplamente divulgado em obras clássicas de religião afro-brasileira onde geralmente é apresentado como “a religião afro verdadeira”. No primeiro deles: “A cultura religiosa negra no Rio Grande do Sul”, apresentado em conferência proferida em Fórum promovido pela Fundação Palmares, Pai Pernambuco se apresenta como religioso afro-brasileiro (Ojuobá), com mais de 40 anos de dedicação à sua religião, e como estudioso de religiões afro brasileiras sem título acadêmico. Agradece a sua indicação para participar daquele evento ao pesquisador e amigo Dr. Ari Pedro Oro de quem se orgulha de ter sido fonte de consulta em suas pesquisas antropológicas.

Naquele trabalho Pai Pernambuco explica, em parte, a diferença do Batuque para o Candomblé da Bahia em virtude do Rio Grande do Sul não ter recebido navios negreiros e por seus primeiros africanos ou afrodescendentes – de

várias etnias e esposando uma religião menos pura do que os que iniciaram os primeiros terreiros da Bahia –, já terem vindo de outros estados brasileiros (como integrantes das entradas e bandeiras ou importados pelos donos de charqueadas) ou pertencerem a nações não identificadas, vindos do Uruguai e da Argentina. Informa também naquele trabalho que a penetração do Candomblé tradicional no Rio Grande do Sul ocorrera há menos de dez anos e que naquela época era praticado em poucas casas.

Segundo Pai Pernambuco, a grande maioria das casas de culto afro do Rio Grande do Sul, perto de 98%, eram de Batuque (ou *de Nação*, como apresentadas mais usualmente), distribuídas em cinco denominações: Jeje (quase extinta, onde se tocava tambor com *aguidavis* e realizava rezas mais ligeiras); Ijexá (a predominante, cultuando os 12 orixás homenageados nos terreiros de Porto Alegre/RS); Oyó (definida por poucas casas, que realizam a *obrigação das cabeças* (onde orixás dançam com a cabeça de animais ofertados na boca, as vezes em estado de putrefação); Cabinda (que apresenta como de origem daomeana, afirmada por várias casas onde se canta para *Legbara*); e Nagô (em extinção quase total, assumida, na época em que apresentou o seu trabalho, só por uma casa).

Conforme explicação de Pai Pernambuco, além da nação Ijexá ser assumida pela maioria dos terreiros, algumas casas de culto do Rio Grande do Sul que se definiam como de outra nação seguiam também o modelo Ijexá, se diferenciando das definidas como *Ijexá* apenas por um ou outro ritual específico ou por alteração na ordem de chamada dos orixás nos toques. Mas, como adverte Pai Pernambuco, o Ijexá do Rio Grande do Sul não é idêntico ao da Bahia e nele são cultuados os seguintes orixás: Bará, Ogum, Yansã, Xangô, Obá, Odé, Otim, Ossany, Xapaná, Oxum, Yemanjá e Oxalá. Entre as características que o diferem dos Ijexás de outras religiões afro-brasileiras foram por ele apresentadas: 1) no Batuque/Nação do RGS se prepara filho de Bará (entidade que corresponde a Exu) e ele participa de toda a obrigação (como as outras entidades cultuadas), daí porque no Batuque não têm *padé* (presente oferecido a Exu na abertura do toque/tambor e entregue a ele em sua casa, fora do salão); 2) no Batuque não há paramentação de orixás e as

vestimentas de luxo, tão usadas no Candomblé, são de uso recentes; 3) em quase todas as casas de religião afro do Rio Grande do Sul não se permite fotos e outros registros de imagem de pessoas com orixás (em transe); 4) geralmente nos toques do Batuque os orixás incorporados permanecem na parte central da gira; 5) e no Batuque os orixás incorporados se dirigem aos fiéis verbalmente dando conselhos e consolando-os.

Pai Pernambuco aponta também varias cerimonias do Batuque que não são realizadas no Candomblé: 1) *Cerimonia do peixe* – cerca de 4 dias após uma festa grande (matança de peixe seguida de toque, em homenagem a *Orixá Funfun*); 2) *Mesa dos Prontos* – nas festas grandes (mesa no chão para os possuidores de todos os axés, com a comida predileta de todos os orixás); 3) *Balança* – para Xangô Aganjú, quando tem matança de animais de quatro pés – roda dos prontos, de até 36 pessoas (quando eles são em número maior fazem duas rodas, uma para filhos de orixás *do seco* e outra com os de orixás *das águas*): de mãos entrelaçadas, fazendo movimentos para dentro e para fora da roda até a chegada de orixá, quando a roda se desfaz e os orixás ficam no centro enquanto a gira continua, integrando os não incorporados. A *Balança* é feita com muita seriedade, pois qualquer erro ou interrupção representa perigo para o chefe da casa e exige pedido de perdão; 4) *Despacho do Ecó* (para o Bará) – põe-se no centro do salão quartinhas de vários orixás e o Bará sai com elas para despachar no cruzeiro mais próximo, carregando toda a negatividade; 5) *Dança de Atã* – com Yansã oferecendo bebida a Ogum, que duela com Xangô, até que o primeiro é vencido pela bebida e ela parte com Xangô. Segundo Pai Pernambuco, esse ritual representa supremacia da justiça; 6) e *Mesa de Ibejis* – comandada por Oxum e Xangô (no encerramento da obrigação de quatro patas, antes da mesa de adultos): gira realizada com crianças de até 12 anos, em torno de mesa armada no chão, onde as comidas de orixás são substituídas por canja, frutas e doces variados.

Naquele primeiro texto aqui analisado – “A cultura religiosa negra do Rio Grande do Sul” –, Pai Pernambuco descreve ainda uma respeitada casa *de Nação*, de Bagé/RS, que trabalha no ritual Nagô e que apresenta grandes

diferenças das outras casas de religião afro-brasileira daquele estado, com exceção de uma que se originou dela. É curioso que vários traços apontados por ele naquelas casas são também encontrados na “*casa mãe*” do Nagô do Maranhão: 1) ingresso de poucos e membros do culto escolhidos pelos orixás; 2) entrada ritualística dos médiuns no salão em fila indiana e dos orixás a medida que são puxadas as rezas; 3) e a possibilidade dos orixás invocados dançarem até o final do toque, embora quase sempre se retirem ao final de suas rezas, daí porque raramente se encontram na gira vários orixás diferentes. Pai Pernambuco encerra seu primeiro texto comentado aqui com um *Oriki para Olorum*, em português, apresentado como anexo, que não sabemos se é tradicional nas casas de Batuque rio-grandenses, se pertence à tradição de sua casa de culto, ou se é também conhecido fora do Rio Grande do Sul.

No segundo texto selecionado: “As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)”, apresentado por ele em 2000, segundo informação do Prof. Ari Oro (2014, p. 102), Pai Pernambuco “faz um apanhado geral e um retrospectivo dos cultos adotados no Rio Grande do Sul e de suas principais figuras”, anuncia a chegada da nação Ketu, com a recente importação do Candomblé, e critica a junção de nações em decorrência de trocas ocorridas após o desaparecimento dos fundadores dos terreiros mais antigos. Nesse trabalho informa que o jeje já foi predominante no Batuque e faz referência a nomes de voduns encontrados em algumas rezas de terreiros de Batuque: da família de Kavioso – Badé (Aganju – jovem) e Bobô/Bogbo (Agodô – velho); de Sapatá (Xapanan jovem); e de Bará (corruptela de Legbara). Mas, não faz referência a importância daquelas entidades no *Tambor de Mina* do Maranhão e do Pará, onde a religião afro é também conhecida como batuque, tal como no Rio Grande do Sul. Trata também ali, ao final do texto, sobre a Umbanda Gaúcha (que afirma ter sido trazida em 1926 do município de Rio Grande), e dá notícia da exportação do Batuque do Rio Grande do Sul para os países de Mercosul, principalmente para a Argentina.

Pai Pernambuco registra ainda, em “As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)”, a presença no Rio Grande do Sul de um príncipe exilado

do Benin – o Príncipe Custódio –, que cultuava voduns, mas, segundo ele, não iniciou pessoa alguma na religião (o que afirma que não poderia fazer para quem não tinha título de nobreza, não fosse africano ou filho de africanos puros, e para um branco ou mestiço), embora após o seu falecimento vários tenham se apresentado como seus filhos-de-santo, inclusive o ex-governador Borges de Medeiros, que costumava frequentar a casa daquele príncipe para fazer *trabalhos* para se manter no poder. Nesse particular diverge do Pesquisador Norton Corrêa, sobre quem faz alguma restrição (1992, p. 54). Pai Pernambuco aponta ainda naquele texto vários temas que mereciam maior atenção de pesquisadores do Batuque como: a tradição Cabinda, os terreiros Nagô e outros. Finalizando aquele trabalho, fornece informação sobre a Umbanda Gaúcha, tema não abordado no primeiro texto aqui por nós comentado.

Segundo Pai Pernambuco, os terreiros de Umbanda mais antigos do Rio Grande do Sul foram abertos em 1926, no município de Rio Grande, por Otacílio Charão, e, em 1932, na capital, por Laudelino de Souza Gomes. Segundo ele, os primeiros terreiros de Umbanda, além de perseguidos pela polícia, sob a acusação de feitiçaria, enfrentaram a oposição de africanistas e kardecistas. O de Otacílio, denominado “Reino de São Jorge” era comandado espiritualmente pelo Caboclo Vira Mundo e pelo Preto Velho Girassol; utilizava em seus trabalhos de magia seiva de vegetais, flores, frutos, perfumes; e realizava seus rituais em cachoeiras, pedreiras, rios, cruzeiros e no mar, inclusive os dos *aprontamentos* dos médiuns. Naquele terreiro os trabalhos de incorporação eram realizados ao som de palmas e se fazia uso de bebidas e defumações. Já na casa mais antiga da capital, a de Laudelino, denominada “Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda”, havia um espaço para trabalhos de desobsessão, descarrego e desmanchos.

O terceiro e o quarto trabalho de Pai Pernambuco que comentaremos a seguir giram em torno da importância do mercado na África e na religião dos orixás no Rio Grande do Sul. Inicia o terceiro: “Da importância dos mercados para as religiões afro-brasileiras”, afirmando que na África o mercado não é apenas um local onde são comercializados alimentos e os diversos produtos

do trabalho da população, mas é um local de encontro da população em determinados dias da semana, daí porque costuma ser construído no centro da aldeia ou em local conveniente à convergência da população. Lembra também que várias cidades africanas surgiram em locais onde já existia um mercado ou feira ou aqueles foram organizados logo depois da construção de suas primeiras habitações e que muitos sacerdotes de Ifá faziam ali o seu ponto, embora costumassem levar seus consulentes até o templo para consultar o Ifá. No mercado os africanos costumam encontrar também animais para sacrifício e materiais necessários ao culto religioso, às vezes não encontrados na sua região. Lembra ainda que o mercado africano é também conhecido como uma das casas do Bará (Exu), o “dono do mercado”, daí porque os visitantes costumam passar pelo mercado logo que chegam a uma cidade. E que, por essa razão, os mercados não podem ser facilmente abolidos com a modernização das cidades e construção de supermercados. Pernambuco assinala que na entrada dos mercados africanos existe um assentamento sumário onde são depositados os tributos a Exu, “senhor dos limiares e das passagens”, para que ele auxilie nas transações comerciais ali realizadas.

Falando sobre a reforma do Mercado Público de Porto Alegre, realizada em 1990, Pai Pernambuco comenta que a banca central do mercado antigo foi removida, dando lugar a uma encruzilhada com o centro demarcado por um mosaico, onde se encontraria o assentamento do Bará. Informa que em suas reformas, o Mercado Público de Porto Alegre perdeu algumas características religiosas africanas em nome da modernização, que ficaram apenas na lembrança do tempo em que africanos enchiam seus corredores. A venda de ervas, por exemplo, foi muito reduzida, restando principalmente as resinas e essências para banhos ritualísticos.

Como explica o nosso sacerdote e pesquisador, no Rio Grande do Sul, o mercado deve ser visitado por pesquisadores e iniciados na religião dos orixás. Nas primeiras visitas o aspirante é acompanhado por um dos mais velhos, que conhece os elementos da nota recebida do sacerdote para aquisição e tem conhecimento da importância de cada um deles. Depois o aspirante volta várias vezes para adquirir ingredientes para “trabalhos” ou

para ritos iniciáticos e, ao termino de sua iniciação é feito no Rio Grande do Sul o “passeio” pelo mercado seguindo o mesmo itinerário dos primeiros. Pai Pernambuco acrescenta que ali não é mais realizado o passeio pelo mercado quando há desencarne de praticante de culto afro, como ocorre na África. E adianta que no passado as casas especializadas em artigos religiosos, as floras, eram localizadas no mercado e seus proprietários eram pessoas ligadas a religião, o que já não mais existe.

O último texto de Pai Pernambuco incluído na seleção que estamos comentando, intitulado “O nosso mercado público e os orixás”, versa especialmente sobre o mercado público de Porto Alegre e sobre a influência africana no Rio Grande do Sul, apoiado em suas vivências e no depoimento de pessoas idosas com quem que ele teve a oportunidade de conviver. Apesar de retomar algumas ideias apresentadas no artigo anterior, nesse último texto Pai Pernambuco apresenta a cidade de Porto Alegre como marcada pela presença africana e repleta de espaços ocupados no passado por africanos e seus descendentes, dificilmente imaginada por afro-brasileiros de outras partes do Brasil. E, lamentando a inexistência de pesquisas sobre vários daqueles espaços, o autor “sonha” com um momento em que estudiosos da cultura de matriz africana (“pesquisadores de escola”) se debruçam sobre eles e ampliem o que se sabe a respeito deles e o conhecimento de sua importância para o Rio Grande do Sul.

Pai Pernambuco registra em “O nosso mercado público e os orixás”, mais do que nos três textos comentados anteriormente, lembranças de suas visitas ao mercado público de Porto Alegre, em diversas épocas, e a memória de pessoas mais velhas, com quem conviveu, sobre tempos mais afastados, quando aquele mercado era movimentado principalmente por africanos e os babalaôs faziam ponto ali e eram contatados por pessoas que desejosas de consultar o Ifá para a compreensão de seu destino e para a tomada de decisões importantes para as suas vidas. Nesse texto, rico em detalhes, Pai Pernambuco registra informações que não devem ser possuídas por muitos iniciados no culto dos orixás do Rio Grande do Sul e que parecem também não serem facilmente localizados na literatura sobre a cultura negra daquele estado, embora aquele

último texto tenha sido citado em 2014, de forma elogiosa, na Revista Pós de Ciências Sociais, da UFMA, pelo pesquisador Ari Oro.

Com efeito, tal como apresentado no artigo de Pai Pernambuco, o Mercado Público de Porto Alegre parece arquitetado por africanos, e sua arquitetura parece embasada pela religião dos orixás o que, apesar das perdas acarretadas em cada uma de suas reformas, permanece visível aos iniciados. Segundo ele, o prédio se compõe de um quadrado cortado por uma cruz, com uma banca ao centro, regida pela falange de Ogum, orixá da demanda e da agricultura, que detém também o poder da faca, e cada uma de suas quatro vias internas tem sua significação e uma entidade que preside.

O texto sobre o Mercado Público de Porto Alegre traz também informação sobre as atividades realizadas ali no passado por africanos e como eles são lembrados pelo povo do Batuque. Segundo ele, em seus corredores eram encontradas sentadas várias *negras-mina* vestidas de chita, com pano à cabeça, fumando muito cigarros, cachimbos e charutos e exibindo no colo variados patuás, que eram vendidos por elas e cuja venda garantia a sua subsistência. Essas pretas-mina são descritas por ele como:

Magras, quase secas, canelas finas, faces inescrutáveis e cobertas de rugas, elas se constituíam em algo que jamais poderá ser revivido. E era patente o cuidado dos que a elas se dirigiam em jamais as melindrar, tão forte era a fama de feiticeiras que desfrutavam.

Pai Pernambuco cita em seguida um caso envolvendo um irreverente frequentador do mercado e uma negra velha que lhe pedira um cigarro e fora por ele objeto de zombaria e que, ameaçado por ela foi atropelado e morto logo em seguida. Uma versão desse caso foi também apresentada pelo pesquisador Norton Corrêa (1992, p. 52), em sua dissertação de mestrado em Antropologia, defendida em 1989 e publicada em 1992. Segundo Pai Pernambuco, enquanto as negras-mina permaneciam sentadas nos corredores, os homens circulavam pelo mercado com suas camisas de física, calças de riscado presas por suspensório, chinelos de couro e com suas cabeças cobertas por *amoletes* (espécie de toucas

usadas para proteção), e só paravam quando abordados por outro frequentador, às vezes em busca de orientação e não raro encaminhado por eles aos especialistas em jogo de *cawris* (búzios). Os *mina* eram tidos como conhecedores da magia, daí a frase tantas vezes repetida pelos mais novos: “*No tempo dos mina eles, só com uma pomba, faziam chover; hoje, nem com um pombal nós o conseguimos*”.

Encerrando nossos comentários sobre quatro textos de Adalberto Pernambuco Nogueira gostaria de ressaltar que, apesar de ter uma visão crítica sobre as pesquisas científicas e de divergir de algumas informações e interpretações apresentadas por pesquisadores “de escola”, Pai Pernambuco reconhece a contribuição que ela pode trazer para o conhecimento da origem e trajetória da religião dos orixás no Rio Grande do Sul e contribuir para o preenchimento de lacunas existentes na visão baseada na oralidade e para o registro para as novas gerações da memória dos antigos em vias de desaparecimento e deterioração.

REFERÊNCIAS

- CORRÊA, N. F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992.
- FERRETTI, M. O Culto aos caboclos no Maranhão. *O Triângulo Sagrado*, dezembro de 1996 e janeiro de 1997. Apresentado no II Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e das Religiões Afrobrasileiras, CEUCAB/RS.
- ORO, A. P. As religiões afro-riograndenses na visão de dez agentes religiosos que já partiram. *Rev. Pós Ciências Sociais*, v. 11, n. 21, jan./jun. 2014, p. 85-103.

Recebido em: 20/01/2019

Aprovado em: 20/01/2019

DEBATE

“ANIMISMO” REVISITADO: PESSOA, MEIO AMBIENTE E EPISTEMOLOGIA RELACIONAL^{1,2}

*“ANIMISM” REVISITED: PERSONHOOD, ENVIRONMENT,
AND RELATIONAL EPISTEMOLOGY*

Nurit Bird-David³

Resumo: O animismo se projeta na literatura como uma religião simples e uma epistemologia falha, em grande medida porque até hoje foi visto a partir perspectivas modernistas. Neste artigo, teorias da antropologia, das clássicas às mais contemporâneas, são criticadas. A partir do caso etnográfico de um povo caçador-coletor, explora-se como funcionam as ideias animistas no contexto das práticas sociais, com atenção às construções locais de pessoa relacional e suas relações com as percepções ecológicas do meio ambiente. Oferece-se uma reformulação do animismo enquanto uma epistemologia relacional.

Palavras-chave: Animismo; Pessoa relacional; Epistemologia.

Abstract: “Animism” is projected in the literature as simple religion and a failed epistemology, to a large extent because it has hitherto been viewed from modernist perspectives. In this paper previous theories, from classical to recent, are critiqued. An ethnographic example of a hunter-gatherer people is given to explore how animistic ideas operate within the context of social practices, with attention to local

¹ Estou em dívida com Ingrid Jordt por suas percepções e comentários penetrantes. Agradeço a Tim Ingold por comentários instrutivos, alguns dos quais aguardam o desenvolvimento. Eu reconheço, com gratidão, todos os comentários sobre versões anteriores deste artigo, generosamente feitos por Kalman Applum, Debbi Bernstein, Eva Illouz, Steve Kaplan, Yoram Carmeli, Nira Reiss e Zvi Sobel.

² Tradução de Kleyton Rattes. [N.T.] Agradeço a José Cândido e a Orlando Calheiros que discutiram comigo algumas escolhas e soluções de tradução. Artigo originalmente publicado em: *Current Anthropology*, v. 40, n. S1, Special Issue Culture — A Second Chance? (February 1999), p. 67-91.

³ University of Haifa, Israel.

constructions of a relational personhood and to its relationship with ecological perceptions of the environment. A reformulation of their animism as a relational apistemology is offered.

Keywords: Animism; Relational personhood; Epistemology.

*“Onde quer que haja Nayaka, há também devaru,
porque os Nayaka querem tê-los e sempre que os encontra”*

Karriyen, um Nayaka de Nilgiri-Wynaad

O conceito de animismo, que E. B. Tylor desenvolveu em sua obra prima de 1871, *Cultura Primitiva*, é um dos primeiros conceitos da antropologia, se não o primeiro⁴. A genealogia intelectual dos debates centrais a respeito liga-se a esse marco. Os manuais de antropologia continuam introduzindo o conceito como uma noção básica, para citar um caso, nos seguintes termos “a crença de que dentro dos corpos comuns, visíveis e tangíveis, há um ser normalmente invisível, intangível: a alma... cada cultura [tem] seus próprios seres animistas distintivos e sua própria elaboração específica do conceito de alma” (Harris 1983, p. 186). Por exemplo, as coletâneas didáticas de antropologia apresentam esse conjunto de ideias como “crenças religiosas que envolvem a atribuição da vida ou divindade a fenômenos naturais como as árvores, os trovões ou os corpos celestes” (Hunter; Whitten, 1976, p. 12). A noção é empregada amplamente na linguagem geral da etnologia (por exemplo, Sahlins, 1972, p. 166-180, Gudeman, 1986, p. 44, Descola, 1996, p. 88) e tem se tornado importante também em outras disciplinas acadêmicas, especialmente nos estudos da religião (e a questão das crenças em seres espirituais), e na psicologia do desenvolvimento (referindo-se à tendência das crianças a considerarem coisas como vivas e conscientes). Além do mais, a palavra passou a ocupar uma parte do vocabulário euroamericano geral sendo utilizada nas conversas cotidianas e nos meios de comunicação de massa. O termo animismo aparece em muitos dicionários, incluindo os populares

⁴ O livro levou Tylor à nomeação como *Reader in Anthropology* na Universidade de Oxford, a primeira posição desse tipo no mundo acadêmico (Preus 1987, p. 131).

Compact School & Office Edition of Webster's New World Dictionary (1989), que, especificamente, o define como a “crença de que toda vida é produzida por uma força espiritual, ou que todos os fenômenos naturais têm almas”. Encontra-se, ainda, em coletâneas de grande difusão, tais como o *Dictionary of social Sciences* (1965), que resume assim “a crença na existência de uma entidade destacável da alma, potencialmente distinta e à parte de qualquer incorporação concreta em um indivíduo vivo ou em um organismo material”. O termo está presente em dicionários de ocultismo: a *Encyclopedia of ghosts and spirits* (1992), por exemplo, o define como “o sistema de crenças sobre as almas e os espíritos que se encontram tipicamente nas sociedades tribais”; e o *Dictionary of Mysticism and the occult* (1985) como “a crença comum entre muitas sociedades pré-literárias de que as árvores, as montanhas, os rios e outras formações naturais possuem um poder de animação ou espírito”.

Surpreendentemente, o conceito tyloriano de mais de um século aparece em todas essas fontes diversas – populares e acadêmicas, gerais e específicas – pouco ou nada revisado. O animismo, uma representação do século XIX de uma prática etnograficamente rastreável, particularmente destacada entre povos indígenas, mas que de nenhuma maneira se limita a eles, é representado, em todos os casos, como um “objeto” que está no mundo. A sobrevivência da representação tyloriana é enigmática, porque sua lógica subjacente é hoje questionável. Tylor não era um positivista tão rígido, quanto comumente é retratado (ver Ingold, 1986, p. 94-96; Leopold, 1980). Entretanto, ele desenvolveu essa representação dentro de uma dicotomia positivista espiritualismo/materialismo, típica do século XIX, em oposição direta à ciência materialista, na crença (e como parte de um esforço em prová-la) que só a ciência produz conhecimento verdadeiro do mundo. Ademais, as implicações morais dessa representação são inaceitáveis nos dias de hoje. Tylor postulava que os “animistas” compreendiam o mundo de modo infantil e errôneo, e, sob a influência do evolucionismo do século XIX, os entendia como cognitivamente subdesenvolvidos. Contudo, o conceito ainda persiste.

De igual modo surpreendente, o referente etnográfico – as práticas culturais investigáveis que Tylor denotou com o significante/significado do “animismo” – permaneceu um quebra-cabeça⁵ apesar do grande interesse que o tema tem atraído. Os etnógrafos continuam trazendo à tona novos materiais, mais ricos do que os que Tylor havia desenvolvido (ou poderia haver imaginado possível), dentro de categorias semelhantes às tylorianas, tais como “religião”, “espíritos” e “seres sobrenaturais” (por exemplo, Endicott, 1979; Howell, 1984; Morris, 1981; Bird-David, 1990; Gardner, 1991; Feit, 1994; Povinelli, 1993; Riches, 1994). Ao mesmo tempo, eles geralmente têm evitado a questão do animismo e até mesmo o próprio termo, deixando de lado a necessidade de pôr em revista essa noção prevalente, à luz de etnografias novas e mais ricas⁶.

A consequência é a produção de um duplo círculo vicioso. Quanto mais se usa o termo em seu sentido antigo, o tyloriano, sem o benefício da revisão crítica, mais a perspectiva historicamente situada de Tylor é tomada como “real”, como o fenômeno que apenas glosa, como um “signo que representa a si mesmo” (Wagner, 1981). Por sua vez, o êxito da antropologia na universalização do uso do termo, em si, reforça as imagens depreciativas de povos indígenas, cuja tradução apropriada desses grupos é uma de suas tarefas principais.

Este artigo intenta uma solução que se assenta em uma síntese das teorias sobre o meio ambiente contemporâneas (insistindo que meio ambiente não consiste, necessariamente, na dicotomia de um mundo físico e humano) e em uma concepção de pessoa (afirmando que a pessoa não se traduz, de modo imprescindível, na concepção dualista corpo e espírito). Essas concepções dualistas são construtos históricos de uma cultura específica que, na falta de um termo melhor, será referida, daqui em diante, com a circunvolução

⁵ Trata-se de “um dos mais antigos quebra-cabeças antropológicos”, para citar Descola (1996, p. 82).

⁶ Uma exceção aproximada é a revisão da noção feita por Hallowell (1960); uma exceção liminar é a recente revisão realizada por Guthrie (1993); e Descola (1992, 1996) contrasta os “sistemas totêmicos” e os “sistemas anímicos”, mas não aborda de modo aprofundado o animismo como tal.

“modernista” (“modernista” não denota aquilo pensado como oposto ao “primitivo”, nem o equivalente “científico”, senão, tão somente, as ideias e práticas que dominaram a paisagem cultural euro-americana do século XVII ao século XX. Além do mais, os “conceitos modernistas de pessoa” serão utilizados como uma objetificação do que, comumente, é só um fragmento de uma identidade compósita, isto é, uma parte de sua consciência, ao passo que os conceitos locais de pessoa serão utilizados como uma objetificação das identidades indígenas complexas de hoje e, de modo parcial, de partes das identidades ocidentais, também). O argumento se desenvolverá em três seções subsequentes e chegará à sua dupla conclusão: uma nova visão para o conceito de animismo e para os próprios fenômenos indígenas. Colocar-se-á uma pluralidade de epistemologias ressignificando o chamado animismo primitivo como uma epistemologia relacional. A perspectiva a ser empregada não se apresenta como mais válida que qualquer outra, e sim como aquela, agora, necessária nos estudos dos fenômenos complexos que Tylor denotou como “animismo”.

A primeira parte oferece uma perspectiva crítica sobre a “conversação textual” (de acordo com a expressão de Gudeman; Rivera, 1990) relevante para o animismo até hoje, destacando as teorias de Tylor (1958), Durkheim (1960, 1915), Lévi-Strauss (1962, 1966) e Guthrie (1993). O cerne do argumento é o de que as ideias positivistas sobre os significados de “natureza”, “vida” e “pessoa” direcionaram, de maneira confusa, as tentativas anteriores de entender os conceitos locais. Os teóricos clássicos (argumenta-se) atribuíram suas próprias ideias modernistas de pessoa aos “povos primitivos”, enquanto afirmavam que os “povos primitivos” conferiam sua ideia de pessoa às outras coisas. Isto levou os teóricos a prejudicarem a atribuição de “pessoa” a objetos naturais como algo empiricamente infundado e, consequentemente, a dirigirem o esforço analítico para explicar o motivo pelo qual determinados povos assim o fazem, como também “por que” e “como” (contra todas as aparências) suas “crenças” não constituíam parte de seu conhecimento prático, senão, na melhor das hipóteses, uma parte de suas representações simbólicas, ou uma conjectura equivocada.

A segunda parte do artigo oferece uma análise etnográfica do fenômeno que Tylor denominou de “animismo”, em grande parte derivada de meu trabalho com os caçadores-coletores Nayaka, no sul da Índia⁷. Um caso é desenvolvido por meio do material etnográfico, partindo do notável artigo de Halowell (1960), *Ojibwa ontology, behavior and world view*, e eludindo as dicotomias modernistas “espírito/corpo” e “natural/sobrenatural”, que, geralmente, se apresentam em outras descrições etnográficas a respeito de temas como “espíritos”, “sobrenatureza” e “religião”. Os *devaru* (super pessoas) dos Nayaka são abordados como um conceito e um fenômeno, compostos e complexos, de uma maneira tripla. Em primeiro lugar, utilizando a noção de Strathern (1988) de “divíduo” (uma pessoa constituída de relações) e a de Marriot (1976) de “dividual” (uma pessoa constituída de partículas transferíveis que formam sua substância), eu argumento que os *devaru* são pessoas individuais. Eles são constituídos de relações compartilhadas reproduzidas pelos Nayaka com elementos de seu meio ambiente. Os *devaru* são objetificações dessas relações e as tornam conhecidas. Em segundo lugar, tomando como base Gibson (1979) e Ingold (1992), postulo que, em outro sentido, os *devaru* são uma parte constitutiva do meio ambiente nayaka, nascidos das *affordances*⁸ (das “identificações”, dos “reconhecimentos”) de eventos no mundo. A atenção dos Nayaka é voltada para perceber ecologicamente mudanças mutuamente responsivas nas coisas no mundo e, de modo concomitante, em si mesmas. Essas relacionalidades são os *devaru* no mundo, colocadas pelos Nayaka como

⁷ O trabalho de campo foi conduzido em 1978-79 e foi seguido por uma outra visita em 1989. A pesquisa foi apoiada pela *Smutz Visiting Fellowship*, uma bolsa da *Anthony Wilkin*, outra da *HM Chadwick*, e pelos fundos da Fundação de Jerusalém para Estudos Antropológicos e o Instituto Horowitz para Pesquisa de Países em Desenvolvimento. Para um pano de fundo etnográfico, ver Bird-David (1989, 1996).

⁸ [N.T] Termo sem tradução atual para o português e, via de regra, mantido no original nas traduções acadêmicas. Grosso modo, pode ser traduzido como “reconhecimento”, “identificação”; e, na teoria de Gibson (1979) da qual Nurit Bird-David retira o conceito, denota a qualidade de algo no ambiente que possibilita uma pessoa reconhecer, ou identificar, suas características, sempre em devir, de modo experiencial ou, digamos, fenomenológico.

modo de atuar no (ao invés de pensar sobre o) mundo. Por último, eu sustento que as performances de *devaru* – nas quais sujeitos em transe “dão vida” a personagens *devaru*, com os quais os participantes socializam (conversando, brincando, discutindo, cantando, partilhando ou simplesmente demandando partilha, e pedindo conselho e ajuda) – são experiências sociais que estão aninhadas dentro da prática socioeconômica (não são dissociadas dela). Essas práticas são fundamentais tanto para “educar a atenção” em relação aos *devaru* no mundo, quanto para a reprodução dos *devaru* como pessoas individuais.

A terceira parte do artigo teoriza o animismo como animismos, argumentando que o animismo caçador-coletor constitui uma epistemologia relacional (não uma falha epistemológica). Essa epistemologia trata de conhecer o mundo centrando-se, primordialmente, na relacionalidade, de um ponto de vista relacionado, dentro dos horizontes cambiantes do observador implicado. O conhecimento cresce da relacionalidade e é a habilidade do conhecedor em mantê-la com o conhecido. Essa epistemologia é considerada pelos Nayaka (e provavelmente por outros povos que chamamos de caçadores-coletores) como autoridade perante outras formas de conhecer o mundo. Ela funciona em outros contextos (incluindo o ocidental) com, contra e, às vezes, apesar de outras autoridades epistemológicas locais. Diversos tais como os conceitos de pessoa e as práxis ambientais, os animismos não se engendram por confusão, nem por conjecturas errôneas, senão, antes, pelo emprego de destrezas cognitivas calcadas na socialidade humana.

ANIMISMO NO ESPELHO MODERNISTA

Edward Burnett Tylor (1831-1917), o pai fundador da antropologia, tomou sua noção de animismo do alquimista Stahl, do século XVII, que, por sua vez, recuperou o termo da teoria clássica (Tylor 1958, 1871). Com base em relatos de terceiros a respeito dos povos “primitivos” (para usar o termo do período), Tylor observou que muitos deles atribuíam vida e personalidade aos animais, vegetais e minerais. Ele desenvolveu uma teoria

a respeito desse fenômeno, em uma série de artigos escritos entre os anos de 1866 e 1870, que culminou no *Cultura Primitiva*. Tylor ofereceu uma perspectiva situada, circunscrita pelas etnografia e teoria do período, e que deveria ser estudada em seu contexto.

À medida que desenvolvia sua teoria do animismo, Tylor se interessou pelo movimento espiritualista moderno, em voga naquele tempo. Inclusive foi a Londres, de Somerset, durante um mês para pesquisar as seitas espiritualistas (Stocking, 1971). Em 1869, argumentou que “o espiritualismo moderno é uma sobrevivência e um renascimento do pensamento selvagem” (Tylor, 1869 apud Stocking, 1971, p. 90). Esse argumento provavelmente influenciou sua visão do “pensamento selvagem”, que havia adquirido somente através de leituras. Em um revés singular, construiu a origem do “pensamento selvagem”, mas a partir de seu conhecimento de primeira mão, a partir do que supôs ser seu equivalente – o espiritualismo moderno europeu. Inclusive considerou usar o termo “espiritualismo” ao invés de “animismo”, mas se opôs àquele ao concluir que o termo havia se “convertido na designação de uma seita moderna particular” (Tylor, 1958, 1871). Sob a provável influência de seu conhecimento do “espiritualismo moderno”, Tylor inferiu que, na visão do selvagem, cada homem tinha, além de seu corpo, uma “alma fantasma”, uma “imagem humana tênue e não substancial”, a “causa da vida ou do pensamento no indivíduo que ela anima”, capaz de “deixar o corpo” e “seguir existindo e aparecer aos homens depois da morte daquele corpo” (Tylor, 1869 apud Stocking, 1971, p. 192). Sendo “um racionalista científico convicto”, Tylor sugeriu que essa visão era uma ilusão, da mesma maneira que considerava os cultos espirituais, de seu tempo, uma ilusão.

O trabalho de Tylor, provavelmente, também foi influenciado por observações dos comportamentos das crianças (ver Stocking, 1971, p. 90). Ele sustentou que os “selvagens” estavam duplamente equivocados, crendo em suas próprias “almas fantasmas”, como as crianças que atribuíam o mesmo às coisas que as rodeiam. Durkheim (1915, p. 53) claramente coloca a questão da seguinte maneira:

Para Tylor, essa extensão do animismo deveu-se à mentalidade particular do primitivo, que, como uma criança, não pode distinguir o animado e o inanimado. Posto que os primeiros seres a partir dos quais a criança começa a ter uma ideia são os homens, isto é, ela mesma e aqueles que a rodeiam, é sobre este modelo de natureza humana que ela tende a pensar em tudo[...]. Dado que o primitivo pensa como uma criança, por conseguinte, também está disposto a dotar a todas as coisas, incluso às inanimadas, uma natureza análoga à sua.

A visão de Tylor se conformava com a identificação, corrente na época, dos povos antigos com o estado infantil da sociedade (cujos membros animam!) e com a identificação dos “primitivos” contemporâneos com os povos antigos, logo, também com o estado infantil. Entretanto, enquanto argumenta que, ao pensar como uma criança, o primitivo “dota todas as coisas, inclusive as inanimadas, com uma natureza análoga à sua”, Tylor projeta, dentro da visão primitiva, a compreensão espiritualista-modernista europeia de “sua própria natureza”, e não a compreensão do primitivo ou a da criança de “sua própria natureza”.

Neste período, a questão central do debate intelectual euroamericano era como a religião havia evoluído e como devia relacionar-se com a ciência. Esta pergunta evolucionista envolveu e interessou Tylor, a ponto de ele sugerir que a religião moderna havia evoluído em estágios a partir de crenças animistas. Os povos primitivos haviam tratado de explicar o mundo a si mesmos e estas crenças haviam “sobrevivido” no presente e (re)aparecido universalmente entre as crianças e os povos primitivos, assim como em certos cultos modernos. Na visão de Tylor, como disse um de seus comentadores, “era como se o homem primitivo, numa tentativa de criar ciência, houvesse criado acidentalmente a religião, e a humanidade havia passado o resto do tempo evolutivo tratando de retificar o erro” (Stocking 1987, p. 192).

Na perspectiva de Tylor, o animismo e a ciência (em uma “competição de longa duração”, Tylor, 1886 apud Stocking, 1987, p. 192) eram fundamentalmente antitéticos. Portanto, as crenças anímicas apresentavam ideias

“errôneas” segundo Tylor, que, por sua vez, solucionou o caso explicando, em termos evolutivos (como era o costume da época), como o primitivo chegou a ter esse sentido espiritualista de sua “própria natureza”. Tylor sugeriu que os sonhos, com parentes mortos e com os próprios primitivos em lugares distantes, levaram-nos a formar essa ideia de pessoa. A tese projetou o primitivo como um ser delirante e que percebe o mundo tal qual uma criança.

A teoria de Tylor teve uma influência profunda e duradoura na teoria antropológica. Foi crucial em seu tempo, assim como para as teorias posteriores desenvolvidas em relações dialéticas com ela, que, por sua vez, se converteram em teorias influentes, em relações dialéticas, com as quais se formularam teorias adicionais. Eu quero assinalar, para o meu estudo, uma tendência teórica crítica que persiste, por meio de vários exemplos (selecionados pela diversidade temporal, não necessariamente centrados em pesquisas de campo) das teorias clássicas às recentes. Meus argumentos avançam, cronologicamente, a partir do trabalho de Émile Durkheim sobre a religião (1960, 1915), passando pela obra de Claude Lévi-Strauss a respeito do totemismo e do “pensamento selvagem” (1962, 1966) e chegando a um trabalho recente, sobre o antropomorfismo, de Stewart Guthrie (1993).

Durkheim salvou o primitivo da imagem tyloriana de um ser humano delirante, mas ao fazê-lo emaranhou-se, ainda mais, no(s) modelo(s) modernista(s). Em um artigo intitulado, de maneira significativa, “O dualismo da natureza humana e suas condições sociais” (1960), argumentou que o modelo primitivo de pessoa não é um “conceito mitológico vago que carece de fundamentos na realidade” (Tylor, 1960, p. 329) – “em todas as épocas”, o homem havia tido um modelo dualista, originado em uma experiência social básica e universal, i.e., o sentido simultâneo das sensações corporais e do fato de ser parte da sociedade. O modelo primitivo de pessoa, em seu juízo, era um caso específico deste modelo universal (modernista). Ele argumentou que o primitivo torna tangível, para si mesmo, a sociedade que é abstrata, por meio de um totem e, portanto, vê a sua própria pessoa como dualista, i.e., como constituída por um corpo e partes totêmicas (e não como corpo/mente, presente na concepção de pessoa modernista). Durkheim restaurou

a credibilidade no modelo da pessoa primitiva, mas continuou sendo crítico, junto com Tylor, à atribuição de animação a entidades outras que não seres humanos. Ele continuou entendendo esta atribuição (outra vez com Tylor) tal como a operação mental errônea e infantil.

Durkheim também transferiu seu próprio sentido de parentesco modernista (biólogo) em argumentos que sugeriam que os “povos primitivos” consideravam parentes e amigos algumas entidades que eram na verdade animadas por eles mesmos. Baseando-se em fontes etnográficas mais ricas que as disponíveis para Tylor, ele assinalou que “os primitivos” acreditavam que os vínculos entre eles e estas entidades naturais eram “como os que unem os membros de uma família” (Tylor, 1915, p. 139): laços de amizade, interdependência e características e acasos partilhados⁹ (Tylor, 1915, p. 158-160). Para explicar isto, argumentou que os “primitivos” confundiam a unidade espiritual da força totêmica, que “realmente” existia, com a unidade corporal carnal [flesh], que não existia. O próprio Durkheim, obviamente, confundiu o parentesco dos “primitivos”, com a sua construção na concepção modernista, enquanto material biológico compartilhado (carne, sangue, DNA ou qualquer outra conexão biológica descoberta pelos cientistas [Schneider, 1968, 1984]).

Claude Lévi-Strauss se referiu à categoria antropológica “totemismo”, que abarca aspectos do fenômeno que Tylor denominou “animismo”. Sua obra propôs a primeira explicação moderna que aceitava e valorizava o conhecimento indígena do mundo. Não obstante, a explicação se baseava em dissociar esse conhecimento das noções totêmicas, reduzindo estas últimas a representações simbólicas. Lévi-Strauss não questionou a autoridade da visão objetivista ocidental da realidade, que aceita a priori o dualismo natureza / sociedade. Para positivar os primitivos durkheimianos, argumentou que os povos indígenas também percebiam o mundo desta maneira. A saber,

⁹ Durkheim distinguiu entre entidades naturais ou “totens individuais”, considerados amigos e parentes, e “grupos totêmicos”, as representações artificiais de entidades naturais, adoradas em rituais.

percebiam a descontinuidade entre a natureza e a sociedade e viam a natureza mesma como um mundo de objetos discretos; desse modo, eles utilizavam a natureza como “algo bom para pensar” as divisões encontradas na sociedade. Eles traçavam analogias entre as coisas na natureza e os grupos na sociedade (Lévi-Strauss, 1962). Eles se preocupavam com as mesmas representações das coisas no mundo, tal como os ocidentais, mas seu “pensamento totêmico” mesclou imaginariamente essas representações com relatos míticos, como o *bricoleur*, ao passo que o nosso “pensamento científico” se classificou logicamente, tal qual o engenheiro (Lévi-Strauss, 1966). As concepções indígenas sobre as relações de parentesco com entidades naturais, sustentou Lévi-Strauss, evidenciavam a natureza analógica e totêmica de seu pensamento, que não é nem uma epistemologia errônea, nem uma alternativa adequada à nossa. Ele criticou a teoria anterior que alocava os povos indígenas no lado “natureza” da divisão dualista natureza/cultura. Entretanto, enquanto ele os alocava corretamente no lado “cultura”, colocava também a divisão dualista natureza/cultura modernista dentro do “pensamento selvagem” (Lévi-Strauss, 1966). Lévi-Strauss não explicou o animismo, mas explicou isto. Os animistas, pela sua teoria, não percebiam o mundo natural de maneira distinta da de outros povos.

Uma tentativa recente de encontrar uma solução ao problema centenário, a saber, por qual motivo outros povos animam o que nós consideramos objetos inanimados, é a de Stewart Guthrie (1993), que define os atos de animar coisas com estas palavras: “ao escanear o mundo pelo que mais nos afeta – seres vivos e, especialmente, humanos – encontramos muitos casos aparentes. Alguns deles se revelam ilusórios. Quando assim procedemos, estamos animando (atribuindo vida ao não vivo) ou antropomorfogizando (atribuindo características humanas ao não homem)” (Guthrie, 1993, p. 62). A expressão “atribuir vida ao não vivo” relega, em um só golpe, as crenças animistas à categoria de “erro”, retrocedendo a um patamar aquém dos avanços realizados por Lévi-Strauss. Guthrie considera os significados

modernistas, para noções tais como “vida”, “não vivo” e “humano”, como naturalmente dados¹⁰.

Guthrie reduz o que Tylor ofereceu como categoria cultural universal (Preus, 1987) a uma categoria biológica universal. Ele vê o pensamento animista como uma “estratégia perceptiva” natural para a sobrevivência de qualquer animal (Guthrie, 1993, p. 38-61):

Não é raro que duvidemos se algo está vivo. Quando estamos em dúvidas, a melhor estratégia é assumir que está vivo [...] colocando em risco a sobre interpretação apostando na possibilidade mais significativa[...] porquanto se estamos equivocados perdemos pouco e se temos razão ganhamos muito[...]. O animismo, portanto, resulta de uma forma simples de teoria dos jogos empregada aos animais que variam, pelo menos, de sapos a pessoas[...]. É um resultado inevitável da incerteza perceptiva normal e de uma boa estratégia de percepção[...]. O erro encarnado no animismo – um erro que só podemos descobrir após o fato – é o preço a se pagar dada a nossa necessidade de conhecer os organismos vivos. É um custo ocasionalmente incorrido a qualquer animal que percebe.

Esta explicação cognitiva evolucionista do animismo parece engenhosamente simples. Assumindo, com Tylor, que as interpretações animistas são errôneas, Guthrie sustenta que a *realização* de interpretações animista em si é parte de uma “boa estratégia perceptiva”. As interpretações animistas são erros “razoáveis” que “só podemos descobrir após o fato”.

Contudo, a tese de Guthrie é fraca em seus próprios termos¹¹. Precipitamo-nos em assertivas animistas quando estamos na zona da incerteza,

¹⁰ Guthrie discute perceptivamente as fronteiras “vida” / “não-vida” e “humano” / “animal”, pois são diversamente construídas em cada cultura (por exemplo, Guthrie, 1993, p. 86-113), mas faz essa observação de acordo com o seu argumento de que é difícil diferenciar entre essas entidades.

¹¹ Guthrie se concentra no que ele chama de “ocidente” porque o “animismo é geralmente atribuído a sociedades simples”. Seus exemplos, tomados fora de contexto, variam desde a arte das cavernas francesa e espanhola até às filosofias gregas, romanas e medievais, assim como as artes para a ciência moderna, as ciências sociais, a literatura e a propaganda,

porém utilizamos tais expressões, mais e mais consistentemente, quando nos ocupamos, de modo regular e direto, com coisas das quais não duvidamos: as plantas que cultivamos, os carros que amamos, os computadores que usamos (o próprio Guthrie menciona estes exemplos). Mesmos os etólogos profissionais, treinados a considerar seus animais de estudo como objetos, os consideram como pessoas quanto mais interagem com eles (ver Kennedy, 1992, p. 27). Em qualquer caso, a teoria não resolve o enigma clássico da persistência de crenças animistas entre os chamados povos primitivos. No melhor dos casos, a questão segue sendo a razão pela qual (se os povos reconhecem retrospectivamente suas interpretações animistas como erros) eles respaldam e elaboram culturalmente estes “erros”. No pior dos casos, a teoria rebaixa a capacidade cognitiva indígena, já que eles sequer sabem o que os sapos podem fazer, isto é, “após o fato” são incapazes de reconhecer seus “erros”. Neste caso, a teoria até regride dos avanços feitos por Tylor.

OS SENTIDOS LOCAIS DE DEVARU

Os conceitos de pessoa e a percepção ecológica são duas áreas fecundas para reavaliarmos nossas teorias a respeito das práticas e crenças animistas. A etnografia de Irving Hallowell sobre os Ojibwa (fruto de um trabalho de campo conduzido na área do Lago Winnipeg no norte do Canadá durante a década de 1930) e, em especial, o seu artigo *Ojibwa ontology, behavior, and world view* (1960) são pontos de partida provocativos para a nossa reavaliação de teorias do animismo. Hallowell observou que o sentido ojibwa de pessoa – o qual eles atribuem a algumas entidades naturais, animais, ventos, pedras, etc. – é fundamentalmente diferente do sentido modernista. Este último considera essencial a divisão axiomática entre “humano” e “não-humano”, sendo “pessoa” uma subcategoria de “humano”. Os Ojibwa concebem

a “vida cotidiana” nos Estados Unidos de hoje. Suas escassas referências a “sociedades simples” não se baseiam em um quadro etnográfico mais rico e recente, e sim em fontes secundárias datadas, como Thompson (1955) e Ehnmark (1939).

a pessoa como sendo uma categoria abrangente, dentro da qual “pessoa humana”, “pessoa animal”, “pessoa vento”, etc., são subcategorias. Fazendo eco ao relato de Evans-Pritchard (1937) sobre a magia azande, Hallowell argumenta, além disso, que, ao contrário da sabedoria recebida e na ausência de dogma objetivista, a própria experiência não exclui as ideias animistas ojibwa. Ao contrário, ele argumenta (um ponto reiterado por etnólogos posteriores [ver Scott, 1989; Feit, 1994]), a experiência é consistente com sua leitura das coisas, dado um dogma animista.

A contribuição de Hallowell é, primeiro, liberar o estudo de crenças e práticas animistas dos conceitos de pessoa modernistas e, segundo, da pressuposição de que aquelas noções e práticas são errôneas. Entretanto, faz-se necessário ir além disto. Ele afirma que o sentido ojibwa de pessoa é diferente, sem explorar de modo suficiente o seu sentido, talvez porque, embora o conceito remonte à obra de Marcel Mauss de 1938¹², antes da década de 1960 as pesquisas sobre a noção de “pessoa”, como uma categoria transcultural, raramente existiam. Ele sustenta que o engajamento ojibwa no mundo não recusa seus pontos de vistas animistas, porém não explica como tais crenças se engendram e se perpetuam. Eu seguirei as veredas por Hallowell reabertas, usando dados etnográficos extraídos, em grande medida, do meu trabalho com os Nayaka, uma comunidade de caçadores e coletores do bosque de Gir Valley na região de Nilgiri, ao sul da Índia¹³. Meu objetivo será entender os sentidos daquilo que eles chamam de *devaru*, um conceito que não é somente uma palavra nativa que requer tradução linguística, e sim também um conceito enigmático para o pensamento positivista. Nem os “espíritos” (que derivam do dualismo espírito/corpo do conceito de pessoa modernista), nem os “seres sobrenaturais” (que refletem a ideia ocidental

¹² O trabalho de Mauss foi traduzido pela primeira vez para o inglês somente em 1979 (e ver 1985). Para alguns trabalhos recentes sobre a “noção de pessoa”, ver Morris (1994), Carrithers, Collins e Lukes (1985), e Shweder e LeVine (1984).

¹³ Gir Valley é um nome fictício para um dos vales de Nilgiri-Wynaad.

de natureza)¹⁴ são um equivalente adequado em nosso repertório conceitual, embora sejam as traduções comuns das noções correspondentes em outros estudos¹⁵. A alternativa de Hallowell, “pessoas outras que humanas” [other-than-human persons], escapa das armadilhas que ficam sempre à espreita quando se traduz aquelas noções com o vocabulário modernista, porém ainda conserva a principal preocupação objetivista, a saber, aquela referente às classes (humano e não humano). Eu faço uso da noção “super-pessoas” (pessoas com poderes extras) como forma de tradução e referência geral e deixo que os significados compostos locais emerjam do contexto concreto.

DEVARU COMO OBJETIFICAÇÕES DAS RELAÇÕES COMPARTILHADAS

Strathern (1988), em sua comparação criticamente orientada entre as noções de pessoa melanésia e euro-americana, argumenta que a irredutibilidade do indivíduo é uma noção modernista peculiar¹⁶. Não é em todo lugar que o indivíduo é considerado como “uma entidade única”, “delimitada, integrada e definida de forma contrastante com outras entidades de igual natureza, assim como pensada e vivida de través aos entornos natural e social” (Geertz apud Strathern, 1988, p. 57). A “pessoa” melanésia é uma combinação de relações, um microcosmo homólogo à sociedade em geral (Strathern, 1988, p. 13-131). Essa pessoa objetiva as relações que a constituem e as torna conhecidas. Strathern nomeia esta noção de pessoa como “dividual”, em contraste com a de “individual” (euro-americana)¹⁷. Trata-se de uma noção bem conhecida nos estudos antropológico sobre o

¹⁴ Ver Durkheim (1915), Lovejoy (1948), Saler (1977), Descola (1996).

¹⁵ Ver Endicott (1979), Howell (1984), Morris (1981), Bird-David (1990), Gardner (1991), Feit (1994), Povinelli (1993) e, para uma comparação, Mageo e Howard (1996).

¹⁶ Ver também Dumont (1966).

¹⁷ Ingold (comunicação pessoal) aponta que o uso de Strathern do conceito “dividual” não é satisfatório. Ela defende uma noção de pessoa relacional, mas o conceito pressupõe

sul da Ásia, por meio dos trabalhos de McKim Marriott e Ronald Inden¹⁸, que estão de acordo com Dumont (1966) que afirma que “o indiano é mal descrito caso seja representado como um indivíduo, menos porque a pessoa tem uma identidade holística coletiva, e sim porquanto, de acordo com o modo de pensar e explicar indianos, cada pessoa é um compósito de partículas transferíveis que formam sua substância pessoal” (Mines, 1994, p. 6).

Eu derivo do “dividual” de Strathern (uma pessoa constituída de relações) outro neologismo, o verbo “dividuar”, o qual é crucial para a minha análise. Quando eu individuo um ser humano, sou consciente dele “em si mesmo” (como uma entidade única separada); quando eu o divido, sou consciente de como ele se relaciona comigo. Isto não quer dizer que eu seja consciente da relação com ele “em si mesmo”, como uma coisa. Antes, sou/estou consciente da *relacionalidade* com meu interlocutor ao engajar-me com ele, atenta ao que faz em relação ao que faço, a como me fala e me escuta enquanto lhe digo e lhe escuto, o que ocorre, de modo simultâneo e mútuo, comigo, com ele, com nós.

Os Nayaka, eis meu argumento, viviam em um ambiente social que foi facilitado e reproduzido dividuando seus companheiros da comunidade nayaka¹⁹. Contabilizando, nos anos 1978 e 1979, menos de 70 pessoas, eles moravam em cinco núcleos cujas distâncias variavam de 2 a 10 quilômetros entre um povoamento e outro. O maior era formado por cinco habitações, já os outros tinham de uma a três. As habitações (cabanas de palha com paredes feitas com tiras de bambu entrelaçadas) eram próximas umas das

que a pessoa é uma espécie de entidade substantiva, divisível ou indivisível. Talvez seja necessário outro termo.

¹⁸ Ver Marriott (1976), Marriott e Inden (1977); ver Daniel (1984), Raheja (1988a, 1988b) e Barnett (1976) para explorações etnográficas da noção.

¹⁹ Em outros trabalhos, eu examinei outros aspectos deste ambiente social, chamando-o de “ambiente social imediato” (Bird-David, 1994), tomando a noção de “imediateidade” de Schutz e Luckmann (1973) e o sentido antigo da palavra, utilizado por acadêmicos, em estudos sobre povos caçadores-coletores (especialmente Meilassoux, 1973, e Woodburn, 1980, 1982).

outras, embora o território permitisse sua dispersão. Elas continham um, dois ou, às vezes, três espaços de convivência, mal separados uns dos outros, cada qual ocupado por uma família nuclear. Se o clima permitisse, as famílias descansavam, comiam e dormiam ao ar livre junto a fogueiras a poucos metros de distância. Eles manejavam suas vidas domésticas em conjunto, compartilhando o espaço, as coisas e as ações. Experimentavam, simultaneamente, o que sucedia a eles próprios e a seus parceiros *nayaka*. Este era o caso da maioria dos *Nayaka* na área do Gir, que não residiam somente em seu próprio local, visto que havia muito deslocamento entre os lugares e as pessoas passavam dias, semanas ou, mesmo, meses em outros sítios.

A ideia da partilha do espaço, das coisas e das ações com os demais era fundamental para a visão *nayaka* da vida social. Esperava-se, normativamente, que um *Nayaka* compartilhasse com todos, quando estivesse presente, especialmente (mas não só) uma grande caça, independentemente da preexistência de laços sociais, critérios e direitos. Partilhar com alguém co-presente era tão importante, senão mais importante, que a distribuição de coisas entre as pessoas. Ademais, se esperava que um *Nayaka* desse aos outros o que pedissem, seja o que fosse, para evitar as negativas e, desse modo, incentivar o sentimento “aqui todos nós compartilhamos uns com os outros”. A ideia e a prática de compartilhar constituíam um *habitus* no qual a negociação agentiva, a manipulação e a não conformidade tomavam lugar central nas relações entre eles (ver Bird-David, 1990). Por exemplo, normalmente eles compartilhavam as coisas que lhes pediam, mas quando, excepcionalmente, não queriam se desprender de algo, ao invés de interromper o sentido comum de partilha – o ritmo da vida social cotidiana – ocultavam determinada coisa ou evitavam certas pessoas. Dessa forma, antecipavam as possibilidades dos pedidos de compartilhamentos e das recusas. De igual modo, eles excessivamente solicitavam coisas daqueles que queriam envergonhar ou manipular por meio de dádivas persistentes.

Conforme entendo, essa experiência comum de partilhar espaço, coisas e ações contextualizava o conhecimento que os *Nayaka* têm um do outro: eles se dividuavam. Pouco a pouco, chegavam a saber não como cada um falava, e

sim como cada um *falava com os companheiros*, não como cada um trabalhava, e sim como cada um *trabalhava com os companheiros*, não como cada um partilhava, e sim como cada um *partilhava com os companheiros*, etc. Eles não conheciam nenhum outro Nayaka em si mesmo, mas antes *Nayaka enquanto inter-relacionados com outros*, Nayaka em relacionalidade com compartes Nayaka. Por meio de experiências cumulativas, se percebiam uns aos outros como personalidades dividuadas, cada uma com uma forma relativamente persistente de se engajar com as demais contra a relativa mudança envolvida nesse seu mútuo compromisso com os outros. Os narradores Nayaka, por exemplo, descreviam comumente seus companheiros pela forma em que se mostravam vis-à-vis, como, por exemplo, “Mathen, que ri muito”, “Mathen, que escuta atentamente”, etc. (Mathen é um dos poucos nomes pessoais em circulação. Ver Bird-David, 1983).

Os Nayaka comumente se objetivavam, de modo mútuo, não como a “persona” maussiana – “o *locus* [na vida cotidiana] de diferentes direitos, deveres, títulos e nomes de parentesco dentro do clã” (Carrithers; Collins; Lukes, 1985, p. 7), e sim como parentes, “um relacionado com o outro”. Na interação social cotidiana, normalmente se referiam e se dirigiam a outros com termos de parentesco (“meu tio grande”, “meu irmão”, “minha cunhada”, etc.). Qualquer pessoa com quem eles, de modo persistente, compartilhavam (inclusive a um não-nayaka, como o antropólogo) era considerada pelos próprios como parente²⁰. Calculavam, relacionalmente, qual termo de parentesco era apropriado para cada momento (por exemplo, chamando de “meu tio paterno” o parente que “meu pai” chamava de “meu irmão” [ver Bird-David, 1994, p. 591-593]). Em geral, eles se referiam às pessoas com as quais compartilham lugar, coisas e ações como *sonta* (“parente”, um termo usado, de modo frequente, com o prefixo *nama*, “nosso”), uma noção parelha presente em povos caçadores-coletores, como, por exemplo, a

²⁰ Este é um fenômeno comum entre os caçadores-coletores, que têm, o que Alan Barnard (1981) chamou de, “um sistema universal de parentesco”; Woodburn (1979) descreveu este sistema como aquele em que todos na comunidade política são considerados parentes.

“*walytja*” dos Pintupi e a “*ila*” dos Inuit (cf. Myers, 1986; Guemple, 1988). As noções de parentesco foram feitas e refeitas, principalmente, por ações sociais recorrentes de partilha e relação, não por sangue ou por descendência, não pela biologia ou por mito ou genealogia.

Transcendendo fluxos de significados idiossincráticos, processuais e múltiplos, o sentido *nayaka* da pessoa parece, geralmente, não se encaixar na divisão modernista sujeito/objeto, ou na preocupação objetivista pelas substâncias, e sim, antes, no sentido de parentesco acima mencionado. A pessoa é percebida como “alguém com quem compartilho”. Isto é sentido como um parentesco e normalmente se objetiva como parente, usando terminologia do sistema de parentesco local. A frase *nama sonta* é usada no sentido generalizado da frase proverbial “nós, o povo”²¹. Seu uso estende-se para além do grupo *nayaka* (família, parentes, vizinhos), alcançando o agregado local de pessoas (os *Nayaka* e outros) com quem eles se engajam estreitamente. Voltando ao *dividual* de Strathern (uma pessoa que objetiva as relações e as torna conhecidas, salientes), no contexto *nayaka*, o *divíduo* objetiva relações de certo tipo, relações de parentesco locais que são objetificações da partilha mútua de espaço, coisas e ações. Ao referirmos analiticamente a essas relações como “relações compartilhadas” (porque a expressão “relações de parentesco” evoca de modo inevitável associações de parentesco biológico e jural), podemos dizer que o *divíduo* *Nayaka* objetiva relações compartilhadas e as torna conhecidas. Este *divíduo* é *emergente*, constituído por relações que, nas palavras de Fred Myers (1986, p.159), “não são totalmente dadas, [e sim que] devem ser elaboradas em uma variedade de processos sociais”.

Nós não podemos dizer – como Tylor fez – que os *Nayaka* “pensam” com essa noção de pessoa sobre o meio ambiente para chegarem por projeção à ideia de *devaru*. A noção de “pessoa” como uma “representação mental” aplicada ao mundo em busca do conhecimento é uma concepção modernista. Eu sustento que os *Nayaka* não individualizam, e sim, no sentido

²¹ O nome *nayaka* é muito usado e, provavelmente, foi introduzido por povos vizinhos.

especificado antes, dividualizam outros seres em seu meio ambiente. Eles estão atentos à e trabalham na criação da relacionalidade. À medida que se movem e atuam geralmente no meio ambiente, em seu entorno, estão atentos a comportamentos e eventos mútuos. Periodicamente, convidam *devaru* locais para visitá-los e compartilhar com eles. Sua pessoa composta é constituída das relações partilhadas não só com os companheiros Nayaka, como também com os membros das outras espécies no entorno. Eles fazem sua pessoa produzindo e reproduzindo as relações compartilhadas com os seres circundantes, humanos e não humanos. Eles não dicotomizam os outros seres *vis-à-vis* a eles mesmos (ver Bird-David, 1992a), e sim consideram-nos, embora diferenciados, como aninhados entre si. Reconhecem que os outros seres têm seus diferentes “afetos”, suas diferentes “afecções”, e que são de classe distinta, algo que é indicado, dentre outras formas, pelas diferentes palavras usadas para referenciá-los (colinas, elefantes, etc.). Não obstante, os Nayaka também apreciam a partilha do ambiente local com alguns destes seres que sobrepõem essas diferenças e absorvem suas discretudes dentro de uma “nós-idade” [we-ness]. Seres que estão absorvidos nessa “nós-idade” são *devaru* (super-pessoas), e enquanto se diferenciam dos *avaru* (as pessoas), eles e *avaru*, em alguns contextos, são absorvidos na “nós-idade”, que os Nayaka também chamam de *nama sonta*. Os *devaru* são frequentemente objetivados por termos de parentesco, especialmente *ette* e *etta(n)* (avó e avô) e ocasionalmente *dodawa* e *dodappa* (“grande” mãe e pai). O uso de termos de parentesco para super-pessoas, especialmente os “avós”, é comum também entre outros grupos caçadores-coletores (por exemplo, ver Hallowell, 1960, p. 27).

Manter relações com outros Nayaka, assim como com outros seres locais, é fundamental para manter a identidade nayaka, porque é crucial conservar a personitude. Eles mantêm um compromisso imediato com o meio ambiente e mantêm as performances *devaru*, mesmo quando trabalham em outros ofícios, como trabalho casual. Isto é comum entre muitos outros povos caçadores-coletores, inclusive entre aqueles bem integrados em suas respectivas sociedades nacionais, vivendo com diferentes benefícios estatais ou trabalhos na burocracia

do Estado (ver Tanner, 1979; Povinelli, 1993; Bird-David, 1992b). Ao manter relações com outros seres locais para reproduzir sua personitude, os Nayaka reproduzem a *devaru-idade* dos outros seres com os quais compartilham. Os outros seres são colocados dentro de interrelações e partilhas com os Nayaka e, por via de consequência, das relações de parentesco nayaka. Essas relações constituem os seres particulares como *devaru*.

Para resumir este ponto do argumento, os *devaru* objetivam as relações compartilhadas entre os Nayaka e outros seres. Uma colina *devaru*, digamos, objetifica as relações dos Nayaka com a colina; ela faz conhecer as relações entre os Nayaka e aquela colina. Os Nayaka mantêm relações sociais com outros seres não porque, como sustentava Tylor, eles *a priori* os consideram pessoas. *Como, quando* e *o porquê* se envolvem e mantêm relações, com outros seres, é o que os constitui como tipos de pessoa: se fazem “parentes” compartilhando com eles e assim os fazendo pessoas. Diferente do argumento de Durkheim, eles não consideram os outros seres como pessoas para, posteriormente, considerarem como parentes. Em um sentido básico dessa noção complexa, os *devaru* são parentes no sentido literal de ser, “isto é, com quem se inter-relaciona” (não no sentido reduzido do inglês moderno de “humanos conectados com os outros por laços sangue ou afinidade”)²². Eles são super-parentes que necessitam e podem ajudar os Nayaka de maneiras extraordinárias.

DEVARU NO MUNDO

Os *devaru* existem no mundo, de acordo com os Nayaka, e esta visão é compreensível nos termos do enfoque ecológico de Gibson (1979) para a percepção visual (introduzido e popularizado entre os antropólogos por Ingold, 1992, 1996 [ver Crool; Parkin, 1992]). Gibson se interessa pela “visão ambiental”, “obtida quando o observador gira a cabeça e olha ao seu

²² No *Shorter Oxford English Dictionary*: sobre princípios históricos (1973). Curiosamente, no inglês pré-moderno “parente” significava “uma coisa (ou pessoa) em alguma relação com outra”.

redor”, a visão pela qual as pessoas (como outros animais) percebem seu meio ambiente na vida cotidiana. Ele reconceitualiza o meio ambiente em termos ecológicos. O meio ambiente é invariável em alguns aspectos e cambiante em outros; “os ‘objetos invariantes’ do mundo são na realidade só objetos que permanecem durante muito tempo” (Gibson, 1979, p. 13). Consiste em “lugares, objetos unidos, objetos e substâncias[...] ao lado dos eventos que são as mudanças dessas coisas” (Gibson, 1979, p. 240). As pessoas percebem isso registrando sua “persistência relativa” (ou persistência-sub-mudança ou “invariantes”) e sua “mudança relativa” (ou mudança-sob-persistência ou “variantes”). As coisas são percebidas nos termos daquilo que *oferecem ao ator-receptor pelo que são para ele* (Gibson, 1979, p. 138)²³. Seu reconhecimento, *affordances* como chama Gibson, “atravessa a dicotomia sujeito-objeto[...] é igualmente um fato do meio ambiente e um fato do comportamento. É a um só tempo físico e psicológico, mas não é só isto. Um “reconhecimento” [*affordance*, ver nota 7] aponta para ambas as direções de modo concomitante, isto é, ao meio ambiente e ao observador” (Gibson, 1979, p. 123).

O significado não está “imposto” às coisas – não está pré-dado na consciência –, mas, antes, é algo “descoberto” no curso da ação; é “de maneira simultânea físico e psicológico, mas não é só isto”. Há infinidade de “informação” no meio ambiente, que Gibson exprime como “a especificação do meio ambiente do observador, e não [...] das recepções [passivas] do observador ou dos órgãos do sentido” (Gibson, 1979, p. 224). As pessoas continuamente “captam” informação atuando dentro do meio ambiente, por meio da “atenção”. A “atenção” gibsoniana é “uma habilidade que pode ser educada” (Gibson, 1979, p. 246) para otimizar a captura de informação de modo cada vez mais sutil, elaborado e preciso (Gibson, 1979, p. 245). Conhecer é desenvolver essa habilidade; o conhecimento é contínuo com a percepção, da qual é uma extensão.

²³ Gibson frequentemente cai em uma linguagem essencializadora – como neste caso, em que ele se refere “ao que é” e não “ao que é para o ator-perceptor”. Eu acrescentei a qualificação posterior.

Segundo Gibson, a atenção é “educada” por meio da prática e também com o “auxílio da percepção”, como histórias e modelos de coisas, palavras e imagens. Não se trata do “conhecimento em si mesmo, como somos tentados a pensar. Tudo o que eles podem fazer é facilitar o conhecimento” (Gibson, 1979, p. 258). Eles nunca podem “copiar” ou “representar” a realidade, mas eles conservam alguma “informação” (imagens mais do que palavras, imagens em movimento mais do que imagens estáticas). Eles “colocam o espectador na cena” (Gibson, 1979, p. 282) ao induzir “não a uma ilusão da realidade, e sim a uma consciência de estar no mundo” (Gibson, 1979, p. 284). Eles “transmitem à próxima geração as habilidades do ofício humano. Os trabalhos realizados pelos primeiros perceptores foram armazenados para seus descendentes. A extração e a abstração das invariantes que especificam o meio ambiente se fazem muito mais fáceis com essas ajudas à compreensão” (Gibson, 1979, p. 284).

Os eventos são ecologicamente perceptíveis como “qualquer alteração de uma substância, lugar ou objeto, químico, mecânico ou biofísico. A alteração pode ser mais lenta ou mais rápida, reversível ou irreversível, repetitiva ou não repetitiva. Os eventos incluem o que sucede com os objetos em geral, além do que os objetos animados fazem acontecer. Os eventos são aninhados em eventos superordenados[...]. Os eventos de tipo diferente são percebidos como tais...” (Gibson, 1979, p. 242). Enquanto a análise de Gibson enfoca explicitamente as coisas (evidenciando premissas ocidentais), sua tese se ocupa das coisas *e* dos eventos; e, usando sua linguagem, o meu argumento é que os Nayaka se centram nos eventos. A atenção deles é voltada para se deter nos eventos. Eles estão atentos às transformações das coisas no mundo em relação com as mudanças em si mesmas. À medida que se movem e atuam na floresta, coletam informações sobre as variações relativas no fluxo da interrelacionalidade entre eles próprios e outras coisas em contraste com as invariantes relativas. Quando captam uma coisa relativamente cambiante com suas personidades relativamente mutantes – e, ainda mais, quando ocorre de um modo relativamente não usual – consideram como *devaru esta* coisa particular dentro *desta* situação específica. Este é o outro sentido

da complexa noção *devaru*, e emerge, muitas vezes, das histórias que os Nayaka contam²⁴.

Por exemplo, uma mulher nayaka, Devi (40 anos), apontou para uma pedra em particular – ao lado de outras pedras similares, em uma pequena plataforma de barro entre as cabanas – e disse que estava cavando profundamente as raízes na floresta quando, de repente, este *devaru* veio em direção a ela. Outro homem, Atti-Mathen (70 anos), assinalou outra pedra de pé ao lado da mencionada e disse que sua cunhada estava sentada debaixo de uma árvore, descansando durante uma incursão, quando, de repente, “este *devaru* saltou sobre seu colo”. As duas mulheres levaram os *devaru* de pedra de volta a suas habitações “para viver” com eles. As pedras particulares eram *devaru* “quando vieram” e “pularam” sobre as Nayaka. As outras pedras na área não eram *devaru*, senão somente pedras. A concepção ojibwa acerca de algumas pedras guardam certa semelhança. Hallowell relata como, certa vez, perguntou a um homem ancião ojibwa se “todas as pedras que vemos perto de nós estão vivas”. Ainda que as pedras sejam gramaticalmente animadas na língua ojibwa, o homem (recorda Hallowell) “refletiu por um longo tempo e depois respondeu: ‘Não! Mas *algumas* são’” (Hallowell, 1960, p. 24). Das histórias que Hallowell proporciona, as pedras “vivas” parecem ser as que “se movem” e “abrem uma boca” em direção aos Ojibwa (Hallowell, 1960, p. 25).

A mesma narrativa subjacente aparece entre os Nayaka, em relação aos animais *devaru* no mundo. Os quatro seguintes casos sobre os elefantes nos fornecem uma compreensão mais clara da complexidade das percepções nayaka sobre os *devaru* no mundo. Um homem, Chathen (50 anos), cuja casa estava ao lado da que eu morava, disse uma manhã que durante à noite havia visto um elefante *devaru* “caminhando inofensivamente” entre nossas casas, e foi assim que ele soube, explicou, de que se tratava de um *devaru*,

²⁴ Ver Pandya (1993) para um estudo fascinante a respeito do foco entre os Adamanese nos movimentos. Os caçadores-coletores geralmente são conhecidos como grupos não preocupados com taxonomias, e sim com comportamento (ver, por exemplo, Blurton Jones; Konner, 1976).

e não somente um elefante. Outro homem, Chellan (35 anos), relatou, de modo similar, para dar outro exemplo, que uma vez um elefante *devaru* passou por ele, enquanto caminhava na floresta buscando mel, e “o olhou diretamente nos olhos”. Como as pedras, esses elefantes específicos eram *devaru*, já que “caminhavam sem perigo” e “olhavam diretamente nos olhos”, isto é, em eventos, trata-se de *como* e *quando* responsivamente se relacionavam com os Nayaka. Em contraste, Kungan (50 anos) me levou uma vez a uma expedição, e ao ouvir um elefante e saber por seus sons que estava só e era perigoso, voltou para trás e o evitou. Ele não interagiu com este elefante e nem se referiu a ele como “elefante *devaru*”, senão simplesmente como “elefante”. A ausência de compromisso mútuo impediu o tipo de relação que haveria constituído aquele elefante (naquele momento) como *devaru*, ao passo que poderia ser percebido como *devaru* em outras ocasiões.

Uma situação mais complexa é exemplificada em um relato de Atti-Mathen sobre como um elefante pisoteou duas cabanas, em um lugar próximo dos Nayaka, felizmente não ferindo nenhum Nayaka, ausentes naquela noite. Atti-Mathen referiu-se ao elefante ofensor como simplesmente “elefante”. Meses mais tarde, durante um ritual *devaru*, ele perguntou ao *devaru* presente se ele “tinha algo a ver” com o ocorrido. O *devaru* respondeu que tinham “feito” aquilo em resposta a um *nayaka aaita* (uma falta, um desvio do costume). O *devaru* não especificou a natureza da falta em questão – embora algumas vezes tenha feito, mencionando, por exemplo, que aqueles Nayaka haviam oferecido menos comida, em comparação com os anos anteriores, durante o último ritual *devaru*, ou que haviam começado a cerimônia tardiamente. Esse elefante particular (nessa situação particular) não foi evitado, nem foi estabelecida uma relação de partilha com ele. Antes, foi percebido como um instrumento, um objeto, que os *devaru* utilizaram no curso da interação com os Nayaka. Nesse caso, ilustrando a visão *nayaka* em seus limites, os Nayaka ainda enquadram o que aconteceu em termos de eventos mutuamente responsivos, contudo estão conectados narrativamente de uma maneira mais complexa.

Essas quatro histórias mostram como os elefantes (um exemplo dentre outros) podem ser considerados ora como pessoas ora como objetos, dependendo do que sucede entre eles e os Nayaka, algo que depende dos *affordances* dos eventos que encompassam os elefantes e os grupos nayaka. Uma característica importante do *devaru* no mundo surge. Os *devaru* não se limitam a certas classes de coisas. Eles são certas coisas-em-situações de qualquer classe ou, melhor, de certas situações. São eventos que implicam na responsividade mútua e no compromisso entre as coisas, os acontecimentos, e além do mais implicam, prototipicamente, o sujeito-perceptor nos eventos. Perceber os *devaru* depende dos *affordances* dos eventos e das coisas no meio ambiente e (como direi mais à frente) de uma maior atenção a eles por meio de tradições de práticas específicas.

DEVARU COMO PERSONAGENS ATUANTES

Os rituais *devaru* são fundamentais para desenvolver a atenção com relação ao *devaru* no mundo e reproduzir conceitos de *devaru* como objetivações de relações. Essas performances são questões complexas que, no sentido modernista, envolvem “possessão espiritual” pelos *devaru*, mas também muito mais, envolvem uma reunião social comunitária, uma prática de cura, um estado alterado de consciência, a comunicação com os ancestrais, um segundo enterro para as pessoas que morreram desde o último ritual, além da música e da dança. Cada ritual dura dois dias e uma noite. Os Nayaka realizam estes rituais todo os anos, em cada aldeia, uma após outra, cada qual assistido, ajudado, por pessoas de toda região que participam de vários rituais todo ano. Os Nayaka não parecem referir-se a esse evento com um só nome, ou destacá-lo da experiência cotidiana. “*Pandalu*”, a palavra que eu aplico ao caso, às vezes é utilizada para este propósito, referindo-se à cabana especialmente construída para o ritual como uma acomodação para os *devaru* visitantes²⁵.

²⁵ “*Pandalu*” significa “templo” para povos hindu vizinhos.

Ao examinar um evento *pandalu*, limitando-me a somente um *devaru*, eu adoto um enfoque centrado na performance, a partir da perspectiva, dentre outras, de Tambiah (1970,1985). Diferente da tradição geertziana, essa perspectiva centra-se no que o *pandalu* faz, ao invés de no que ele significa. Trata-se de focar o *pandalu* como um acontecimento no mundo ele próprio, e não como um “texto”. O ponto liga-se à extensão em que tais eventos fazem algo no mundo, em vez de se referir ou falar. Eu vou mais longe, eu tomo o *pandalu* (seguindo os Nayaka), sem pestanejar, como uma experiência, uma performance, um evento social no mundo, que é contínuo e coerente com este, e ainda aninhado com outras experiências nayaka (não se trata de pensar o fato como “ritual” *em contraposição* à “prática”, assim, adoto corretivamente uma perspectiva centrada na performance). A análise preenche uma lacuna no trabalho de, por exemplo, Ingold (1996), que, como Gibson, presta uma atenção inadequada à “ação” inter-humana no mundo em favor da ação em direção a outras espécies²⁶; claramente, a ação em direção a outros seres humanos constitui uma parte importante do “meio ambiente”.

Nove de junho de 1979, na casa de Kungan²⁷ (onde eu vivi, naquela época, com sua família): as pessoas chegam casualmente durante o dia, cada família em seu próprio tempo. Eles se envolvem com os moradores locais nas atividades diárias, conversando, compartilhando alimentos, indo ao rio, pegando lenha, etc. No fim da tarde, no meio da ação, Kungan (50 anos) fica na frente da cabana do *devaru* e se curva em quatro direções, convidando o *devaru* do local a vir. Algumas poucas pessoas mudam as pedras do *devaru* – originalmente, trazidas da floresta – de seu lugar habitual em uma plataforma de barro entre as casas frente à área da cabana. Colocam juntas às outras várias coisas dos *devaru* (incluindo facas, sinos, braceletes, copos e estatuetas de origem hindu na forma elefante-humano), tirando

²⁶ Ingold (1997) questiona a autonomia das relações sociais.

²⁷ Os Nayaka não têm nomes fixos para lugares e se referem a eles mencionando um marco proeminente na paisagem, ou o nome de uma pessoa importante que vive lá.

essas coisas de uma caixa na qual guardam e mantêm em segurança entre um ritual e outro. A comida e as nozes de betel são postas diante de todos estes *devaru*, assim como artigos de puja hindu comprados com dinheiro arrecadado com os participantes²⁸.

À medida que a noite cai, vários homens começam a entrar em e sair de transes, geralmente um de cada vez, e segue por toda a noite até o dia seguinte. Cada um se envolve com um pano especial, ergue alguns ramos e os agita no ar, em quatro direções, arqueia-se nas quatro direções convidando o *devaru* a vir e começa a se sacudir em transe. De forma intermitente, os sons ritmados dos tambores e das flautas, ao lado das danças, ajudam a estabelecer o estado alterado. À medida que as pessoas vão entrando em transe, “dão vida” a uma variedade de *devaru*²⁹. Elas são avaliadas nos termos de como habilmente trazem os *devaru* à vida, ao mesmo tempo em que atendem as pessoas *engajadas* com os *devaru* que os agentes rituais evocam.

Devaru de todos os tipos podem “vir à vida” durante a performance. Os Nayaka estendem a eles um convite aberto, através de arcos presentes nas quatro direções. Eles se envolvem com as agências *devaru* que aparecem, que são *devaru* na medida em que aparecem e se relacionam com os Nayaka. Os Nayaka identificam cada *devaru* visitante por sua personalidade dividuada: pelo modo como eles se relacionam, idiossincraticamente, com os Nayaka (como riem, falam, enraivecem, respondem aos Nayaka, etc.). Às vezes, vários homens se reúnem em um grupo, evocados pelo mesmo agente da performance, que muda de gestos, estilos de fala, dialetos e mesmo de línguas (nayaka, malayalam e tamil)³⁰. Alguns *devaru* são vivificados pelos

²⁸ Ver Bird-David (1996) para um exame detalhado de como os Nayaka incorporam influências hindu dentro de sua tradição *pandalu*.

²⁹ Eles também “trazem à vida” ancestrais, que por falta de espaço não são discutidos aqui.

³⁰ Da mesma forma, Brightman (1993, p. 172) descreve um ritual dos Cree, da seguinte maneira: “ele apresenta um estoque recorrente de caracteres, variável até certo ponto entre diferentes operadores e agentes rituais e distintos pelo mesmo operador. Muitos personagens possuem características de fala ímpares, familiares ao público por meio de boatos e de outras atuações [...]. Hoje, a maioria dos espíritos fala em cree, e outros

intérpretes com grande habilidade e são reconhecidos pela maioria, ou, mesmo, por todos os Nayaka. Outros *devaru* são tão cruamente especificados que acabam sendo apenas discerníveis, e são identificados por poucos Nayaka, e algumas vezes de maneira distinta. Os *devaru* são objetivados por termos de parentesco; ocasionalmente por nomes; às vezes, só por suas características dividuadas (como “o que sempre pede aves selvagens para comer” ou “aquele agita a faca”, etc.), outras só como *devaru* em geral. Os *devaru* mais presentes e conhecidos são os *devaru* da colina, cuja existência parece se fundar em um passado longínquo (entre os caçadores coletores vizinhos, os Pandaram e Paliyan, também se destacam a colina *chavu* e a colina *devi* [Morris, 1981; Gardener, 1991]). Outros *devaru* frequentes são os *devaru*-elefante, deidades menores hindus veneradas localmente e uma deidade do povo *Kurumba* que viveu na localidade há algumas décadas. Geralmente, quanto mais os *devaru* aparecem ano após anos e de modo relacionado, mais intensamente eles são invocados, mais conhecidos e, mais, em certo sentido, eles “existem”. Pouco se diz sobre os *devaru* no mito ou outra tradição oral, seja dentro ou fora da performance (Morris reporta o mesmo para os Hill Pandaram, 1981, p. 208).

Os *devaru* evocados frequentemente improvisam a partir das mesmas frases repetitivas. O dito, a expressão, o gesticular são importantes. Esses aspectos principais de sua conduta são, nos termos de Bateson (1979), a metacomunicação, isto é, ao comunicar que os *devaru* estão se comunicando, porque os *devaru* estão presentes *na medida em que* se movem, falam, fazem gestos, etc. Eles se fazem presentes *à medida em que* comunicam e interagem socialmente com os Nayaka. Nos horários de pico, todos se reúnem ao redor dos *devaru* visitantes, participando ativamente na conversação ou a

usam inglês, francês, saultaux e chipewyan, ou línguas humanas desconhecidas”. “Durante o curso do ritual, eles [os espíritos] conversaram entre si, com o operador e com os membros do público, respondendo a perguntas em línguas conhecidas ou em uma linguagem ininteligível que exige tradução por outros espíritos ou pelo agente da performance ritual” (Brightman, 1993, p. 171).

escutando de modo atento. Em outras ocasiões, só umas poucas pessoas o fazem, enquanto as demais se ocupam de seus próprios assuntos domésticos. A conversa precisa ser mantida em marcha todo o tempo. Quando se afrouxa, o *devaru* se queixa e exorta mais pessoas para que se juntem. No extremo, nos momentos maçantes do calor do dia e do fundo da noite, este ou aquele Nayaka, com relutância, se envolve e participa da conversação (eu fui útil em vários momentos, permitindo que os Nayaka cuidassem dos seus assuntos, enquanto gravava e escutava o *devaru* sozinha). Manter a conversa é importante porque mantém a interação *nayaka-devaru* e, em certo sentido, os próprios *devaru* “vivos”.

A conversa com o *devaru* é muito pessoal, informal e amistosa, incluindo piadas, brincadeiras, barganhas, etc. Em sua estrutura idiomática, assemelha-se ao discurso do compartilhamento da demanda, que é característico dos Nayaka e dos povos caçadores-coletores em geral (ver David, 1990). Com numerosas repetições ou pequenas variações sobre um tema, os Nayaka e os *devaru* resmungam e provocam uns aos outros, louvam-se e lisonjeiam-se, culpam e persuadem uns aos outros, expressando e demandando cuidado e preocupação. Por exemplo, os Nayaka enfatizam que estão cuidando de modo apropriado dos *devaru* (ou desculpando-se por não dar mais ou queixando-se por não poder dar mais, etc.) e também queixando que os *devaru*, por sua vez, não cuidam deles (ou não o suficiente, ou não como em anos anteriores, etc.). Os *devaru* destacam o quanto cuidam dos Nayaka e solicitam uma melhor hospitalidade (mais oferendas, começar o ritual mais cedo, mais danças, etc.). Os Nayaka solicitam cura para as doenças.

A jornada comum de assuntos do dia-a-dia continua durante os dois dias do *pandalu*. As tarefas domésticas não são marginalizadas devido à ocasião, antes constituem uma parte significativa de sua estrutura. Ao largo dos dias, as famílias nayaka continuam com suas atividades domésticas, compartilhando frequentemente entre si e, de alguma forma, com seus *devaru* visitantes. A cabana dos *devaru* se assemelha às casas normais dos Nayaka. Alguns homens, de vez em quando, fazem a sesta ali, compartilhando a cabana com os *devaru*. Pela manhã, quando as pessoas vão tomar

banho no rio e buscar água, se inclinam nas quatro direções, convidando o *devaru* local a se unir com elas. As mulheres, em seu caminho de retorno, polvilham um pouco de água de seus potes, nas quatro direções, compartilhando a água com os *devaru* entorno. No curso da conversa, os *devaru* pedem as castanhas ao seu interlocutor *nayaka*. Uma mulher *nayaka* anciã entra em um transe. Ela não pronuncia palavras coerentes; em seu estado alterado, somente varre o chão ao redor da cabana dos *devaru* e começa a tirar as roupas (impedida de imediato pelas pessoas presentes). Uma refeição comunal de arroz, cozido pela filha de Kunga e seu marido, põe fim ao evento. A comida é compartilhada de modo igualitário entre os presentes, e alguns alimentos são distribuídos nas quatro direções.

O *pandalu* faz conhecer as relações *nayaka-devaru* e, ao mesmo tempo, as reproduz. Objetivadas como relações de parentesco, as relações reconstituem a todos os participantes como *sonta* e cada um deles como pessoa (pessoa *nayaka*, pessoa colina, pessoa pedra, etc.). Além disso, o *pandalu* constitui-se (no sentido gibsoniano) como “ajudas à percepção” que “colocam o espectador em cena” (Gibson, 1979, p. 282, citado anteriormente). “Educa-se a atenção” para perceber e especificar o meio ambiente (ao mesmo tempo que se relaciona com ele) de uma maneira relacional. O *pandalu* “preserva a informação” (de modo tão eficaz quanto os livros ou filmes); ademais, ele encoraja o aprendiz a engajar interativamente com esta informação já experimentada socialmente. O compromisso com as agências *devaru* “educa a atenção” para notar os *devaru enquanto eles interagem consigo mesmo*. Melhora a habilidade de compilar informações sobre o próprio compromisso, dentro de seus confins, do ponto de vista comprometido.

Se os *Nayaka* só *subsistissem* pela caça e pela coleta em seu meio ambiente, eles somente poderiam perceber suas ações utilitaristas: um animal como algo comestível; uma pedra como algo que pode ser arremessado; uma rocha como algo que alguém pode se refugiar embaixo. Dentro da prática de engajamento com os *devaru* no *pandalu*, eles são educados para perceber que os animais, as pedras, as rochas, etc., são coisas com as quais uma pessoa pode se relacionar – que têm engajamentos relacionais, isto é, o que

acontece com eles (ou como eles mudam) pode afetar e ser afetado pelo que acontece com as pessoas (ou como elas mudam): um animal que me evita em relação ao meu ato de perturbá-lo, uma pedra que vem em minha direção em relação à minha aproximação da pedra, uma rocha me dando segurança em relação ao ato de eu buscar abrigo na rocha. Os participantes aprendem a conversar e compartilhar com as agências *devaru* para discriminar mutuamente transformações responsivas entre eles próprios e as coisas com as quais se relacionam; se tornam cada vez mais conscientes das redes de relações entre eles e aquilo que os rodeia. Da barganha e do compartilhamento da demanda com as agências *devaru*, aprendem a perseguir os interesses individuais dentro dos limites de uma relacionalidade – a negociar o que necessitam, enquanto, simultaneamente, têm cuidado de reproduzir a relação enquadrante dentro da qual a fazem. Após anos e anos de conversas, que em parte se repetem e em parte se transformam, os participantes se sensibilizam cada vez mais para coletar informações sobre as qualidades emergentes, processuais, históricas e recíprocas das relacionalidades. Em suma, podemos dizer que o *pandalu* implica “fazer os [*devaru*] vivos”, isto é, conscientizar as pessoas de sua existência no mundo e, dialeticamente, produzir e ser reproduzido por isso, ao socializar com eles.

O ANIMISMO COMO EPISTEMOLOGIA RELACIONAL

Dentro do paradigma objetivista que informa as tentativas prévias de resolver o problema do “animismo”, é difícil dar sentido às práticas e ideias de pessoas que “falam”, “cantam”, “dançam” ou “socializam” com coisas, de formas distintas do que o que se dá a entender quando eu, por uma questão de abreviação na tradução, uso o verbo “falar” ou “cantar”. De acordo com esse paradigma, a aprendizagem envolve adquirir o conhecimento das coisas por meio da separação do conhecedor e do conhecido, e, geralmente, além disso, da segregação do conhecido de suas partes para conhecê-lo. Para estudar, por exemplo, a floresta tropical – o tipo de floresta na qual vivem

os Nayaka e com a qual “falam” –, os botânicos, dessa tradição epistemológica, cortam uma faixa de árvores com machados, classificam a vegetação recortada em espécies, colocam pedaços característicos de cada espécie em sacos pequenos e levam-nos para fora da floresta, a um herbário para proceder a classificação botânica (ver Richards, 1952). Comparado a este método, “falar com as árvores” parece um ritual sem conexão possível com o sério assunto de aquisição do conhecimento sobre árvores.

Se “cortar árvores em partes” simboliza a epistemologia modernista, “falar com árvores”, eu argumento, resume a epistemologia animista dos Nayaka. “Falar” é a abreviação para uma relacionalidade responsiva bidirecional com uma árvore – antes de ser uma “fala” de mão única com ela, trata-se de compreender como se pudesse escutá-la e entendê-la. “Falar com” significa ter atenção intensificada às variações e às invariações no comportamento e estar responsivo às coisas no estado de relacionalidade, e desse modo alcançar o conhecimento das coisas que se transformam por meio das vicissitudes, ao longo do tempo, do compromisso com elas. “Falar com uma árvore” – ao invés de cortá-la – é perceber o que acontece quando alguém age em direção a ela, responsivamente, sendo consciente, a um só tempo, das mudanças em si mesmo e na árvore. Trata-se de esperar a resposta e responder, crescer dentro de uma mútua responsividade e, possivelmente, também de uma mútua responsabilidade.

Se o objeto da epistemologia modernista é um esquema totalizador de essências separadas, abordado idealmente a partir de um ponto de vista distanciado (separado), o objeto deste conhecimento animista é a relacionalidade do entendimento a partir de um ponto de vista relacionado dentro de horizontes transformacionais do observador implicado (relacionado). O conhecimento, no primeiro caso, é ter, adquirir, aplicar e melhorar as representações das coisas no mundo (ver Rorty, 1980). Já o conhecimento, no segundo caso, é o desenvolvimento das habilidades de estar no mundo com outras coisas, fazendo com que a consciência do meio ambiente e de si próprio seja mais fina, mais ampla, mais profunda, mais rica, etc. O saber, no segundo caso, cresce e é mantido por meio da relacionalidade com outras

adjacências. Trata-se de dividir o ambiente, ao invés de dicotomizá-lo, e voltar a atenção à “nós-idade”, que absorve as diferenças, antes que à “alteridade”, que ressalta as diferenças e eclipsa os pontos comuns. Contra o “eu penso, logo existo” coloca-se o “eu relaciono, logo existo”, “eu sei quando me relaciono”. Contra a concepção materialista do meio ambiente, entendido como coisas discretas, coloca-se o enquadramento relacional do meio ambiente enquanto relacionalidades aninhadas. As duas formas são reais e válidas. Cada qual tem suas limitações e forças.

Enquadrar o meio ambiente de maneira relacional não constitui a única forma dos Nayaka de conhecer seu entorno, ainda que, no meu entendimento, eles a considerem como autoridade frente a outras. Tampouco ela é única para os Nayaka. Eu colocaria como hipótese que as epistemologias relacionais desse tipo gozam de autoridade nas culturas de povos que, comumente, chamamos de caçadores-coletores. Estes povos normalizam o compartilhamento com as pessoas parceiras. Eles se engajam intimamente com seu meio ambiente (mesmo que só periodicamente, quando rompem com outras atividades econômicas [Bird-David, 1992b]). Eles celebram ritos animistas. Suas tradições de rituais – por exemplo, o “ritual da tenda tremulante” dos Cree (ver Hallowell, 1960; Feit, 1994; Brightan, 1993), a dança médica “kung” (ver Woodburn, 1982), a seção de canto da estação de frutas dos Batek (ver Endicott, 1979) e a “possessão espiritual” dos Paliyan e Pandaram (ver Gardner, 1991; Morris, 1981) – são funcionalmente similares ao *pandalu* dos Nayaka. Estes ritos envolvem a visita de super-pessoas que aparecem por meio do transe e da dança, ou fazem ouvir sua voz³¹. Os Nayaka consideram essas super-pessoas como amigas e parentes e, muito frequentemente, se dirigem e se referem a elas com termos de parentesco. Aproximam-se delas de forma pessoal, amistosa e imediata. Estes eventos são os assuntos cotidianos centrais dessas comunidades e, de modo frequente, os

³¹ Em alguns casos, os *devaru* são adicionalmente invocados por objetos, com os quais falam, comem, cantam, dançam, etc. Isso é menos comum do que sua invocação pelos agentes rituais, mas de todo modo é de considerável importância teórica.

principais rituais celebrativos a partir dos quais sustentam seus sentidos de identidade³². Cada um constitui um “enquadre participativo” (Lave; Wenger, 1991) que, junto com o quadro participativo das próprias práticas dos povos caçadores-coletores, nutre uma complexa articulação de habilidades, um compromisso de duplo-vínculo que coprivilegia o uso e o respeito às “coisas” animadas, o interesse próprio e a cooperação dentro da qual esse interesse pessoal pode ser alcançado³³.

Além disso, as epistemologias relacionais funcionam em contextos diversos, em que outras epistemologias gozam de autoridade, incluindo os contextos ocidentais (em maior grau que a autoridade da ciência permite). Quando (voltando aos exemplos de Guthrie) animamos os computadores que usamos, as plantas que cuidamos e os carros que dirigimos, nós os enquadrados relacionalmente. Aprendemos o que fazem em relação ao que nós fazemos, como respondem ao nosso comportamento, como atuam frente a nós, qual comportamento situacional e emergente (mais que sua matéria constitutiva). Assim como os Nayaka conhecem os aspectos animados do meio ambiente em que vivem, nós também damos a conhecer essas coisas animadas enfocando-as em nossa relacionalidade com elas dentro dos confins dessa relação desde um ponto de vista relacional. Esse tipo de quadro relacional articula-se com outras epistemologias, de formas

³² Em seus respectivos momentos, esses eventos foram, frequentemente, realizados semanalmente entre os !Kung, mensalmente entre os Hadza e “sempre que necessário” entre os Pandaram. Duravam um período significativo de tempo, por exemplo, “toda a noite” entre os !Kung, “duas a três noites consecutivas” entre os Hadza e “de uma noite a outra” entre os Paliyan. Os eventos envolviam toda a comunidade como espectadores ativos e uma porcentagem considerável de agentes rituais, por exemplo, “um terço dos homens” entre os !Kung, um oitavo dos homens entre os Pandaram e 28% dos adultos entre os Paliyan. No caso dos Nayaka, cerca de um quinto dos homens atuaram como agentes rituais.

³³ Comparar Briggs (1982) e Guemple (1988) sobre o ensino de crianças inuit para se relacionar com outras pessoas na forma de duplo-vínculo, e a pesquisa de Myers (1986) sobre a frágil articulação da autonomia pessoal e a relacionalidade entre os Pintupi habitantes no território australiano.

complexas, variáveis e transformacionais que merecem estudo (o exemplo dos etólogos mencionado anteriormente é um dos casos: ao considerar como pessoas os animais estudados com os quais vivem, acabam enquadrando-os relacionalmente, além do fato de fazer deles objeto de seu estudo científico).

Como uma hipótese, ainda, estou disposta a concordar com Tylor, não menos porque Guthrie vai de certo modo substancializar a questão, que a tendência de animar as coisas é compartilhada pelos seres humanos. Entretanto, eu sugiro que esta tendência comum é engendrada pelas habilidades cognitivas socialmente fundadas, e não devidas a uma “sobrevivência” da confusão mental (Tylor) ou às conjecturas perceptivas errôneas (Guthrie). Estudos recentes relacionam a evolução da cognição humana com a interação social com compartes humanos. O argumento subjacente, em questão, é que as relações interpessoais, que requerem planificação estratégica e antecipação da ação-resposta-reação, são mais exigentes e desafiantes que os problemas de sobrevivência física (Humphrey, 1976). Como consequência, as habilidades cognitivas têm sido envolvidas dentro de e para um tipo de engajamento social e são “socialmente fundadas” (Goody, 1995). Nós empregamos de modo espontâneo essas habilidades em situações nas quais não podemos controlar ou prever o comportamento de nosso interlocutor, quando seu comportamento não está predeterminado, senão em uma “conversação” com o nosso. Empregamos essas habilidades nessas situações, independentemente de envolver seres humanos ou outros seres (cuja classificação respectiva é às vezes parte do conhecimento reflexivo, seguindo, e não precedendo, a situação do compromisso). Nós não personificamos, primeiro, outras entidades e, depois, socializamos com elas, e sim as personificamos *como, quando e porque* socializamos com elas. Reconhecer uma “conversação” com um contra-ser – que equivale a aceitá-lo dentro de relações de parceria, antes que no reconhecimento de uma essência comum – o converte em uma pessoa na relação com nós mesmos.

Finalmente, a disposição humana comum de enquadrar as coisas relacionalmente nessas situações é culturalmente intermediada e contextualizada em modos específicos historicamente (e não menos em relação com as noções

culturais de pessoa). Há uma diversidade de animismos, cada projeto animista contém seu status local, sua história e sua estrutura (no sentido de Sahlins, 1985). Seguem-se questões intrigantes que merecem um estudo, por exemplo: como se compara o animismo caçador-coletor com os atuais discursos ambientalistas radicais (por exemplo, Kovel, 1988; Leahy, 1991; Regan, 1993; Tester, 1991) que alguns estudiosos têm descrito como o “novo animismo” (Bouissac, 1989, ver também o “novo antropomorfismo” de Kennedy, 1992)? Que outras formas de animismo existem³⁴? Como se articulam, em cada caso, com outras cosmologias e epistemologias³⁵? Como os projetos animistas se relacionam com as práticas fetichistas? Certamente, entretanto, a pergunta mais intrigante é por que e como o projeto modernista se distanciou da tendência de animar as coisas, se isto é, de fato, universal. Como e por que se estigmatizou a “linguagem animista” como uma prática infantil, contra uma massiva evidência (ver Guthrie, 1993) contrária? Como conseguiu deslegitimar o animismo enquanto um meio válido para o conhecimento, evitando constantemente o impulso de empregá-lo e considerá-lo como uma “enfermidade incurável” (ver Kennedy, 1992; Masson; McCarthy, 1995)? As respostas devem ser complexas. Ernest Gellner (1988) argumentou que nada menos que “uma concatenação quase milagrosa das circunstâncias” pode explicar a mudança cognitiva que ocorreu na Europa ocidental, em torno do século XVII. Ironicamente, a história diz que Descartes – um homem solitário – foi trancado acidentalmente em uma sauna, onde, sob alucinação, teve a visão dualista sobre a qual se funda o projeto moderno (ver Morris, 1991, p. 6). Pode ser que uma espécie de “tese de sonho” tyloriana ajude a explicar não o surgimento do animismo primitivo, e sim, ao contrário, o rompimento modernista com ele?

³⁴ Por exemplo, comparar o animismo caçador-coletor com o “animismo” ocidental pré-moderno, como descrito em Merchant (1980) e Burke (1972).

³⁵ Devo a formulação desta questão à Ingrid Jordt, presente em seu trabalho, no prelo, sobre a articulação de epistemologias budistas e animistas na Birmânia.

CONCLUSÕES

Como chegamos a conhecer as coisas está aninhado dentro da cultura e da prática e adquire múltiplas formas. Os Nayaka enquadram relacionalmente aquilo que os preocupa como sua maneira autorizada (mas não única) de conhecer as coisas. Eles buscam entender as relações a partir de um ponto de vista relacionado dentro dos horizontes transformacionais do observador implicado (relacionado). Sua epistemologia relacional, seu estudo de como as coisas-em-situação se relacionam com o ator-perceptor e, a partir do ponto de vista do ator-perceptor, entre si, estão encorpados nas práticas que Tylor batizou como “animismo primitivo”, articulado com uma noção de pessoa relacional e uma percepção relacional do meio ambiente. As teorias anteriores do animismo, tomando as noções de pessoa modernistas e as percepções do meio ambiente como universais, compreenderam grosseiramente o animismo como uma simples religião e uma epistemologia falha.

COMENTÁRIOS / DEBATE

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: MUSEU NACIONAL – UFRJ

Bird-David rejeita os entendimentos modernistas, mas se mantém firme em um que é a quintessência moderna, a saber, a preocupação com a epistemologia. A conversão maciça de questões ontológicas em epistemológicas é uma característica da filosofia moderna. Ela não aceita as respostas modernas, mas a questão de como chegamos a conhecer as coisas é considerada como natural para ser posta como referência para os Nayaka, que são assim englobados por esse “nós” ambíguo e espera-se deles que “nos” forneçam uma resposta. A resposta é que o saber é relativo e o *cogito* é relacional. O problema permanece formulado em termos de conhecimento,

embora a resposta possa ser tomada para implicar que o conhecimento, sem falar o *cogito*, tem pouco a ver com isso. Os antropólogos persistem em pensar que, para explicar uma ontologia não ocidental, devem extraí-la (ou reduzi-la) de uma epistemologia. O animismo é certamente uma ontologia, preocupada com o *ser* e não com a forma *como* chegamos a conhecer. Bird-David cai na armadilha tyloriana e se sente compelida a avaliar a validade desta epistemologia e a justificá-la com base em sua naturalidade cognitiva.

A autora tem uma queda pelo uso das aspas, mas receio que esse tipo de desconstrução de bolso dificilmente seja suficiente para manter alguém a salvo da essencialização e da projeção modernista. A noção de “caçadores-coletores” é um exemplo. Bird-David considera o conceito suspeito, mas, ainda assim, ela atribui aos caçadores-coletores uma série de características também encontradas em muitas sociedades agrícolas. Há, então, uma sugestão de que a prevalência de epistemologias do tipo descrito para os Nayaka é de alguma forma (causalmente?) derivada do fato de que “[caçadores-coletores] normalizam a partilha com os outros”; em outras palavras, o compartilhamento é tomado como a essência da vida social dos caçadores-coletores. Isso parece próximo da noção tradicional segundo a qual há uma projeção metafórica das relações humanas no meio ambiente — uma ideia que já foi persuasivamente criticada por Ingold. Ademais, ela não gosta de dualismos e dicotomias, mas isso não a impede de postular uma dicotomia entre uma epistemologia modernista dicotômica e uma epistemologia relacional não dicotômica. Ela contesta, em particular, os conceitos de sujeito e objeto — mas de qual lugar vem a noção de “objetificação”?

Eu acho que a tentativa de combinar as teorias de Strathern e Ingold é muito problemática. Os “dividuais”, no caso, coincidem apenas no plano do vocabulário, porquanto, dentre outras coisas, a noção de relação de Strathern, como a entendo, tem pouco em comum com a noção de relacionalidade de Bird-David. As relações stratherneanas *separam*, enquanto a relacionalidade de Bird-David se baseia na *absorção* da diferença por meio de noções voltadas às convergências e totalidades. Há aqui, portanto, em contraste

com o uso feito por Strathern, uma suposição implícita de que o modo de relação fundamental ou prototípico é a “nós-idade” enquanto semelhança.

Bird-David é mais uma expressão do recente sentimento generalizado contra a diferença, que a vê como inimiga da imanência, como se a diferença fosse um estigma da transcendência e a alteridade um presságio da opressão. Esse sentimento não está sendo projetado aqui sobre o que os caçadores-coletores devem experimentar? Toda diferença é lida como oposição e toda oposição como a *ausência* de uma relação: “opor” é tomado como sinônimo de “excluir” — uma ideia estranha que só posso atribuir à suposição culpada de que outros concebem a alteridade da mesma maneira que nós a concebemos. Bem, eles não fazem isso: os outros são “outros” precisamente porque eles têm outros “outros”.

Eu acho inspiradora a ideia de Bird-David de que os *devaru* são situacionais e determinadas pelos eventos, assim como a tese de que os *devaru* são pessoas à medida que se envolvem em relações com as pessoas e não o contrário. Contudo, também tenho várias questões com relação a isto.

Bird-David se opõe ao uso que Halowell faz da expressão “*pessoa outra que humana*”, com o argumento de que deixa transparecer uma preocupação com as classes (humanos/não humanos), e ela prefere chamar os *devaru* de “*super pessoas*”. Mas, o que é a “pessoa” que torna o *devaru* “super” pessoa — seria uma pessoa *humana*? Do mesmo modo, a ideia de que a *devaruidade* é uma atribuição situacional e contextual parece depender de um contraste implícito com a *avaruidade* (pessoa) que é independente do contexto.

A ideia de que os *devaru* são objetificações de relações compartilhadas parece ir contra à “situação mais complexa” (mais complexa para quem?) do elefante *devaru* relativo ao animal que pisoteou as cabanas. Bird-David diz que este caso ilustra “a visão dos Nayaka em seus limites”, mas isto soa como uma imputação de culpa aos Nayaka pelos limites da própria visão teórica da autora.

Bird-David enfatiza a natureza particularista e derivada do evento *devaru*, contudo também diz que muitos dos que aparecem na performance são, de modo muito cru, especificados e que alguns são reconhecidos “genericamente”

apenas como *devaru*. Mas o que é um *devaru* em geral? E se a interação com o *devaru* é uma forma de “educar a atenção” para discriminar as mudanças nas relações entre os seres humanos e o meio ambiente, então a especificação esquemática de alguns *devaru* os tornaria bastante inúteis.

Em sua conclusão, Bird-David diz que nossas habilidades cognitivas humanas, socialmente condicionadas, seriam espontaneamente (naturalmente) aplicadas em situações “em que não podemos controlar ou prever totalmente o comportamento do nosso interlocutor”. Aplicadas aos não humanos, no entanto, essas habilidades nos dariam algo muito parecido com a teoria da magia entendida como um dispositivo contra-ansiedade. Da mesma forma, a menção da *devaruização* de relacionais insólitas me parece semelhante à velha ideia de que os “primitivos” atribuem um espírito a qualquer coisa fora do comum. Podemos também indagar sobre os respectivos limites e pontos fortes das visões materialistas e relacionais. Quais *são* os limites de uma epistemologia relacional?

Para provar que o animismo não é uma epistemologia cultural (equivocada), Bird-David deve argumentar que é ele uma atitude humana natural. Ao fazê-lo, ela consegue culturalizar e particularizar o “projeto modernista”, mas somente pagando o preço de uma prévia naturalização e universalização da posição animista. Assim, a epistemologia relacional é ontologizada, mas em termos de um conceito de natureza humana que está firmemente situado dentro do privilégio modernista da epistemologia.

ALF HORNBERG: UNIVERSIDADE DE LUND, SUÉCIA.

Esta é uma contribuição bem-vinda em vários aspectos: ela readmite a diferença entre o “pré-moderno” e o “moderno” em uma época em que tais polaridades são cada vez mais descartadas como construções modernas; ela também defende o vínculo entre os estudos das relações homem e meio ambiente e a teoria antropológica mais recentemente constituída sobre as noções de pessoa; finalmente, ao considerar seriamente a validade das epistemologias pré-cartesianas, ela mostra como a antropologia pode

ressuscitar sua crítica, agora fundadora, da modernidade. Em todos estes aspectos, estou fundamentalmente de acordo com a autora (ver Hornborg 1994, 1996, 1998). Minhas observações focarão, portanto, sobre alguns pontos que ela poderia ter levado mais adiante.

Para começar, gostaria de ver uma distinção entre “relacionalidade” ou “epistemologia relacional”, por um lado, e animismo ritualizado como *pandalu*, por outro. Bird-David confunde os dois em vez de problematizar suas relações. O primeiro evoca uma experiência humana muito geral que inspirou, por exemplo, uma crítica fenomenológica de longa data ao objetivismo cartesiano, dentro da própria sociedade ocidental moderna; o último é uma expressão cultural específica em certas sociedades pré-modernas que podem nos dizer algo sobre “relacionalidade”, mas não pode ser qualificado como um simples índice dela. Uma questão relevante teria sido em que condições a “relacionalidade” deve ser objetificada no ritual. O dado de Bird-David de que os Nayaka se envolvem intimamente com o meio ambiente “apenas periodicamente, durante uma interrupção de outras atividades econômicas”, sugere que o *pandalu* pode ser uma tentativa de revitalizar uma relacionalidade diária que ameaça se dissolver ou desaparecer.

Se a presença ou ausência de “relacionalidade” é um problema existencial geral, Bird-David abordou nada menos que o problema da própria modernidade. No entanto, há poucas indicações de que o argumento pertença a uma tradição mais ampla do que a uma preocupação antropológica bastante paroquial com o animismo. Não se menciona, por exemplo, o “desencantamento do mundo” de Weber, o “ser-no-mundo” de Merleau-Ponty ou as relações “Eu-Tu” de Buber. Estas são conexões que merecem ser elaboradas. É curioso como o jargão fenomenológico do “ser-no-mundo” se infiltrou na antropologia ecológica (ver também Ingold, 1996) sem qualquer menção às fontes desses conceitos (ver Gooch, 1998).

O exemplo dos etólogos, que chegam a ver seus objetos animais como sujeitos, ilustra como a “relacionalidade” é algo que as pessoas são capazes de *realizar* em contextos experienciais específicos de alguma duração mínima. Isto é sem dúvidas fundamental, *em todos os lugares*, para as dimensões locais

e integradas da vida humana. Por que exotizá-lo em algo que “eles” — “os Nayaka” — têm? Mais uma vez, o olhar antropológico corre o risco de reduzir-se à perspectiva da classe dos cosmopolitas urbanos que constroem suas carreiras a partir da objetificação do rural e do local.

Existe uma contradição entre o pressuposto conclusivo de Bird-David segundo o qual “o projeto moderno se afastou da tendência de animar as coisas” e a sua observação anterior de que podemos animar nossos computadores e carros. A “animação” é uma das características do fetichismo, na teoria de Ellen (1988), e, para Marx, o fetichismo era crucial para o capitalismo moderno. É realmente relevante perguntar como o animismo se relaciona com o fetichismo. Existe uma diferença entre representar as relações entre as pessoas como se fossem relações entre as coisas (fetichismo marxista) e experimentar relações com as coisas como se fossem relações com as pessoas (animação). O primeiro é uma ilusão cognitiva/ideológica, o último, uma condição de ressonância fenomenológica/experiencial. Tenho sugerido (Hornborg, 1992) que “o fetichismo da máquina”, no nível ideológico, é tão crucial para o capitalismo como o fetichismo monetário ou de mercadorias. As máquinas podem, sem dúvida, ser animadas em um sentido fenomenológico, como sugere Bird-David. Nós provavelmente precisamos distinguir entre a animação de coisas vivas, como árvores (animismo, mais estreitamente definido) e de coisas não vivas, como pedras ou máquinas (fetichismo). O objetivismo e o fetichismo cartesiano emergem aqui como inversões estruturais um do outro: o primeiro nega agência e subjetividade nos seres vivos, enquanto o último atribui tais qualidades a objetos mortos. Neste pano de fundo, uma categoria de animismo mais estritamente definida seria reservada para a suposição intermediária e bastante razoável de que todos os seres vivos são sujeitos.

A situação epistemológica codificada por Descartes não era tanto uma “mudança cognitiva” inovadora, desde o animismo até o objetivismo como a emergência — ou generalização sem precedentes — de uma condição social de alienação. Ao invés de uma inovação cerebral que desde então se difundiu, ela é o reflexo de um conjunto de circunstâncias sociais que está

sendo continuamente reproduzido e expandido. A ambição programática de Bird-David para articular as relações ambientais e a pessoa é extremamente valiosa, mas em quais lugares neste texto estão os insights da autora sobre as noções de pessoa que ela deseja empregar? Um aspecto altamente relevante da pessoa que poderia ter iluminado o contraste relacionalista/objetivista é a tendência das pessoas “não-ocidentais” (locais?) de ancorarem seus sentidos de pessoa em pontos de referência concretos e não em abstratos (ver Shweder; Bourne, 1984; Hornborg, 1994). É a longa imersão nas *especificidades* concretas e experienciais *do lugar* que produz as condições favoráveis à “relacionalidade”. Se isso tem sido estigmatizado como “uma prática infantil”, como é o caso do conceito burguês de maturidade de Piaget, não é por que nascemos pré-modernos? A abstração, o destacamento e a objetificação são produtos de biografias modernas das classes médias e altas.

Bird-David observa que as epistemologias relacionais são performativas, pois seus significados dependem mais do que elas *fazem*, e menos do que elas representam. Ironicamente, em outro nível lógico, o mesmo se passa com o conhecimento objetivista, contudo precisamente *por não admitir isso*. Ao colocar as questões como mera representação, ele realiza um ato de alienação, uma renúncia à responsabilidade, através da qual uma racionalidade instrumental e incorpórea é liberada para exercer suas ações no mundo.

Finalmente, isto pode restringir o nosso campo de visão para concluir que a tendência humana de animar as coisas é engendrada por “habilidades cognitivas socialmente condicionadas”. Se a cognição humana evoluiu para nos equipar para “relações interpessoais” com interlocutores imprevisíveis, talvez também tenha sido porque as relações ecológicas são fundamentalmente comunicativas (von Uexküll, 1982). Ingold (1996) argumenta que as relações sociais são um subconjunto das relações ecológicas e que há um sentido no qual as criaturas não-humanas são também “pessoas”. Poderíamos, assim, revirar o argumento evolutivo e sugerir que a sociabilidade humana foi engendrada por habilidades cognitivas que foram *ecologicamente* condicionadas. Isso proporcionaria uma evidência ainda mais forte para a validade essencial do animismo.

TIM INGOLD: UNIVERSIDADE DE MANCHESTER, INGLATERRA.

Tenho bastante simpatia pelo o argumento apresentado neste artigo admirável e limito meu comentário a um ponto nele com o qual discordo substancialmente. O ponto é, de modo relativo, tangencial ao argumento como um todo, contudo tem implicações importantes para as direções em que pode ser aprofundado. Bird-David está certa, penso eu, ao ressaltar que a diferença entre caçadores-coletores e cidadãos das nações ocidentais modernas não é que os primeiros tenham uma epistemologia relacional enquanto os últimos se inscreveram no projeto modernista. Afinal, muitos caçadores-coletores contemporâneos *são* cidadãos de estados-nação ocidentais. A diferença é que, no contexto do estado moderno e suas instituições políticas, econômicas e educacionais, os modos relacionais de conhecimento perderam grande parte da sua autoridade. Entretanto, apesar de tudo, elas continuam a operar e permanecem profundamente ancorados na experiência da vida cotidiana. Como uma hipótese especulativa, Bird-David sugere que essas formas de conhecimento são, de fato, comuns aos seres humanos em todos os lugares. Estou inclinado a concordar. No entanto, não acredito que a explicação para isso seja encontrada nas teorias da evolução da inteligência social do tipo originalmente proposto por Humphrey (1976) e, posteriormente, desenvolvido por, *inter alia*, Goody (1985). Essas teorias são partes integrantes de uma concepção modernista de mente e comportamento que batem de frente com a visão relacional da noção de pessoa e da percepção do meio ambiente que Bird-David e eu aderimos. Seguir a rota explicativa ao longo da qual elas sinalizam nos levariam, inevitavelmente, às mesmas falácias que ela identifica, de modo correto, no trabalho de pesquisadores como Guthrie (1993).

O que Humphrey argumentou, em essência, foi que as demandas cognitivas para um indivíduo gerenciar estrategicamente as interações com os congêneres ultrapassavam em muito as necessárias para se lidar com outros componentes do meio ambiente na luta pela subsistência e, portanto, as pressões seletivas que impulsionavam a evolução da inteligência humana

foram, acima de tudo, sociais e não técnicas. Essa distinção entre as funções sociais e técnicas do intelecto baseia-se, no entanto, em uma divisão mais essencial entre os domínios da sociedade e da natureza. Os parceiros sociais *são* seres *com* quem um indivíduo pode interagir, enquanto na natureza existem apenas coisas *sobre* as quais se pode agir. No entanto, precisamente porque sua inteligência foi projetada pela seleção natural especificamente para lidar com a interação social, os seres humanos estão predispostos a tratar objetos da natureza, também, como se fossem parceiros sociais. E, ao fazê-lo, diz Humphrey, “eles certamente cometerão equívocos”. Um dos mais óbvios, típico dos povos “primitivos – e dos não tão primitivos assim –”, é o “recurso ao pensamento animista em relação aos fenômenos naturais”. As pessoas que pensam dessa maneira tentam interagir com a natureza como interagiriam umas com as outras. Tais tentativas são bastante compreensíveis, porém, sem dúvidas, falaciosas. “A natureza não trans aciona com os homens; ela segue seu próprio curso, independentemente” (Humphrey, 1976).

Portanto, tanto para Humphrey como para Guthrie, o animismo é baseado em um erro: a atribuição de características sociais aos objetos do mundo natural. E para ambos, a prevalência do erro é colocada em predisposições evoluídas que têm uma base racional no cálculo de custos e benefícios seletivos. No entanto, como Bird-David mostra de modo convincente, uma epistemologia relacional causa uma reviravolta em argumentos desse tipo. O erro, ao que parece, assenta-se nos seus teóricos, em suas suposições de que o mundo é dividido, a priori, entre o inanimado e o animado, entre o não humano e o humano, e entre o natural e o social. Mas acima de tudo, eles cometem o erro de assumir que a vida e a mente são propriedades interiores de indivíduos que estão dadas, de forma independente e antes de seus engajamentos no mundo. A percepção, portanto, é entendida como uma questão de construção de representações internas sobre o que o mundo poderia ser, com base na informação limitada possibilitada por meio dos sentidos, enquanto a ação é entendida como a execução dos planos alcançados através da manipulação estratégica de tais representações. Na interação social, supõe-se, cada parte deve ser capaz de representar a provável resposta da

outra às suas próprias ações pretendidas: isto é o que Goody (1995) chama de “planejamento interativo antecipatório” (AIP).

O tipo de responsividade previsto no planejamento interativo antecipado, no entanto, é fundamentalmente diferente do que Bird-David tem em mente quando fala da “relacionalidade responsiva de mão dupla” com os componentes do ambiente, como as árvores, uma relação que vem de uma história de envolvimento íntimo entre seus participantes. “Conversar com uma árvore”, como ela ressalta, não é uma questão de atribuir (erroneamente) à mesma uma inteligência interna e, em seguida, configurando como ela pode decidir reagir ao que se faz, e sim de perceber “o que *ela* faz quando alguém se engaja com ela, estando simultaneamente consciente das mudanças em si mesmo e na árvore”. A responsividade, nesta visão, equivale a uma espécie de participação sensorial, a um acoplamento do movimento da atenção ao movimento dos aspectos do mundo. Se há inteligência em funcionamento, ela não está dentro da cabeça do ator humano, muito menos dentro da estrutura da árvore. Antes, ela é imanente no sistema total de percepção e ação constituído pela co-presença do ser humano e da árvore dentro de um meio ambiente mais amplo. Para desenvolver esta ideia ainda mais, a primeira coisa que devemos descartar é a concepção cognitivista da inteligência como um dispositivo computacional mental responsável pelo processamento dos dados de percepção e pelo controle das ações (ver Ingold, 1993). Os seres humanos, em todos os lugares, percebem seus entornos de modo responsivo, não por causa de uma predisposição cognitiva inata, e sim porque, para perceber, eles já devem estar situados em um mundo e comprometidos com as relações que tal situação pressupõe.

BRIAN MORRIS: GOLDSMITHS COLLEGE, NEW CROSS, LONDRES,
INGLATERRA.

Eu li o lúcido e valioso artigo de Bird-David com grande interesse e ofereço as seguintes reflexões críticas no sentido de colaboração:

O “modernismo”, como Bird-David o define, implica uma concepção da pessoa humana como envolvendo uma divisão radical corpo/espírito (alma, mente?); um dualismo radical entre seres humanos e natureza; e a noção de que a pessoa humana é uma coisa individual, uma entidade vinciativa restrita (um organismo). Essas concepções, é claro, saíram em grande parte da metafísica cartesiana e da teoria liberal burguesa do século XVII e eram intrínsecas, como ideologias, ao surgimento do capitalismo. Uma crítica dessas concepções — que Bird-David liga às “teorias atuais” sobre ecologia e sobre a noção de pessoa — remonta dois séculos à época de Goethe, Hegel e Marx. Os filósofos, os historiadores, os sociólogos, os antropólogos, os socialistas, os poetas românticos, os biólogos evolucionistas e os naturalistas já concluíram, há muito tempo, que os seres humanos são parte da natureza e que as pessoas em todos os lugares não são nem egos incorpóreos (Descartes) nem indivíduos abstratos (os organismos sociais do liberalismo burguês), nem simplesmente um reflexo da metáfora da mercadoria (Strathern), e sim intrinsecamente sociais, isto é, seres relacionais. A ideia de que as pessoas humanas são “*dividuais*” foi estabelecida, portanto, há bastante tempo. Mas, é claro, as pessoas também são *individuais*, entidades ou unidades reais e devem ser assim lógica e dialeticamente para serem *dividuais*. Configurar o *indivíduo* e o *divíduo* como se fossem categorias opostas, como Bird-David parece fazer (?), é algo bastante enganoso.

De fato, como Fitz Poole e eu mesmo temos enfatizado, a individualidade é uma característica distintiva da pessoa e não deve ser confundida com o individualismo (a noção cultural de que somos organismos associais delimitados pela nossa pele). As pessoas nas culturas ocidentais, como os Nayaka e os povos em todos os lugares, são pessoas *dividuais* e se reconhecem como tais. Mesmo o muito atacado Descartes reconheceu isso em suas correspondências, mas o melhor relato da pessoa “dividual” foi dado há muito tempo por outro estudioso também amaldiçoado, Radcliffe-Brown (1952): “O ser humano como uma pessoa é um complexo de relações sociais. Ele é um cidadão da Inglaterra, um marido e um pai, um pedreiro, um membro de uma congregação metodista particular, um eleitor em um determinado

círculo eleitoral, um membro de seu sindicato, um militante do Partido Trabalhista, e assim por diante. Note-se que cada uma dessas descrições se refere a uma relação social”. Portanto, a palavra “dividual” parece ser apenas um sinônimo elegante e bastante escolar para a palavra *pessoa*?

Bird-David parece conceber a ideia de que certos conceitos, como espírito, coisa, religião, possessão, implicam em uma metafísica dualista. Dessa forma, ela negligencia o simples fato de que todos os conceitos são relacionais e que qualquer distinção — homem/mulher, humanos/natureza, corpo/mente, espírito/mundo, nós/eles — pode ser interpretada de várias maneiras. Por exemplo, a distinção que muitas pessoas fazem entre Deus (espírito) e o mundo finito pode ser interpretada de modo dualista (como no platonismo, gnosticismo, deísmo e formas mais estridentes do teísmo) ou vista como uma descontinuidade relacional (como no neoplatonismo cristão de Eriugena e Eckhart, na filosofia de Hegel, no esoterismo, no hermetismo e na espiritualidade baseada na Criação de Matthew Fox) ou ainda repudiando completamente o dualismo (como no panteísmo de Bruno, Spinoza e Heine, a filosofia de identidade de Schelling e o monismo espiritual de Parmênides e Advaita Vedanta). E o mesmo se dá com qualquer outro conceito. Sugerir, como muitos pós-modernos fazem — e Bird-David parece estar seguindo essa trilha —, que certos conceitos (razão, cultura, mente, religião, espírito, natureza ou outros) implicam uma perspectiva “modernista” e uma metafísica dualista é algo bastante simplista. Tudo depende de como eles são interpretados e utilizados na análise. Por exemplo, em seu seminal artigo (1955) sobre os Gahuku-Gama, é possível ver o conceito de pessoa “modernista” implicando um sujeito individualizado e, deste modo, uma noção rejeitada.

A própria Bird-David parece estar presa em uma perspectiva dualista, pois não há só uma dicotomia entre *indivíduo* e *divíduo*, mas também entre uma *coisa* e *relação*. Essa concepção de que “coisa” é um conceito modernista é também bastante enganosa, porquanto cria uma dicotomia entre “coisa” e “relação” como se fossem teorias ou conceitos opostos, o que é não somente algo pouco dialético, como também obscuro. Todas as relações (causais ou

sociais) implicam coisas, entidades reais que são constituídas através das relações; todos os reconhecimentos operados no meio ambiente implicam algo – pessoa, observador ou sapo – que está ambientado; toda diferença implica, ao mesmo tempo, uma unidade, assim como todas as unidades (indivíduos) são ao mesmo tempo *dividuais*. O artigo de Bird-David passa a impressão de que falar sobre “coisas” implica em uma atitude negativa, instrumental e objetivista para o mundo. Isso não é apenas contrastado com, mas oposto às “relações” identificadas com o pessoal e o social (positivas e boas) e refletidas nas crenças religiosas dos Nayaka, que por sua vez refletem a “epistemologia relacional” que a própria Bird-David abraça. O artigo está, portanto, permeado pela distinção de Martin Buber entre Eu-Tu (relação) e Eu-Isto (coisa). Mas, assim como as relações sociais podem ser hierárquicas e expressar formas de exploração, nossa relação com as coisas (independentemente da religião) pode vir a ser o que Heidegger descreveu como primordial e poético. A relação estreita que os Nayaka têm com a floresta, certamente, não depende do fato de que eles percebem os *devaru* como imanes no mundo e como pessoas. Todas as pessoas reconhecem as coisas no mundo, e isso é expresso na linguagem; os povos que conheço bem — os Hill Pandaram e as comunidades camponesas do Malawi — não só afirmam, como também celebram a singularidade das coisas, reconhecendo que as individuais, enquanto gêneros, têm suas próprias forças e seus valores únicos.

GÍSLLI PÁLSSON: UNIVERSIDADE DA ISLÂNDIA, REYKJAVÍK, ISLÂNDIA.

A tese em discussão é intrigante. As realidades dos fenômenos descritos, classicamente, pelos antropólogos, por meio do conceito de animismo podem, afinal, ter sido seriamente mal formuladas. A tentativa de Bird-David de “resolver” o problema do animismo, ao combinar teoria sobre meio ambiente e sobre noção de pessoa, é na minha opinião promissora. Tal abordagem ressoa grandes temas da teoria social – incluindo o pragmatismo de John Dewey, a visão constitutiva marxista do indivíduo como um “agregado”

de relações sociais e a noção bakhtiniana de diálogo. Um dos importantes pontos de Bird-David é mostrar que, uma vez que abandonamos o dualismo natureza e sociedade, o animismo adquire um novo significado que parece mais fundamental e mais etnograficamente autêntico do que os veiculados nas perspectivas teóricas intelectualistas anteriores. Estendendo para o domínio não-humano a perspectiva da cognição socialmente calcada (uma perspectiva geralmente restrita ao mundo dos congêneres), ela é capaz de repensar o animismo como uma “conversa” com o meio ambiente – como uma espécie de comunhão fática no sentido malinovskiano. O animismo, então, é mais uma manifestação de uma capacidade humana básica, aqui estendida à totalidade da experiência humana.

Bird-David sugere que sua perspectiva é “agora necessária em estudos dos fenômenos complexos que Tylor denotou como ‘animismo’”. Ela não elabora sobre este “agora”, embora indique uma conexão com os “discursos ambientais radicais atuais”. Temas semelhantes têm sido, de fato, desenvolvidos no pensamento ambiental contemporâneo. Plumwood (1991), por exemplo, defende uma “narrativa relacional” dos seres humanos e do meio ambiente, ressaltando que tal abordagem implicaria “cuidar de outras espécies e do mundo natural, tanto quanto... se cuida de nossa própria espécie”. As implicações práticas da perspectiva relacional, no entanto, são matéria de alguns debates. Para alguns estudiosos, a noção de totalidade ininterrupta – a noção dos Nayaka de “nós-idade” é antitética à ideia de cuidar do meio ambiente. A gente não pode cuidar de alguma coisa, argumenta-se, a menos que se esteja separado desse algo. Por outro lado, a noção extensa de uma *pessoa* incorporada – de *ser* um corpo e não simplesmente de *tê-lo* – não parece excluir a ideia de uma preocupação corporal. E se, para muitas pessoas, a integração do corpo às suas noções de pessoa se traduz em cuidados corporais intensos, por que eles deveriam negligenciar o meio ambiente, uma vez que rejeitam o dualismo da natureza e da sociedade? Pergunto-me se a tese de animismo de Bird-David sugere uma posição particular sobre esta questão.

Bird-David argumenta, com razão em sua discussão sobre a perspectiva modernista, que “a questão mais intrigante é o *porquê* e *como* o projeto

modernista se afastou da tendência de animar coisas”. Ela não aprofunda esse ponto, mas o conclui com uma fábula irônica sobre Descartes. Não obstante, é importante situar (para “dividuar”, se preferir) os teóricos que nos transmitiram as conversas do passado. Aparentemente, a fragmentação do mundo medieval e a consequente “alterização” [othering] da natureza tomaram forma no período do renascimento, durante o qual a atitude ocidental em relação ao conhecimento e ao meio ambiente se transformou. Já existe uma literatura massiva sobre essa história. Parece que a “antropocracia” (tomando emprestado o termo de I. Panofsky), central para o projeto dualista e modernista, foi o resultado cumulativo de uma série de desenvolvimentos econômicos e cognitivos (ver Pálsson, 1995). Ao longo desse processo, os fenômenos rotulados como “animismo” foram suprimidos, relegados para o selvagem.

Embora a caracterização que dá Bird-David às reflexões anteriores, na história do pensamento euroamericano, seja em termos gerais correta, eu me pergunto se ela não supõe muito mais uniformidade na literatura do que realmente a existente. Em 1930, por exemplo, Luria e Vygotsky (1992) atacaram a noção tyloriana de animismo. “Esta visão ingênua”, eles disseram, “foi abandonada há muito tempo pela psicologia”. Em vez disso, eles sugeriram uma ênfase nas restrições “materiais” e reações emocionais do “homem primitivo”, um realce que, em certa medida, guarda semelhanças com as preocupações de Bird-David. Além disso, tenho problemas com o termo “dividual” que Bird-David adota para desafiar o individualismo moderno e as teses intelectualistas a respeito do animismo. O significado do termo “indivíduo”, agora suspeito, foi submetido a mudanças fundamentais no curso da história. Na Idade Média, era um termo que se referia a um todo “relacional indivisível” — algo que não pode ser dividido, como a unidade da Trindade. Como Gurevich (1992) afirma, na Idade Média, “o homem pensava em si mesmo como parte integrante do mundo... Sua inter-relação com a natureza era tão intensa e completa que não podia olhar para ela de fora”. Atualmente, em contraste, o conceito do indivíduo sugere o oposto, ou seja, distinções e descontinuidades. A mudança no sentido do conceito,

Williams (1976) aponta, “é um registro na linguagem de uma extraordinária história social e política”. Dada essa história, as referências à pessoa “dividual” não são particularmente esclarecedoras. Se o “dividualismo” existiu na Europa medieval, provavelmente era uma inversão da visão relacional que Bird-David sugere.

No entanto, seria errado reduzir a questão à etimologia. Bird-David, na minha opinião, não só construiu um quadro teórico eclético e altamente útil, como também o aplicou, de maneira bastante hábil, ao fenômeno geral do animismo e à sua etnografia sobre os Nayaka.

LAURA M. RIVAL: UNIVERSIDADE DE KENT, CANTERBURY,
INGLATERRA.

O chamado de Bird-David para revisitarmos o animismo é oportuno. Ao desafiar a adoção tyloriana da visão objetivista ocidental da realidade, ela aponta, com razão, para a relevância contemporânea de seu estudo seminal sobre “a crença de que a vida é produzida por uma força espiritual”. Ela se opõe às explicações durkheimianas, estruturalistas (Lévi-Strauss, Descola) e cognitivo-evolucionistas (Guthrie) do animismo e oferece uma contribuição original ao debate, centrando-se na socialidade, nas ideias religiosas e nas práticas rituais dos caçadores-coletores igualitários, cuja tendência de atribuir a vida a objetos inanimados ou estados mentais a não-humanos deriva, ela afirma, de uma distintiva “epistemologia” relacional.

Um dos maiores problemas com a visão de animismo de Tylor, de acordo com Bird-David, é sua característica monolítica. Ela preconiza, em vez disso, uma pluralidade de animismos, baseando-se no fato de que diferentes sistemas de crenças conceitualizam a “vida”, o “não-vivo” e o “humano” de maneiras fundamentalmente distintas. Ela segue mostrando que os espíritos da natureza dos nayaka (os *devaru*) e os ritos de possessão têm muito em comum com outros encontrados entre os *Hadza*, *Hill Pandaram* e *!Kung*. Os povos caçadores-coletores parecem atribuir significados semelhantes à natureza, à vida e à pessoa. Eles não dicotomizam a pessoa em espírito e

corpo, ou o meio ambiente em físico e social, mas predizem, ao contrário, um ambiente social baseado na experiência imediata, íntima e engajada de relacionamentos entre pessoas “dividuais”. Povos como os Nayaka definem uma pessoa como alguém com quem compartilhamos. As forças espirituais são tratadas como pessoas trazidas à vida com as quais o espaço, as coisas, as ações, a experiência e as conversas podem ser compartilhadas.

Eu considero perspicaz a tese de Bird-David segundo a qual as crenças animistas dos caçadores-coletores igualitários objetificam as relações de compartilhamento. Do mesmo jeito que ela conseguiu reconhecer algo único nas atividades econômicas dos caçadores nômades, coletores e alguns horticultores que “procuram” ao invés de produzir, assim como em sua organização social – eles “demandam-partilha” em vez de trocar –, ela agora identifica algo distintivo em suas culturas: o princípio de que “se relacionar” é saber e de que “trazer à vida” é representar. Seguindo este princípio, e dependendo do contexto, os animais podem ser transformados em meros objetos, em pessoas ou em divindades. E quando espécies ou forças naturais são “vivificadas” como pessoas, as pessoas se relacionam com elas, e não menos comunicam e socializam com elas exatamente como se fossem seres humanos.

Infelizmente, o material etnográfico que ela cita em apoio à sua tese não é de modo suficiente desenvolvido ou claro (achei os exemplos dos elefantes *devaru*, particularmente, obscuros e ambíguos). Além disso, muito pouco é dito sobre as percepções locais e experiências de transe e possessão por espíritos animais, para que o leitor decida se concorda, ou não, com a autora sobre a particularidade das performances animistas dos caçadores-coletores. E acho ainda mais problemático o fundamento teórico em que Bird-David baseia algumas de suas ideias mais promissoras, por exemplo, a ideia de que as pedras são animadas e personificadas como, quando e por causa do desejo de se socializar com elas. A meu ver, não é satisfatório rejeitar a distinção de Kennedy entre animação e antropomorfização com base no fato de que a psicologia ecológica de Gibson explica melhor porque as *affordances* dos objetos naturais não são propriedades essenciais, e sim dependentes do

contexto. Longe de dizer que os etólogos sentem empatia e, portanto, se relacionam com os animais que estão experimentando, Kennedy aponta para a natureza intrinsecamente antropomórfica, não só da linguagem cotidiana (que poderia simplesmente ser descartada como uma propriedade metafórica), mas também do pensamento científico. Os cientistas, como todos nós, e como os “primitivos” que Tylor estava tentando entender, tendem a atribuir sentimentos e processos cognitivos aos organismos vivos, especialmente os mais elevados. O que interessa a Kennedy (1992) é que, ao pensarmos nos animais como se eles tivessem mentes como as nossas – ou seja, como se estivessem conscientes e autoconscientes, como se pensassem, e como se tivessem propósitos e usassem imagens mentais –, acabamos por confundir funções e causas, desta maneira, de modo errôneo, projetamos o problema mente-corpo, exclusivamente humano, sobre outras espécies (Kennedy, 1992).

A questão de saber por que os seres humanos tendem a usar a experiência humana para interpretar processos biológicos, em particular o comportamento animal, é tão fundamental que os antropólogos não podem responder sem entrar em diálogo com outras disciplinas, inclusa a psicologia cognitiva. Concordo com Bird-David quando ela afirma que o principal ponto em questão é a atribuição da vida aos não-vivos e como essa atribuição se relaciona com a imputação de traços humanos a entidades não-humanas (ver Rival, 1998). Todavia, o assunto não pode ser resolvido, de modo satisfatório, sem se prestar atenção, seriamente, aos mecanismos que conectam os pressupostos intuitivos da cognição diária, ou do “senso comum” (como usado por Atran, 1990), e as representações contra-intuitivas que constituem o núcleo das crenças religiosas complexas, como aquelas que subsidiam as performances rituais dos Nayaka (Boyer, 1994).

ALAN R. SANDSTROM: UNIVERSIDADE INDIANA, UNIVERSIDADE PURDUE, FORT WAYNE, EUA.

Bird-David deve ser parabenizada por escrever sobre um tópico interessante, uma reavaliação do conceito de animismo de Tylor. Infelizmente, na

minha opinião, sua postura pós-moderna retira do artigo grande parte do seu valor potencial, não só no esclarecimento do animismo como conceito analítico, mas também na avaliação das contribuições antropológicas para a compreensão do pensamento animista. Embora seja cuidadosa para evitar a destituição completa da ciência, ela aparentemente rejeita sua singularidade como forma de saber.

Bird-David discute obras de Tylor, Durkheim e Lévi-Strauss como científicas ou modernas, mas não consegue oferecer nada para substituí-las, a não ser uma epistemologia anti objetivista e relacional, supostamente praticada pelos Nayaka do sul da Índia. Ela parece propor um relativismo radical, no qual as concepções de pessoa de cada grupo substituem ou, pelo menos, equiparam-se às tentativas científicas para entender esse enigmático aspecto da cultura. Bird-David usa a obra do século XIX de Tylor como um exemplo de como a ciência pode desviar os pesquisadores, contudo, é importante dizer, nenhum antropólogo contemporâneo segue o programa do evolucionismo cultural tyloriano. Tal perspectiva tornou-se obsoleta pela própria ciência que Bird-David tenta descartar. Além disso, ela é forçada a admitir que, à medida que a pesquisa científica empírica aumentou o conhecimento das culturas espalhadas pelo mundo, o conceito de animismo, em si, foi caindo em desuso entre os etnógrafos.

Ela tenta explicar o pensamento animista simplesmente colocando-o no contexto da visão de mundo dos Nayaka, na qual, de modo nada surpreendente, faz todo o sentido. Os Nayaka “falam” com as super pessoas porque eles têm uma visão de mundo animista. Mas a questão sobre o que leva as pessoas a desenvolverem tal visão de mundo, em primeiro lugar, nem é abordada e, portanto, nenhuma explicação real do animismo é oferecida e nenhum avanço é feito sobre o trabalho de Halowell. Bird-David estaria insinuando que o animismo dos Nayaka é de alguma forma natural e, portanto, não precisa de explicação?

Ela sugere que as epistemologias relacionais caracterizam os povos caçadores-coletores, em todos os lugares, mas evita a exploração adicional desta proposição intrigante — indubitavelmente porque isso sugere a causalidade

tecno-ambiental, um conceito da ecologia cultural derivado da tradição científica dentro da antropologia. A interessante hipótese de que o animismo possa ser uma extensão das habilidades cognitivas humanas para “pessoas” não-humanas permanece amplamente inexplorada. Em nenhum lugar, fica claro como os antropólogos poderiam usar a noção de uma epistemologia relacional para gerar um conhecimento novo ou melhor.

De acordo com Bird-David, os Nayaka ora distinguem, ora não, o corpo do espírito, o subjetivo do objetivo, o ambiente do comportamento, o físico do psíquico, o ritual da prática, ou ainda os seres humanos do mundo físico, bem como dos animais, mas essas distinções e outros pressupostos modernos têm sido, de modo irrefletido, impostos sobre eles pelos provedores da ciência. De alguma forma, os Nayaka não dicotomizam como os modernos, mas, em vez disso, veem opostos aparentes como “aninhados” uns nos outros, parte de uma “nós-idade” global que, ao mesmo tempo, retém a diferenciação interna. O que isso pode significar? Se, como afirmado em todo o artigo, o conceito nayaka de *devaru* serve principalmente para transmitir informações sobre os mundos social e natural, Bird-David deve ser hábil em especificar a informação que está sendo concebida. A implicação é que a crença nos *devaru* ressalta a interação significativa dos seres humanos com objetos, animais e outros humanos. Não vejo como essa análise representa um avanço sobre a antropologia científica.

As quatro histórias discutidas por Bird-David apresentam poucas evidências etnográficas para as interpretações da pessoa nayaka, e a análise não demonstra uma melhoria clara em relação ao trabalho de Lévi-Strauss e Durkheim. Além disso, ela fala pelos Nayaka como se eles fossem unânicos a respeito desta questão complexa. Ninguém entre eles contesta a visão aceita? Que as concepções dos Nayaka sobre a pessoa são diferentes das concepções ocidentais, isso em nada representa uma ameaça à antropologia científica. Na verdade, as diferenças são esperadas. Ademais, a antropologia científica não precisa fechar os olhos para essas outras perspectivas. Identificar suposições inconscientes que obstruem a análise é praticar uma boa ciência e não justifica o apelo à sua equação com formas alternativas de saber. O que

Bird-David demonstra, ao discutir abordagens anteriores do animismo, é a contínua subversão da ortodoxia, que é uma força primária da abordagem científica para o problema do conhecimento. O animismo é essencialmente uma perspectiva religiosa, e a tentativa aqui de anular a diferença entre o conhecimento religioso e científico não é apenas míope, mas perigosa. Bird-David está disposta a admitir afirmações criacionistas (ou outras crenças baseadas na fé) em pé de igualdade com o conhecimento científico?

Poucos antropólogos contemporâneos negariam que diferentes sistemas culturais produzem formas igualmente autênticas de ser humano e muitas maneiras diferentes de conhecer. Esta é uma visão fundamental derivada da antropologia científica no início deste século. Os Nayaka, por exemplo, parecem ter uma epistemologia complexa baseada na interação e na transação. No entanto, seria tolo negar o poder da ciência para produzir conhecimento intersubjetivo de alta validade e confiabilidade, colocando-o em pé de igualdade com todas as outras abordagens do problema do conhecimento. As formulações éticas não invalidam os sistemas de conhecimento êmicos pelo simples motivo de serem avaliados por critérios distintos. A ciência é uma maneira de apresentar e avaliar publicamente evidências e contém, dentro de sua prática, um mecanismo de autocorreção que aborda as críticas formuladas por pós-modernos como Bird-David. Os sucessos espetaculares da antropologia científica na expansão do nosso conhecimento da condição humana, de “fazer a consciência do seu ambiente e de si mesmo, mais ampla, mais profunda, [e] mais rica” – desde os tempos de Tylor – devem ser reconhecidos, antes de serem substituídos pela abordagem relativista e anti objetivista sugerida neste artigo.

RÉPLICA

NURIT BIRD-DAVID

Os comentadores, sejam os críticos ou os apoiadores, se interessaram pela tese expressa neste artigo, e agradeço a reciprocidade pelo trabalho que escrevi. Em primeiro lugar, abordarei as críticas e mal-entendidos e, em seguida, as sugestões oferecidas pelos comentadores para aprofundar o argumento.

A “ciência” é defendida desnecessariamente por Sandstrom. As realizações espetaculares da ciência não são fragilizadas. Graduada em economia e matemática, trabalhei com dados “duros” na tradição objetivista e continuo a trabalhar assim, sempre que possível e vantajoso para minha pesquisa. No entanto, mesmo sendo poderosa, a maneira científica não é adequada para se estudar tudo e muito menos é a única maneira de tudo estudar. Esse – não mais, nem menos – é o amplo quadro dentro do qual o argumento pode ser situado. O artigo não “rejeita a singularidade da [ciência] como um modo de conhecimento”, mas, ao contrário, enfatiza que ela é única entre outras formas, o que a torna mais – não menos – intrigante para o estudo (comparativo, sociológico e histórico), assim como preciosa como uma ferramenta de estudo. Apresentar as práticas animistas dos Nayaka, como um modo de conhecimento, não é “borrar a diferença entre conhecimento religioso e científico”, e sim, antes, resgatar essas práticas da nossa gaveta “religiosa”, na qual foram anteriormente colocadas.

O uso analítico de dualismos e dicotomias é defendido energeticamente por Viveiros de Castro. Eu argumento que, em percepções animistas do meio ambiente, as oposições são de importância secundária. Portanto, para interpretar, tentar se aproximar e dar sentido às suas perspectivas, a linguagem dos dualismos e das dicotomias é um obstáculo. De modo algum isso implica “desagrado por dualismos e dicotomias” em geral. Certamente, para examinar essa cultura dentro de um quadro mais amplo e tentar compará-la com outras

culturas – o que é igualmente parte do trabalho do antropólogo –, eu mesma faço uso de dicotomias, incluindo uma entre “a epistemologia modernista dicotômica e epistemologia relacional não dicotômica”. A última dicotomia é concebida dentro de nossas próprias práticas produtoras de conhecimento, que favorecem o conhecimento através das dicotomias. Viveiros de Castro confunde as perspectivas locais com as dos pesquisadores, enquanto uma pluralidade de perspectivas e formas de conhecimento exige a manutenção delas separadas, em modelos, e a alteração cuidadosa entre as mesmas para se adequarem ao contexto e ao propósito.

De modo similar, Viveiros de Castro levanta-se em defesa dos “entendimentos modernistas” contra um “inimigo” imaginário. Eu não “rejeito os modos de entendimento modernistas” por completo, e sim, somente, aquelas concepções modernistas anteriores das práticas animistas que envolvem a atribuição implícita e *a priori* das ideias de “natureza” e de “pessoa” modernistas aos povos animistas. Ele argumenta que, ao rejeitar “os modos de entendimento modernistas”, eu me ligo à questão da epistemologia que é uma preocupação da “quintessência modernista”, contudo a modernidade não tem monopólio sobre tais questões. Outros povos se preocupam com as questões referentes aos modos de saber, embora com (e em) outras formas. John Dewey e Arthur Bentley (1949) afirmaram que “os conhecimentos são sempre e em todos os lugares inseparáveis dos conhecidos”. Se aceitarmos isso, não podemos, de forma alguma, separar eficientemente a ontologia da epistemologia. Viveiros de Castro enfatiza, com razão, que, para os caçadores-coletores, o animismo é uma ontologia. Contudo, não é apenas ontologia, e, além disso, não podemos descrevê-la apenas como uma ontologia. Para descrever, digamos, tipos de *devaru*, onde eles vivem e o que são, sem descrever como os Nayaka os conhecem, não é descrever sua ontologia livre das preocupações modernistas com a epistemologia. Antes, é descrever sua ontologia cruzada com nossa epistemologia favorita, que reivindica o distanciamento do conhecido, do conhecedor e do conhecer.

Minha intenção foi a de apresentar as práticas animistas dos Nayaka enquanto expressão cultural específica de uma epistemologia relacional, que

é, em si, uma experiência humana generalizada. Se a tese não foi expressa com clareza, Hornborg enfatiza-a ainda mais. A epistemologia relacional tem sido, naturalmente, expressa em muitas outras formas histórico-culturais específicas, notavelmente nas críticas acadêmicas ao objetivismo cartesiano, que remontam dois séculos. Em seus comentários, Morris e Hornborg, de modo efetivo, dão a essas tradições mais espaço do que eu poderia em um artigo focado no animismo. No entanto, longe de ignorar essas tradições, eu não poderia escrever o artigo sem elas. Até certo ponto, nada além de sensibilidades cultivadas, por essas tradições de pensamento, poderia me permitir ter uma nova visão das práticas animistas dos Nayaka, fornecendo um ponto de partida alternativo para a análise. Eu achei particularmente perspicaz o conceito buberiano do “Eu-Tu”, um conceito que Friedman (1995, p. 57) resumiu nessas palavras:

‘Eu-Tu’ é a palavra primária de relação. Ela é caracterizada pela mutualidade, franqueza, atualidade, intensidade e inefabilidade. Embora seja apenas dentro dessa relação que a personalidade e o pessoal realmente existem, o ‘Tu’ do ‘Eu-Tu’ não se limita aos homens, mas pode incluir animais, árvores, objetos da natureza e Deus... Eu-Tu... corta através das linhas de nossas distinções comuns para concentrar a nossa atenção não sobre os objetos individuais e suas conexões casuais, mas sim sobre as relações entre as coisas, o *dazwischen* (no-entre).

Eu comecei um rascunho inicial, deste meu artigo, com esse excerto como a epígrafe, mas depois decidi dar às palavras dos Nayaka essa honra.

Eu não compartilho a visão de Hornborg de que situar o argumento dentro da discussão antropológica do animismo é paroquial. A missão e poder da antropologia, em minha opinião, residem na exploração de “grandes tradições” em suas múltiplas integralidades locais, evitando grandes reificações. Isso inclui, neste caso, estudar como os antropólogos, enquanto agentes modernistas, tentam entender o animismo. Hornborg conclui que o argumento, como ele é feito, aborda “nada menos que o problema da própria modernidade”, o que certamente fala, por si, da suficiente efetividade.

O artigo foca sobre os Nayaka, ao mesmo tempo em que expande seus horizontes aos caçadores-coletores (ou aos caçadores-coletores igualitários, de acordo com Rival). “Caçadores-coletores”, como uma categoria, tem suas raízes na ecologia cultural, da qual originalmente foi conceituada em oposição a horticultores, pastores e camponeses. Entretanto, a expressão é usada hoje em dia de maneiras mais suaves. Sabemos que não há sociedades-coisas espalhadas por todo o mundo, que se encaixam nessa ou em qualquer tipo de sociedade, cada uma com seus próprios atributos exclusivos. Existem diversas comunidades particulares (Nayaka, !Kung, Hill Pandaram, Pintupi, Hadza), entre as quais os etnógrafos, comparando nossos estudos, percebem características comuns. “Caçadores-coletores” é um nome dado por nós, pelo qual, por múltiplos motivos (históricos, ideológicos, fenomenológicos), nos referimos à pluralidade desses grupos específicos. Dizer que “os caçadores-coletores normalizam a partilha com os outros” não é dizer que a partilha está ausente em outras sociedades, como Viveiros de Castro infere, mas apenas que a pluralidade de comunidades específicas que conhecemos como caçadores-coletores normalizam o compartilhamento.

Isso é suficiente quanto ao cenário teórico e etnográfico do argumento; o argumento em si é duplo, um ponto que foi negligenciado por alguns comentadores. A epistemologia relacional goza de autoridade na cultura dos Nayaka. Paralelamente (como Ingold resume bem), “no contexto do estado moderno e suas instituições políticas, econômicas e educacionais, as formas relacionais de conhecimento perderam grande parte de sua autoridade. Mas elas continuam a operar, no entanto, e permanecem profundamente enraizadas na experiência da vida cotidiana”. Hornborg vê uma contradição onde não existe (entre a suposição final de que o projeto modernista se afastou da tendência de animar as coisas e uma observação anterior de que nós animamos, por exemplo, computadores e carros). A questão é de autoridade, seja dada autoridade a formas relacionais de saber (como, onde, quando, quanto, por quem, etc.) em culturas/tempos/lugares específicos. O artigo sugere que essas formas de saber são mais relevantes em certas culturas de caçadores-coletores, nas quais constituem o dogma dominante,

encontrando-se no núcleo de junção da vida religiosa, econômica e social. Isso não pode ser dito para as sociedades modernas, embora as pessoas nelas também animem coisas. Ao mesmo tempo, os caçadores-coletores não são exotizados por esse argumento que, ao contrário, esboça um padrão complexo de características comuns e diferentes entre eles e nós.

Em conjunção com o argumento de que os Nayaka dão autoridade às formas relacionais de conhecimento, um outro argumento foi feito em relação à “alteridade”. Não poderia estar mais de acordo com a tese de Viveiros de Castro de que “os outros são outros, precisamente porque têm outros ‘outros’”. Entretanto, acho que ele não está disposto a desenvolver sua tese o suficiente para aceitar o “outro” dos Nayaka por outro “outro”, talvez porque, limitada pelo espaço, eu não cheguei a desenvolver, de modo suficiente, esse ponto. Os antropólogos geralmente se preocupam com o “outro” como diferente e separado e, em alguns casos, para definir o “nós” como o “não eles”. Os Nayaka dão autoridade a outro “outro”, um “outro” também profundamente inserido na nossa experiência cotidiana (embora desfrutando de pouca autoridade entre nós), um “outro” como em “um ao outro” e “essa mão e a outra” — uma parte de um par, existente ao lado de, na proximidade, na interação e no intercâmbio com algo ou alguém. O “outro” é, no primeiro caso, uma construção mental, um objeto de reflexão e, no segundo caso, um membro parceiro com quem a gente vive. “Alterar” é, no primeiro caso, construir alguém como socialmente separado, alguma coisa outra, e, no segundo caso, esboçá-lo dentro de sua mutualidade. A principal forma de “alterar” dos Nayaka torna o primeiro tipo de “outro” algo muito escasso em sua cultura. As noções e práticas *piccacio* constituem as principais exceções que posso evocar. Essas são as almas das pessoas que morreram sozinhas na floresta por acidente e ainda não foram ajudadas pelo ritual a unir-se com outras pessoas (predecessores, ancestrais e *devaru*). Acredita-se que elas percorrem a floresta e que são perigosas. Nos *pandalu*, elas são interpretadas por dois atores do sexo masculino, vestidos grotescamente como macho e fêmea, que, em seus atos, subvertem a socialização normal – por exemplo, ao tomar a comida um do outro, ao atacar as pessoas

com espetos, etc., para o leite e o riso dos espectadores. O contraste entre esse “outro” e o *devaru*-outro, que é invocado nas conversas e no compartilhamento, é notável.

O uso da noção “dividual” atraiu vários comentários. É interessante o comentário de Pálsson sobre a mudança fundamental do termo “individual” da Idade Média (indivisível do mundo) até o presente (parte indivisível de um mundo divisível). Se o primeiro significado tivesse sido mantido até o presente, não haveria necessidade de introduzir a noção de “dividual”, que eu uso — como eu acredito, Marriott, Inden e Strathern o fizeram — simplesmente para reduzir o trabalho apreensão de outro sentido de pessoa à sombra do “indivíduo” contemporâneo. Morris interpreta erroneamente o argumento pela reivindicação da “descoberta” de um “divíduo” fenomenológico quando, na verdade, trata-se de uma inquirição sobre a estrutura da atenção que leva um *nayaka* a escolher esse, e não outro, aspecto do ser humano fenomenológico. É claro que, como diz Morris, os seres humanos são tanto entidades relacionais quanto “entidades ou unidades reais”; não há refutação disso nem de que isso tenha sido estabelecido há muito tempo. (Os seres humanos também são muitas outras coisas). A questão é o que um povo toma para sua atenção, como o elabora e por quais práticas culturais.

Não devemos confundir (1) declarações gerais (“é assim que os seres humanos são”), que reforçam ou alteram nossa estrutura de atenção; (2) declarações etnográficas (“é assim que os seres humanos são para o povo X”), que são sobre as estruturas de atenção dos outros; e (3) declarações reflexivas (“é assim que os seres humanos são para nós, e só pelo conhecimento e pela compensação é que podemos começar a perceber o que eles são para os povos X”), que expõem pontos de vista alternativos sem predizer a verdade de um e a falsidade do outro. A assertiva de Radcliffe-Brown (citada por Morris como um exemplo de preocupação inicial com o “dividual”) é do primeiro tipo, argumentando que os seres humanos são constitutivos de relacionamentos que nós antropólogos devemos estar atentos (note-se, no entanto, que uma “relação”, reificada e construída como uma entidade em si, é diferente da “relacionalidade”, significando dois seres/coisas mutuamente responsivos

uns aos outros). Ingold (1996) faz, curiosamente, todos os três tipos de assertivas, a um só tempo, ao expor a estrutura de atenção dos modernos e a dos caçadores-coletores e argumenta que nós mesmos devíamos mudar para a última alternativa, que é como os seres humanos realmente são. Marriott e Inden, Strathern, e eu fazemos declarações do terceiro tipo. Assumindo a atenção ocidental contemporânea predominante aos seres humanos como indivíduos individualistas (“delimitados pela pele”), descrevemos outras estruturas de atenção (as indianas, melanésias e caçadoras-coletoras) pelo uso compensatório da noção de “dividual”. Mostramos diferentes “divíduos” – isso não é um defeito, como Viveiros de Castro sugere, mas precisamente o objeto – cada um associado a um tipo diferente de relações sociais: as melanésias *separação-enquanto-conexão* e as nayaka *absorção*, como Viveiros de Castro bem as contrasta. Em harmonia com o comentário de Hornborg de que a epistemologia objetivista é performativa em outro nível lógico, pode-se dizer que, em certo sentido, o “indivíduo” ocidental é outra, uma quarta epistemologia, um “divíduo” associado às relações sociais centradas na alienação.

Mesmo sendo contra intuitivo para nossa própria percepção, o argumento (bem resumido por Viveiros de Castro) de que os “*devaru* são pessoas na medida em que se engajam em relações com as pessoas, ao invés do contrário”, tem sido bem aceito, mas ocasionais deslizes, que nos levam de volta às nossas intuições, têm gerado preocupações desnecessárias. Por exemplo, Rival entendeu o argumento de forma inversa, em várias ocasiões (por exemplo, “quando espécies ou forças naturais são ‘vivificadas’ como pessoas, as pessoas se relacionam com elas”, ou “as pedras são animadas e personificadas como, quando, e por causa do desejo de se socializar com elas”) e é essa inversão que gerou sua insatisfação com a maneira como leio o trabalho de Kennedy. Da mesma forma, Hornborg esquece esse ponto quando ele discute fetichismo *versus* animismo. A distinção que ele sugere, entre a animação de coisas vivas (animismo) e a de coisas não-vivas (fetichismo), é, de novo, uma distinção entre as coisas em termos do que cada qual é de modo inerente, em vez de em termos de relacionalidades (ou

dazwischen). O fetichismo, ao contrário, envolve a construção de conceitos e relações enquanto coisas, portanto (com o antropomorfismo) atribui-se qualidades humanas a elas, assim se envolve com elas como se pessoas fossem. O animismo (como eu o conceituo) envolve a interação responsiva com seres/coisas, e assim os percebendo como pessoas.

Várias questões etnográficas foram levantadas por Viveiros de Castro para fundamentar sua crítica geral das quais, por falta de espaço, respondo apenas a duas. Ele lê na cultura nayaka uma oposição que ele vê como inevitável entre “super pessoas” e pessoas humanas, enquanto os Nayaka, eu sugiro, percebem principalmente tanto como pessoas quanto super pessoas, assim como uma pessoa a mais, uma pessoa como a humana, porém com algo a mais. Ele vê uma contradição entre a descrição de alguns *devaru* como “*devaru* em geral” e o argumento a favor da natureza particularista e derivada de eventos deles, talvez essa contradição se deva à estranheza da minha expressão “*devaru* em geral”. As aparências no *pandalu* são sempre particulares: cada um é representado por um intérprete em particular, em um determinado momento e lugar. Quando eles vêm e interagem com os Nayaka no *pandalu*, eles são *devaru*, embora em alguns casos (aqueles que eu chamo de ‘*devaru* em geral’) as aparências particulares não são imediatamente reconhecidas, como esse ou aquele particular *devaru* por formas habituais de interagir com os Nayaka (por exemplo, gestos e falas), lembrados de interações anteriores. Antes, ao se envolverem com eles, os Nayaka gradualmente aprendem suas formas de interação, assim como aprendem a aprender sobre o outro dentro dos engajamentos.

Deixe-me passar agora a sugestões feitas para o aprofundamento do argumento: concordo com Rival que a tese precisa ser expandida etnograficamente com o material dos Nayaka e, idealmente, com o material fornecido por outros pesquisadores, como a própria Rival. Concordo com Pálsson que seria interessante comparar o animismo dos caçadores-coletores com alguma teoria sobre meio ambiente contemporânea. Escolas como a da ecologia profunda, da ecologia social e do eco-feminismo preveem uma comunidade moral abrangente constitutiva de seres humanos e não-humanos. Alguns

ambientalistas radicais ainda pedem uma mudança paradigmática não só na nossa visão da natureza, como também na nossa visão de *pessoa*, por exemplo, do “ego” para o “espírito”, entendido como uma pessoa não dividida, e sim diferenciada das outras no interior das relações (Koval, 1988, p. 300-305).

A questão da emergência da modernidade foi introduzida, de modo breve, precisamente para indicar que, longe de ser paroquial, uma discussão do animismo tem implicações de longo alcance. Pesquisas sobre mudanças ocorridas durante o período do Renascimento, como sugere Pálsson e Hornborg, seria um caminho natural para a sequência desse trabalho. Talvez, como afirma a hipótese de Hornborg, o objetivismo surgiu e se expandiu ligado às relações sociais de alienação. No entanto, as sementes disto parecem pré-aparecer na marca particular de animismo do período. A natureza em geral e a terra eram particularmente personificadas como uma mulher e, além disso, uma mãe, mas a “mãe” era usada como símbolo, dissociada das relações sociais interativas e dinâmicas. “Mãe” foi associada a atributos, como dar vida e nutrir, que nós mesmos os pensamos em um vácuo social e histórico, como qualidades consistentes que transcendem o tempo, o espaço e a dinâmica das relações reais. No caso dos Nayaka, as colinas foram personificadas como avós. Mas os “avós” eram seres com quem socialmente se interagia, discutindo, negociando, etc. No primeiro caso, a “mãe” era usada como uma metáfora, e o projeto animista envolvia “um sistema de correspondências” (Burke, 1972), paralelos entre humanos e não-humanos, e, portanto, uma maior consciência de sua separação. No segundo caso, os “avós” eram usados como uma sinédoque; o projeto animista envolvia — e exacerbava — as interconectividades entre os seres humanos e seu meio ambiente.

Por último, mas não menos importante, está a questão da universalidade do animismo. Ingold me convence de que as teorias da evolução da inteligência social são inadequadas para se explorar esta questão. Eu recebo sua teoria como uma com a qual poderei trabalhar no desenvolvimento posterior: “em todo os lugares, os seres humanos percebem seu ambiente no modo responsivo, não por causa de predisposição cognitiva inata, e

sim porque, para perceber, eles devem já estar situados em um mundo e comprometidos com as relações que isso implica” (Ingold, 1996, p. 43).

REFERÊNCIAS

- ATRAN, S. *Cognitive foundations of natural history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BARNARD, A. Universal categorization in four Bushmen societies. *L’Uomo, Roma*, v. 5, p. 219-237, 1981.
- BARNETT, S. A. Coconuts and gold: Relational identity in a South Indian caste. *Contributions to Indian Sociology*, Índia, v. 10, p. 133-156, 1976.
- BATESON, G. Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine Books, 1979.
- BIRD-DAVID, N. “Inside” and “outside” in kinship usage: The hunter-gatherer Naiken of South India. *Cambridge Anthropology*, Cambridge, v. 7, n. 1, p. 47-57, 1983.
- BIRD-DAVID, N. The people and the ethnographic myth: An introduction to the study of the Nayaka. In: HOCKINGS, P. (ed.). *Blue mountains: The ethnography and biogeography of a South Indian region*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. p. 249-281.
- BIRD-DAVID, N. The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology*, Chicago, v. 31, p. 183-196, 1990.
- BIRD-DAVID, N. Beyond “The Original Affluent Society”: A culturalist reformulation. *Current Anthropology*, Chicago, v. 33, p. 25-47, 1992a.
- BIRD-DAVID, N. Beyond “The hunting and gathering mode of subsistence”: Observations on Nayaka and other modern hunter-gatherers. *Man*, Reino Unido, v. 27, p. 19-44, 1992b.

- BIRD-DAVID, N. Sociality and immediacy, or, Past and present conversations on bands. *Man*, Reino Unido, v. 29, p. 583-603, 1994.
- BIRD-DAVID, N. Puja, or sharing with the gods? On ritualized possession among Nayaka of South India. *Eastern Anthropologist*, Índia, v. 49, n. 3, 1996.
- BLURTON JONES, N.; KONNER, M. J. !Kung knowledge of animal behavior (or, The proper study of mankind is animals). In: DE VORE, I. (ed.); LEE, R. B. (ed.). *Kalahari hunter-gatherers: Studies of the !Kung San and their neighbors*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. p. 325-348.
- BOUISSAC, P. What is a human? Ecological semiotics and the new animism. *Semiotica*, Toronto, v. 77, p. 497-516, 1989.
- BOYER, P. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BRIGHTMAN, R. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- BRIGGS, J. L. 1982. Living dangerously: The contradictory foundations of value in Canadian Inuit society. In: LEACOCK, E.; LEE, R. (ed.). *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 259-287.
- BURKE, P. *Culture and society in Renaissance Italy 1420-1540*. London: Bastford, 1972.
- CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- CROLL, E.; PARKIN, D. *Bush base — forest farm: Culture, environment, and development*. London: Routledge, 1992.
- DANIEL, E. V. *Fluid signs: Being a person the Tamil way*. Berkeley: University of California Press, 1984.

DESCOLA, P. Societies of nature and the nature of society. *In*: KUPER, A. (ed.). *Conceptualizing society*. London : Routledge, 1992. p. 107-126.

DESCOLA, P. Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. *In*: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

DEWEY, J.; BENTLEY, A. *Knowing and the known*. Westport: Greenwood Press, 1949.

DRURY, N. *Dictionary of mysticism and the occult*. New York: Harper and Row, 1985.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

DURKHEIM, E. *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press, 1915.

DURKHEIM, E. The dualism of human nature and its social conditions. *In*: WOLFF, K. H. (ed.). *Essays on sociology and philosophy*. New York: Harper and Row, 1960. p. 35-45.

EHNMARK, E. *Anthropomorphism and miracle*. Uppsala: Amquist and Wiksells, 1939.

ELLEN, R. E. Fetishism. *Man*, Reino Unido, v. 23, p. 213-235, 1988.

ENDICOTT, K. *Batek Negrito religion: The world view and rituals of a hunting and gathering people of peninsular Malaysia*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.

FEIT, H. Dreaming of animals: The Waswamipi Cree shaking tent ceremony in relation to environment, hunting, and missionization. In: TAKASHI, I.; YAMADA, T. (ed.). *Circumpolar religion and ecology: An anthropology of the North*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994. p. 289-316.

FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London: Routledge, 1955.

GARDNER, P. Pragmatic meanings of possessions in Paliyan shamanism. *Anthropos*, Alemanha, v. 86, p. 367-384, 1991.

GELLNER, E. *Plough, sword, and book: The structure of human history*. London: Paladin, 1988.

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GOOCH, P. Being-in-the-world: The phenomenology of indigenusness. In: HORNBERG, A.; KURKIALA, M. (ed.). *Voices of the land: Identity and ecology in the margins*. Suécia: Lund University Press, 1988.

GOODY, E. N. Introduction. In: GOODY, E. N. (ed.). *Social intelligence and interaction: Explorations and implications of the social bias in human intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GOULD, J.; WILLIAM, L. K. (ed.). *Dictionary of the social sciences*. New York: Free Press, 1965.

GUDEMAN, S. *Economics as cultures: Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge, 1986.

GUDEMAN, S.; RIVERA, A. *Conversations in Colombia: The domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GUEMPLE, L. Teaching social relations to Inuit children. In: INGOLD, T.; RICHES, D.; WOODBURN, J. (ed.). *Hunters and gatherers: Property, power, and ideology*. Oxford: Berg, 1988. p. 134-135.

GUILEI, R. E. (ed.). *Encyclopedia of ghosts and spirits*. New York: Facts on File, 1992.

GUTHRIE, S. *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HALLOWELL, A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: DIAMOND, S. *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. New York: Octagon Books, 1960.

HARRIS, M. *Cultural anthropology*. New York: Harper and Row, 1983.

HORNBORG, A. Machine fetishism, value, and the image of unlimited good: Towards a thermodynamics of imperialism. *Man*, Reino Unido, v. 27, p. 1-18, 1992.

HORNBORG, A. Environmentalism, ethnicity, and sacred places: Reflections on modernity, discourse, and power. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Canadá, v. 31, p. 245-267, 1994.

HORNBORG, A. Ecology as semiotics: Outlines of a contextualist paradigm for human ecology. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Nature and society: Anthropological perspectives*. Routledge, London, 1996. p. 45-62.

HORNBORG, A. Ecological embeddedness and personhood: Have we always been capitalists? *Anthropology Today*, Reino Unido, v. 14, n. 2, p. 3-5, 1998.

HOWARD, A.; MAGEO, J. M. (ed.). *Spirits in culture, history, and mind*. London: Routledge, 1996

HOWELL, S. *Society and cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

HUMPHREY, N. K. The social function of intellect. In: BATESON, P. P. G.; HINDE, R. A. (ed.). *Growing points in ethology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 303-317.

HUNTER, D. E.; WHITTEN, P. (ed.). *Encyclopedia of anthropology*. New York: Harper and Row, 1976.

INGOLD, T. *Evolution and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

INGOLD, T. (ed.). *What is an animal?* London: Unwin Hyman, 1988

INGOLD, T. Culture and the perception of the environment. In: CROLL, E.; PARKIN, D. *Bush base—forest farm: Culture, environment, and development*. London: Routledge, 1992.

INGOLD, T. Tool-use, sociality, and intelligence. In: GIBSON, K. R.; INGOLD, T. (ed.). *Tools, language, and cognition in human evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 429-45.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: ELLEN, R.; FUKUI, K. *Redefining nature: Ecology, culture, and domestication*. Oxford: Berg, 1996. p. 40-60.

INGOLD, T. 1997. Life beyond the edge of nature? or, the mirage of society. In: GREENWOOD, J. B. (ed.). *The mark of the social*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. p. 231-252.

KENNEDY, J. S. *The new anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KOVEL, J. *The radical spirit: Essays on psychoanalysis and society*. London: Free Associations Books, 1988.

LAVE, J.; WENGER, E. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LEAHY, M. P. T. *Against liberation: Putting animals in perspective*. London: Routledge, 1991.

LEOPOLD, J. *Culture in comparative and evolutionary perspectives: E. Tylor and the making of primitive culture*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemism*. Boston: Beacon Press, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *The savage mind*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

LOVEJOY, A. O. *Essays in the history of ideas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948.

LURIA, A. R.; VYGOTSKY, L. S. *Ape, primitive man, and child*: Essays in the history of behavior. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992. Tradução de E. Rossiter.

MARRIOTT, M. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: KAPFERER, B. *Transaction and meaning*: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.

MARRIOTT, M.; INDEN, R. Towards an ethnosociology of South Asian caste systems. In: KEN, D. (ed.). *The new wind*: Changing identities in South Asia. The Hague: Mouton, 1977. p. 227-237.

MASSON, J. M.; MCCARTHY, S. *When elephants weep*: The emotional lives of animals. New York: Delta, 1995.

MAUSS, M. A category of the human mind: The notion of person, the notion of self. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. (ed.). *The category of the person*: Anthropology, philosophy, history. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 1-15.

MEILLASSOUX, C. On the mode of production of the hunting band. In: ALEXANDRE, P. (ed.). *French perspectives in Africanist studies*. London: Oxford University Press, 1973. p. 176-193.

MERCHANT, C. *The death of nature*: Women, ecology, and the scientific revolution. San Francisco: Harper and Row, 1980.

MINES, M. *Public faces, private voices*: Community and individuality in South India. Berkeley: University of California Press, 1994.

- MORRIS, B. Hill gods and ecstatic cults: Notes on the religion of a hunting and gathering people. *Man in India*, Índia, v. 61, p. 203-236, 1981.
- MORRIS, B. *Western conceptions of the individual*. New York: Berg, 1991.
- MORRIS, B. *Anthropology of the self: The individual in cultural perspective*. London: Pluto Press, 1994.
- MYERS, F. *Pintupi country, Pintupi self: Sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1986.
- PÁLSSON, G. *The textual life of savants: Ethnography, Iceland, and the linguistic turn*. Chur: Harwood Academic Publishers, 1995.
- PANDYA, V. *Above the forest: A study of Andamanese ethnoanemology, cosmology, and the power of ritual*. Delhi: Oxford University Press, 1993.
- PLUMWOOD, V. Nature, self, and gender: Feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism. *Hypatia*, Toronto, v. 6, n. 1, p. 3-27, 1991.
- POVINELLI, E. *Labor's lot: The power, history, and culture of aboriginal action*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- PREUS, J. S. *Explaining religion: Criticism and theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen and West, 1952.
- RAHEJA, G. J. India: Caste, kingship, and dominance reconsidered. *Annual Review of Anthropology*, Estados Unidos, v. 17, p. 497-522, 1988a.
- RAHEJA, G. *The poison in the gift: Ritual, prestation, and the dominant caste in a North Indian village*. Chicago: University of Chicago Press, 1988b.
- READ, K. E. Morality and the concept of the person among Gahuku-Gama. *Oceania*, Austrália, v. 25, p. 233-252, 1955.

REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

RICHARDS, P. W. *The tropical rain forest: An ecological study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

RICHES, D. Shamanism: The key to religion. *Man*, Reino Unido, v. 29, p. 381-405, 1994.

RIVAL, L. Trees, from symbols of regeneration to political artefacts. In: RIVAL, L. (ed.). *The social life of trees: Anthropological perspectives on tree symbolism*. Oxford: Berg, 1998.

RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

SAHLINS, M. The original affluent society. In: SAHLINS, M. *Stone Age economics*. London: Tavistock, 1972.

SAHLINS, M. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SALER, B. 1977. Supernatural as a Western category. *Ethos*, Estados Unidos, v. 5, p. 31-53, 1977.

SCHNEIDER, D. M. *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.

SCHNEIDER, D. M. *American kinship: A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SCHUTZ, A.; LUCKMANN, T. *The structure of the life-world*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973. Tradução de R. M. Zaner e H. T. Engelhart.

SCOTT, C. Knowledge construction among Cree hunters: Metaphors and literal understanding. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 75, p. 193-208, 1989.

- SHWEDER, R. A.; BOURNE, E. J. Does the concept of the person vary cross-culturally? *In*: LEVINE, A.; SHWEDER, R. A. (ed.). *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 158-199.
- SHWEDER, R.; LEVINE, R. (ed.). *Culture theory: Essays on mind, self, and emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- STOCKING, G. W. Animism in theory and practice: E. B. Tylor's unpublished "Notes on spiritualism". *Man*, Reino Unido, v. 6, p. 88-104, 1971.
- STOCKING, G. W. *Victorian anthropology*. New York: Free Press, 1987.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TAMBIAH, S. *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- TAMBIAH, S. The cosmological and performative significance of a Thai cult of healing through meditation. *In*: TAMBIAH, S. *Culture, thought, and social action: An anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TANNER, A. *Bringing home animals: Religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. London: E. Hurst, 1979.
- TESTER, K. *Animals and society: The humanity of animal rights*. London: Routledge, 1991.
- THOMPSON, S. *Motif-indexes of folk-literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1955.
- TYLOR, E. B. *Primitive culture vol. 1: Religion in primitive culture*. New York: Harper and Row, 1958.
- VON UEXKÜLL, J. The theory of meaning. *Semiotica*, Toronto, v. 42, p. 25-82, 1982.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WILLIAMS, R. *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Glasgow: Fontana, 1976.

WOODBURN, J. Minimal politics: The political organization of the Hadza of North Tanzania. In: COHEN, P.; SHACKS, W. (ed.). *Politics in leadership: A comparative perspective*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

WOODBURN, J. Hunters and gatherers today and reconstruction of the past. In: GELLNER, E. (ed.). *Soviet and Western anthropology*. London: Duckworth, 1980.

WOODBURN, J. Egalitarian societies. *Man*, Reino Unido, v. 17, p. 431-451, 1982.

Recebido em: 10/12/2018

Aprovado em: 23/02/2019

ARTIGOS

CONVERSÃO DO MARIDO ESPIRITUAL: A REALIZAÇÃO DA IMAGINAÇÃO PENTECOSTAL EM MOÇAMBIQUE

Linda van de Kamp¹

Resumo: Mulheres moçambicanas que frequentam os cultos das igrejas pentecostais brasileiras na capital de Maputo dizem ser atormentadas por um espírito violento com quem elas estariam casadas. Este espírito de vingança é frequentemente relacionado a ocorrências de guerras no passado e a um tipo de feitiçaria na qual membros da família doam ou vendem uma virgem a um espírito que vai trazer riqueza à família. Esta contribuição sugere que o número elevado de maridos espirituais em Maputo atesta as relações complexas entre parentes, namorados, casais e entre humanos e espíritos na sociedade moçambicana contemporânea em consequência de uma longa história de guerras, migrações, o colonialismo português e transformações socioeconômicas recentes. No entanto, as mulheres pentecostais entram numa nova guerra espiritual Pentecostal, na qual devem lutar contra espíritos, parentes e maridos. Desse modo, o artigo mostra a significação dos sinais espirituais nas vidas das mulheres pentecostais Moçambicanas, não só como uma imaginação passiva ou experiência espiritual, mas também como força *ativa* no sentido de que essas mulheres incorporam os sinais pentecostais para lutar contra o poder do marido espiritual sobre suas vidas e para realizar uma nova vida.

Palavras-chave: Pentecostalismo afro-brasileiro; Parentesco; Gênero; Espíritos; Maputo.

CONVERTING THE SPIRITUAL HUSBAND: THE REALIZATION OF THE PENTECOSTAL IMAGINATION IN MOZAMBIQUE

Abstract: Mozambican women attending the services of the Brazilian Pentecostal churches in the capital Maputo say they are tormented by a violent spirit with whom they would be married. This spirit of vengeance is often related to occurrences of wars in the past and to a type of witchcraft in which family members donate or sell a virgin to a spirit that will bring wealth to the family. This contri-

¹ Antropóloga e professora adjunta no Departamento de Sociologia da Universidade Amsterdam, Holanda. E-mail: l.j.vandekamp@uva.nl.

bution suggests that the high number of spiritual husbands in Maputo attests to the complex relationships between relatives, boyfriends, couples, and humans and spirits in contemporary Mozambican society as part of a long history of wars, migrations, Portuguese colonialism and recent socioeconomic transformations. However, Pentecostal women enter a new Pentecostal spiritual war, in which they must fight against spirits, relatives and husbands. The article shows the significance of spiritual signs in the lives of the Pentecostal women in Mozambique, not only as a passive imagination or spiritual experience, but also as an active force. The women incorporate Pentecostal signs to fight against the power of the husband spirit over their lives and to realize a new life.

Keywords: Afro-Brazilian Pentecostalism; Kinship; Gender; Spirits; Maputo.

INTRODUÇÃO

Uma grande parte das mulheres que frequentam as igrejas pentecostais brasileiras em Maputo, a capital de Moçambique, disse-me que sofriam com relacionamentos amorosos problemáticos, por causa de um espírito chamado de *marido da noite* ou *marido espiritual* que obstrui seus relacionamentos íntimos, as impedindo de se casar ou engravidar. Essas mulheres são atraídas pelos pastores pentecostais brasileiros que abertamente lutam contra espíritos *maus* e falam sobre o amor romântico e sobre relações familiares transformadas.

Durante minha pesquisa em Moçambique,² ouvi várias interpretações sobre o fenômeno marido espiritual. Curandeiros ou médicos tradicionais enfatizavam as raízes históricas do espírito em diferentes guerras (Honwana, 2002; Igreja *et al.*, 2008; Mahumane, 2015). Para eles, o marido espiritual é um espírito de guerra que busca vingança e se acalma ao receber um presente,

² Pesquisa etnográfica em Moçambique teve lugar de agosto de 2005 até agosto de 2007 patrocinado pela Organização Holandesa para Pesquisa Científica (NWO) e nos meses de julho e agosto em 2008 e em 2011. Para um outro artigo sobre o marido espiritual, veja Kamp (2011).

como uma jovem virgem que se torna casada com o espírito. Porém, nas histórias que circulavam em Maputo, o espírito estava principalmente relacionado com práticas de feitiçaria (Cavallo, 2013, p. 185-225). Mulheres seriam dadas aos espíritos e, em troca, a família ficaria rica. Pentecostais veem o espírito como um demônio e pastores brasileiros explicavam o caráter diabólico do espírito referindo-se às entidades espirituais afro-brasileiras, como pomba-gira.

Nas histórias que as mulheres pentecostais me contavam sobre as suas experiências com o marido espiritual, das quais apresento algumas a seguir, elas descrevem suas imaginações do espírito usando visões, sonhos e profecias. Segundo Poewe (1989), o cristianismo carismático³ é uma religião da imaginação e para a imaginação [*of and for the imagination*]. É imaginário porque os carismáticos interpretam o universo através de sinais manifestados pelo Espírito Santo. Poewe define os sinais como imaginação passiva: os sinais se apresentam por outro poder. O universo manifesta-se através desses sinais e esses estão disponíveis para explorar o sentido da vida. Porém, mostrando a significação dos sinais espirituais nas vidas das mulheres pentecostais Moçambicanas, gostaria de salientar não só a imaginação passiva ou a manifestação e experiência espiritual, mas também como a imaginação pentecostal pode ser considerada ativa no sentido que estas mulheres incorporam os sinais para lutar contra o poder do marido espiritual sobre suas vidas e para realizar uma nova vida.⁴ Como vários autores demonstraram em estudos de religião e *embodiment* (Mahmood, 2005; Meyer, 2008), é instigando disciplinas corporais e sensoriais específicas que sentimentos e respostas religiosos específicos são levantados e vividos. Meyer (2008) fala

³ Considero o pentecostalismo brasileiro em Moçambique carismático. Poewe descreve que os cristãos carismáticos têm uma relação pessoal com Deus através de sinais manifestados pelo Espírito Santo, igual às descrições e experiências dos pentecostais. Em geral o pentecostalismo brasileiro em África faz parte do movimento chamado pentecostal-carismático (Meyer, 2004). Neste artigo, pentecostalismo refere-se ao pentecostal-carismático ou neo-pentecostalismo brasileiro em Moçambique (Freston, 1994; 2005; Mariano, 1999).

⁴ Poewe (1989, nota 7) menciona a imaginação ativa no sentido da pessoa ser crítica sobre as imaginações experienciadas.

de *sensational forms*, os quais são modos autorizados para invocar e organizar o acesso ao divino ou transcendental que cria uma realidade religiosa. Pretendo mostrar como a batalha espiritual pentecostal imaginada contra demônios faz a batalha acontecer no dia-a-dia dos pentecostais. A “armadura espiritual” não apenas simboliza ou imagina a batalha espiritual, mas faz a batalha acontecer. Os convertidos devem incorporar a luta contra poderes malignos e mostrar que suas vidas realmente se transformam mesmo que os efeitos nem sempre tragam relações melhoradas, mas ainda mais tensas.

MARIDO ESPIRITUAL

Ao explicar o papel do marido espiritual, curandeiros⁵ enfatizaram a importância da relação entre pessoas e espíritos para garantir a reprodução da vida. Quando uma pessoa morre e é enterrada, seu espírito continua vivendo, cuidando do bem-estar de seus descendentes e pela procriação da família. Espíritos de pessoas assassinadas ou desfavorecidas que não foram devidamente enterradas e por isso não podem viver como espíritos ancestrais em sua família procuram se vingar, atacando a família do assassino com doença e infelicidade. Para acalmar o espírito, a compensação pela sua morte, a sua reintegração na sociedade, mostra-se necessária, o que pode acontecer através do casamento com uma menina virgem da família do assassino.⁶ O espírito torna-se o marido da menina e, através do casamento, o espírito inquieto encontra uma família e se transforma num espírito bom, mas complica o casamento da menina com um homem de carne e ossos ou rituais especiais devem ser executados.⁷

⁵ Entrevistei quatro curandeiros que trabalham na cidade de Maputo e cinco curandeiros que trabalham nas zonas rurais do sul do país.

⁶ Alguns curandeiros sublinhavam que meninos virgens também podem ser dados ao espírito vingativo. O espírito muitas vezes é masculino, mas pode ser feminino também.

⁷ Nos relatos de alguns curandeiros, ressaltou-se que o espírito só pode ser reintegrado e a menina só pode se casar com um marido físico quando o espírito pertence a um

A maioria dos curandeiros entrevistados relacionou este espírito de vingança a ocorrências de guerra. Começando no século XIX, quando grandes mudanças sociais estavam ocorrendo na África Austral como resultado da migração dos grupos Nguni, o período que é frequentemente chamado de *Mfecane*.⁸ Um papel especial foi desempenhado pelo Rei Ngungunyane, que era o líder de um dos grupos Nguni que estabeleceu o Império de Gaza no sul de Moçambique. O rei Ngungunyane (1884 a 1895) era conhecido pelas guerras violentas que travou contra a opressão colonial portuguesa e suas tentativas de incorporar em seu reino grupos de outras partes do país, como o Ndaus do centro de Moçambique (Liesegang, 1986). Desde que os Ndaus foram assassinados e escravizados contra a sua vontade e alguns dos corpos Ndaus mortos não foram devidamente enterrados, eles vieram para se vingar em famílias Tsonga do sul de Moçambique e famílias Nguni por *mupfuka*; o espírito da pessoa morta poderia ressuscitar e buscar a reabilitação e reintegração (Honwana, 2003, p. 71-74; Igreja *et al.*, 2008; Langa, 1992, p. 29-32, p. 43-46). Em seu estudo das estruturas de parentesco do povo Chope no sul

menino também. Quando a menina adulta vai se casar com um marido físico, os presentes de *lobolo* – casamento local que ficou classicamente registrado na antropologia como “bridewealth” (Granjo, 2005, p. 17) – no qual a família recebe pela menina, são oferecidos ao marido espiritual. Então, o espírito deve permitir que o menino use esses presentes para o *lobolo* de sua futura esposa. As crianças que nascerem posteriormente a esses pais terão o nome do espírito, garantindo sua plena reintegração e compensação por sua morte. Dessa forma, e seguindo a lógica da afiliação que Webster mostrou (2009 [1976], p. 300), para o caso da sociedade Chope, o espírito torna-se um genro ou *mukonwana* – em Ronga, na estrutura de parentesco da família e, a partir de então, o marido espiritual torna-se razoável e a menina tem permissão para se casar. Outra possibilidade é acompanhar o espírito de volta para sua casa e família de origem com presentes (Bagnol, 2006).

⁸ Existem diferentes leituras do período *Mfecane* (Hamilton, 1995). Uma interpretação entende *Mfecane* como parte da fundação de um estado altamente militarizado e centralizado pelos reis Zulus acompanhados por violência extrema. Outra explicação situa *Mfecane* em um período mais longo de formação de estado que envolveu migração e combate (para uma discussão recente, ver Ferguson, 2013).

de Moçambique, Webster (2009 [1976], p. 293-300) demonstrou a lógica de incorporar estrangeiros e inimigos, como o Ndau, na sociedade local, permitindo que eles se casassem com um Chope mulher (veja nota 7). Segundo Passador (2011), esta lógica de integração de estrangeiros caracterizou a longa história de conflitos e guerras no sul de Moçambique, pacificando inimigos e, consequentemente, espíritos estrangeiros (Ferguson, 2013).

Além do impacto dos espíritos nas guerras históricas (Honwana, 2003, p. 71-74; Langa, 1992, p. 29-32, p. 43-46), hoje em dia, na mais recente era pós-guerra depois de uma guerra civil de dezesseis anos (cerca de 1976 a 1992), existem preocupações sobre uma nova onda de espíritos em busca de vingança (Mahumana, 2013, p. 117-8, p. 176; Fry, 2000, p. 80; Igreja *et al.*, 2008). Agora que os soldados que foram submetidos a rituais de limpeza (Granjo, 2011) estão ficando velhos e morrendo, os espíritos que foram temporariamente acalmados pelos rituais voltarão a se tornar ativos, porque ainda estão em busca de vingança. De acordo com ambos os curandeiros e pastores pentecostais, existem espíritos vingativos ativos em cada família alargada.

Estudos sobre maridos espirituais têm sido realizados em áreas rurais e periurbanas, especialmente em relação a experiências (traumáticas) na última guerra civil (Honwana, 2002; Igreja *et al.*, 2008). Esses estudos têm apontado para o papel crucial dos espíritos maridos, e os espíritos em geral, no processo de reconciliação e restauração na sociedade moçambicana pós-guerra (Schuetze, 2010, p. 412-439). O casamento com um espírito contribui para o restabelecimento das relações entre espíritos e vivos e, como tal, para a renovação das comunidades e da sociedade. Nesse contexto, espíritos vingadores oferecem uma maneira de lidar com os traumas da guerra. No entanto, Passador (2011, p. 169-91), escrevendo sobre o distrito rural de Homoine, no sul de Moçambique, argumenta que a integração de espíritos de guerra nunca pode ser considerada definitiva, pois as pessoas podem romper com as obrigações da aliança (Marlin, 2001),⁹ levando a uma

⁹ Marlin (2001, p. 298) argumenta que a possessão por espíritos de homens mortos na guerra “[...] não oferece resolução nem a restauração de um senso de ordem anterior”.

realidade de desconfiança e suspeita que envolve principalmente mulheres. Como as mulheres são casadas com o espírito estrangeiro, elas têm uma posição crucial na manutenção ou no término da aliança, aumentando as suspeitas sobre essas. É essa posição feminina ambígua que também parece desempenhar um papel na forma como as novas atitudes independentes das mulheres ascendentes em Maputo estão a ser julgadas.

As várias mulheres com quem convivi, pentecostais e não pentecostais, muitas vezes, foram para curandeiros e profetas das chamadas Igrejas Africanas Independentes (Cavallo, 2013; Fry, 2000; Pfeiffer, 2002), por causa de possíveis relações com os espíritos de vingança, mas para elas os rituais de cura não faziam sentido ou elas não sentiam qualquer alteração na sua situação. Curandeiros apontaram para a falta de conhecimento das estruturas de parentesco e sobre os espíritos entre as famílias em Maputo, porque muitas famílias perderam parentes durante a guerra e refugiados perderam o contato com seus locais de origem, incluindo os seus antepassados. O conhecimento da história espiritual de sua família está desaparecendo, de acordo com esses curandeiros. Ao mesmo tempo, várias mulheres pentecostais cresceram em Maputo, no período após a independência do governo colonial Português, quando o regime do partido único Frelimo¹⁰ embarcou num caminho revolucionário de desenvolvimento, com uma orientação socialista que proibia práticas ‘retardadas’ ou ‘primitivas’, como os rituais ancestrais e a cura tradicional (Honwana, 2002). Também foi fortemente desencorajado a falar as línguas locais e, em casa, pais acharam melhor para o futuro de seus filhos falarem a língua oficial Português, a língua em que seus filhos estavam sendo educados. As mulheres muitas vezes podiam entender o idioma local, mas elas não sabiam falar ou não se sentiam a

Wiegink (2014, p. 165-191) demonstra como as relações com espíritos de guerra também podem legitimar violência. Mahumane (2015) analisa que o elemento de compensação no relacionamento com o espírito acaba legitimando ideologias e práticas de subserviência.

¹⁰ Frente da Libertação de Moçambique, criada em 1962 como uma união de movimentos de independência e partido no poder desde a independência em 1974.

vontade para falar. Elas experimentavam dificuldades de comunicação com seus avôs e outros parentes que não são habituados ao Português. Esta geração internalizou certa distância a um passado cultural que várias vezes é uma continuação das políticas coloniais de assimilação que seus pais tinham vivido (Cipriano, 2011; Sumich, 2008). Apesar de que desde o início dos anos 1990, na época pós-socialista, uma identidade nacional baseada numa ‘tradição cultural’ está sendo promovida e revivida pela Frelimo, as dimensões espirituais da ‘tradição’ ainda estão causando constrangimento e ansiedade (Honwana, 2003; West, 2005). Para muitas pessoas em Maputo e principalmente para os pentecostais, as influências crescentes de poderes incontrolláveis, incluindo espíritos, estão desorganizando a sociedade. Para eles, o retorno do governo à ‘tradição’ é a razão pela qual o projeto neoliberal e democrático pós-guerra está falhando e porque Maputo tem se tornado uma cidade incipiente.

De acordo com os curandeiros, não é necessário sofrer do marido espiritual, pois é possível apaziguar o espírito pela sua reintegração social através do casamento (Passador, 2011). No entanto, muitas pessoas sentem que o equilíbrio entre o social e o espiritual, importante para a organização e a força reprodutiva da sociedade, foi perturbado. O fato de que as estruturas de parentesco não estão funcionando adequadamente significa que os procedimentos corretos para reintegrar o espírito não estão sendo seguidos. Essa visão foi expressa em conversas e entrevistas com indivíduos pentecostais e não pentecostais, incluindo curandeiros (Cavallo, 2013, p. 185-252).

Além disso, salientando a intervenção de poderes espirituais na sociedade, as pessoas contavam entre si histórias e experiências sobre poderes extraordinários muitas vezes ligados à feitiçaria. Falando sobre mulheres que não conseguiam casar ou engravidar, pessoas perguntavam para mim se eu sabia o porquê de tantas mulheres de uma só família, que são bonitas e bem-educadas, não estarem casadas. Para eles estava claro que forças espirituais estavam envolvidas. Reduzindo suas vozes, pois é uma questão perigosa e séria, eles disseram que parentes vendiam seus filhos para espíritos através de um feiticheiro para trazer riqueza à família. A criança alimenta os fortes poderes

espirituais necessários para a sorte e riqueza. Esse espírito que proporciona riqueza é violento e precisa continuamente de novas crianças, de preferência meninas, porque ele é do sexo masculino.¹¹ As pessoas com quem falei estavam com medo da falta de conhecimento dos poderes que estavam controlando-as. Julia (quarenta anos, contadora) era uma dessas pessoas.¹²

Segundo Julia, ela e suas irmãs solteiras não conseguiam casar porque um espírito lhes atacava, por causa ‘da arrogância do meu pai’. Seu pai tinha sido educado num seminário católico no período colonial para se tornar um sacerdote. Julia esclareceu que os costumes locais, como ritos dedicados aos espíritos ancestrais, eram bárbaros para seu pai e que ele tinha sido “[...] orgulhoso de ter um carro e civilização”. Por falta de proteção dos espíritos ancestrais, a família passou por vários infortúnios, conforme Julia: “Sempre houve uma atmosfera negativa em nossa casa. Meus pais brigavam e por isso eu estava com medo de casar-me. Quando um homem queria se casar comigo, eu me retirava”. Para se livrar de ‘espíritos malignos’ e ‘tradições culturais’, Julia começou a frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus (Igreja Universal).

ESPÍRITOS AFRO-BRASILEIROS PENTECOSTAIS

Em Moçambique, igrejas pentecostais brasileiras têm crescido exponencialmente desde os anos noventa do século passado (Cruz e Silva, 2003; Freston, 2005), após o término da guerra civil e a implementação de estruturas

¹¹ Nesta região, esse espírito que ‘come’ carne humana refere-se ao espírito de pessoas que tenham sido apropriados ou mortos para o benefício de outra pessoa. Isso geralmente envolve a acumulação de riqueza à custa dos outros, o que aponta para feitiçaria (Comaroff, Jean; Comaroff, John 1999; Fry, 2000, p. 79-80; West, 2005, p. 35-39). Este marido espiritual também foi referido como *xindontana* que pode ser traduzido como pequeno tirano e tem uma conotação pejorativa (Cavallo, 2013, p. 188).

¹² Os nomes usados neste texto são fictícios por razões de privacidade. As citações de Julia neste texto seguem de várias conversas com ela entre 2005 e 2007.

econômicas neoliberais e estruturas democráticas incluindo a liberdade de expressão religiosa. A igreja brasileira mais influente e com maior número de templos e adeptos em Moçambique é a Igreja Universal. Outras igrejas presentes durante minha pesquisa eram a Deus é Amor, Mundial do Poder de Deus e Internacional da Graça de Deus.¹³ A maioria das igrejas e dos missionários brasileiros em Moçambique faz parte do movimento pentecostal-carismático ou neopentecostal (Freston, 1994; Mariano, 1999), que se caracteriza pela sua ênfase na ‘batalha espiritual’ – uma guerra entre Deus e o Diabo. Os crentes devem se armar para lutar espiritualmente. Eles devem também estar conscientes de seus erros e daqueles cometidos pelos seus antepassados, pois esses têm implicações para o presente e o futuro. No contexto africano, essa crença levanta grandes preocupações com os espíritos ancestrais (Meyer, 1998). Outra característica importante das igrejas neopentecostais é a teologia da prosperidade, a qual afirma que os crentes que tiverem uma fé combativa e valente e um compromisso firme serão felizes e prósperos, tanto materialmente quanto social e individualmente.

A adaptabilidade dessas igrejas a uma nova cultura urbana no Brasil (Freston, 2005, p. 37) com suas alterações inerentes de estruturas familiares e papéis de gênero, tem sido relevante nas áreas urbanas de Moçambique também, particularmente para as mulheres com uma mobilidade socioeconômica ascendente. De alguma forma, elas se beneficiaram das reformas econômicas e políticas que lhes permitiram o acesso à educação e carreiras profissionais (Sheldon, 2002, p. 229-266; Wlsamoç, 2001, p. 106-150). Quase 75% dos frequentadores das igrejas pentecostais são mulheres relativamente bem-educadas que ganham um salário, mesmo que os valores possam diferir entre o salário mínimo ou vinte vezes o salário mínimo. Muitas delas estudam na universidade ou nos institutos de educação superior. Essas mulheres conquistam posições anteriormente impensáveis para mulheres,

¹³ No censo de 2007 os evangélicos/pentecostais foram uma nova categoria religiosa, mostrando sua crescente importância – para a cidade de Maputo o resultado foi 21% (INE, 2009, mas veja Morier-Génoud, 2014, para uma crítica).

tais como viver na cidade como mulheres solteiras e independentes, ou ganhar mais dinheiro do que seus pares do sexo masculino (Manuel, 2011). Essas mulheres desafiam e ultrapassam diversas fronteiras socioculturais e exploram domínios socioculturais desconhecidos na sua tentativa de criar uma vida melhor. Elas têm empregos que seriam inatingíveis para suas mães e questionam aspectos da chamada cultura tradicional e investem em mudanças socioculturais.

O pentecostalismo brasileiro parece se encaixar bem com o espírito transformador dessas mulheres. Convertidos pentecostais são fortemente encorajados a aproveitar oportunidades, criar novas possibilidades e desenvolver uma carreira profissional. Os discursos pentecostais e as práticas associadas a eles levam seus seguidores a tomar suas vidas nas próprias mãos, deslocar limites e criar uma nova vida usando o poder do Espírito Santo (Kamp, 2016; Dijk, 2010). Para criar uma nova vida, os pastores brasileiros enfatizam que as mulheres devem combater o mal na sua sociedade. Para mostrar o trabalho maligno do diabo, os pastores usavam exemplos de como espíritos afro-brasileiros tinham atuado na vida deles ou de crentes no Brasil.

Por exemplo, nos cultos a que assisti na igreja Deus é Amor, em 2006 e 2007, não havia um pastor permanente e pastores brasileiros que recorriam a países africanos permaneceram por alguns dias ou algumas semanas. Num culto,¹⁴ um pastor brasileiro que tinha acabado de chegar da Nigéria, explicou sobre os vários tipos de demônios que são ativos. Ele deu o exemplo de pomba-gira, uma entidade religiosa afro-brasileira, que ‘destrói casamentos’:

Por que uma menina de 16 ficaria com um homem de 60? Trata-se de dinheiro. O que ela deveria fazer com ele? Dar banho nele? Se ele perder todo o seu dinheiro, ele não vai voltar para sua ex-mulher? [...] Este problema é o demônio de pomba-gira. Aqui em Moçambique tem o marido da noite, não é? (Citação oral de um pastor em um culto, 2 mar. 2007)

¹⁴ Realizado em dois de março de 2007.

Os pastores brasileiros não conhecem a história do marido da noite ou marido espiritual em Moçambique e moçambicanos não estão familiarizados com o significado e o papel do espírito de pomba-gira no Brasil. No contexto pentecostal, nenhuma tradução exata da cosmologia afro-brasileira para a africana parece ser necessária. A conexão transnacional entre África e Brasil, a qual inclui uma história comum de ‘espíritos africanos’ se torna o meio para descobrir e refletir sobre os poderes das trevas na Nigéria, em Moçambique e no Brasil de hoje (Kamp, 2012). Para estabelecer uma conexão entre os pastores brasileiros e convertidos moçambicanos, é importante que os pastores mostrem conhecimento sobre os ‘truques do Diabo’, que no mundo todo usa as crenças e relações locais para fazer o seu trabalho. Ao mesmo tempo, é necessário ter uma posição de afastamento para com o ‘mal’. Quanto menos se sabe, mais fácil se torna para se distanciar dos laços diabólicos. O pentecostalismo transnacional exerce um poder especial, porque os pastores brasileiros atravessaram e refutaram limites históricos, culturais e espirituais (Mariz, 2009). A partir desta experiência, esses pastores apresentam às mulheres moçambicanas a possibilidade de fazer o mesmo. A poderosa atmosfera de luta e conquista que o pentecostalismo afro-brasileiro consequentemente traz é importante para a compreensão do efeito da sua imaginação. A pentecostal e obreira Mariza (38 anos) relatou como a sua vida transformou-se depois que um ‘pastor brasileiro alto e negro,¹⁵ exorcizou o espírito [marido espiritual]’.

Desde sua infância, numa cidade na zona central do país,¹⁶ Mariza sabia que ela era casada com um espírito. Sua mãe tentou libertá-la, indo a curandeiros e profetas nas Igrejas Africanas Independentes, mas sem sucesso. Mariza casou, mas não teve filhos e se divorciou. Inicialmente, ela recusou

¹⁵ Muitos pentecostais achavam que pastores negros (brasileiros e às vezes angolanos) poderiam entender melhor a sua situação espiritual em comparação aos missionários (brancos) europeus que ‘não entendem esta coisa de magia negra’.

¹⁶ Uma zona onde a última guerra foi a mais intensa, que é vista como a região com poderes espirituais muito fortes.

a proposta de casamento de seu atual marido, por ela saber que o espírito iria agir, mas finalmente cedeu. Seu novo marido conseguiu um emprego em Maputo, onde o marido espiritual de Mariza começou a operar com fervor: muitas vezes ela caía no meio da rua e quando o marido recebia seu salário, no final do mês, ela tornou-se tão doente que tiveram que gastar todo o dinheiro com médicos e curandeiros. Um dia, ela ouviu falar sobre a Igreja Deus é Amor na rádio e começou a frequentar os cultos no cinema Charlot, onde aquele pastor ‘alto e negro’ exorcizou o espírito. Demorou um ano ou dois antes do espírito realmente deixar Mariza livre. Finalmente, depois de muita oração, o espírito a deixou: ‘Uma noite, eu vi o diabo em meu sonho, ele parecia muito feio, e disse que ia embora porque ele estava cansado de Deus. Deus queimou-o muito’, relatou Mariza.¹⁷ Lentamente a sua vida começou mudar.

Quando Mariza começou a organizar seu casamento civil, o diabo/espírito voltou para dizer a ela que ela não iria se casar. Mas Mariza sabia que isso era parte de uma batalha espiritual: ela estava sendo testada. Com sua ‘armadura espiritual’ (a ação pentecostal), ela iria triunfar. No dia do casamento, os documentos estavam faltando no registro civil e, quando o pastor orou, ele viu o diabo com os papéis. No final, os documentos foram encontrados e eles foram capazes de se casar. Sua família não estava presente, uma vez que não podiam acreditar que seria possível para Mariza se casar. Eles estavam com medo de que algo terrível acontecesse, porém ela ainda estava casada e fervorosamente orava, jejuava e sacrificava dízimos e ofertas a fim de conceber.

A AÇÃO PENTECOSTAL

Quando Julia mencionou o marido da noite em nossas conversas, eu lhe pedi para me contar mais sobre este espírito. Ela começou falando sobre o seu último parceiro com quem ela tinha vivido durante vários anos. Ele conseguiu um emprego na cidade de Beira, 1.000 km ao norte de Maputo. O plano era

¹⁷ Entrevista realizada em 9 de março de 2007.

que o seu parceiro se mudaria primeiro e ela seguiria mais tarde. Mas, então, o contato diminuiu e Julia descobriu que ele tinha outra mulher. Olhando para trás, ela contou como um sonho espiritual tinha sido um sinal de alerta. Entretanto, como ela não era convertida não conseguiu reconhecer as dimensões espirituais do sonho, em que ela teve relações sexuais com uma mulher. ‘Naquela época eu não tinha ideia de que a mulher de Beira estava pedindo para ter o meu homem. Tal sonho significa que seu relacionamento acabou’, disse Julia. Algumas mulheres falavam sobre os sonhos que tinham como parte de sua relação com um espírito, mas esses sonhos eram reais na medida em que a relação sexual que tinham com espíritos era vivida fisicamente.

Primeiro cheguei à conclusão de que as narrativas de Julia sobre as razões de suas dificuldades com os homens – a falta de proteção dos espíritos ancestrais, o marido ou esposa espiritual, os sonhos – mostram a comunicação espiritual incorporada sobre questões sensíveis, tais como sexualidade lésbica, casamento e parentesco. Nas sociedades africanas, sonhos são médiuns para a interação entre os vivos e os mortos, e entre os próprios vivos (Evans-Pritchard, 1976 [1937]; Lambek, 1981). Curandeiros podem usar os sonhos de seus clientes e seus próprios sonhos para analisar doença e impedir um evento ruim que é anunciado pelo sonho. Nas comunicações entre o curandeiro, o cliente e a comunidade social, os sonhos também podem restaurar o equilíbrio das relações rompidas (Igreja; Dias-Lambranca, 2009, p. 150). No entanto, no caso de Julia, bem como no caso de outros pentecostais, sonhos desempenhavam um papel limitado na estimulação da comunicação sociocultural ou da restauração de relações. Crentes mantinham os sonhos para si mesmos e as únicas pessoas para quem possivelmente os mencionava era para pastores. Mas os pastores preferiram não se aprofundar demais nessas experiências. Sob a orientação do Espírito Santo, convertidos deveriam ser capazes de detectar sozinhos as forças que estavam agindo sobre elas.

Os cultos eram lugares onde convertidos aprendiam a controlar seus corpos em relação ao espiritual. No início dos cultos, todos tinham que fechar os olhos, colocar suas mãos no coração e começar rezando, permitindo que

o Espírito Santo revelasse o mal em seus corpos. Sob a orientação do pastor, que é preenchido com o poder do Espírito Santo, o mal que se encontra em seu corpo é jogado para fora, indo com as mãos sobre o corpo e depois puxando as mãos longe dele. Regularmente, as mulheres que não se casavam ou não podiam conceber eram chamadas para frente, para tirar os maus espíritos em seus corpos gritando ‘queima, queima, queima’.

Às vezes, eu mantinha meus olhos abertos, para observar os acontecimentos, mas os obreiros, os assistentes dos pastores, diziam para eu fechá-los. Convertidos explicaram para mim que isso era essencial, para desconectar de tudo e de todos, e para se conectar com Deus e inspecionar o próprio corpo. Mesmo estando em um grupo de pessoas, era importante que os participantes não partilhassem as suas experiências com os outros. Pastores salientavam que deveriam manter a sua batalha espiritual para si. Nos primeiros serviços a que assisti, tentei me relacionar com as pessoas ao meu redor, todavia respondiam com cautela. Normalmente, as igrejas em Moçambique são locais de encontro, contudo participar de uma igreja pentecostal era um negócio privado. Era fundamental que os convertidos não informassem outros sobre os detalhes de suas lutas espirituais. A relação com Deus é central e o pastor é o único mediador. Outros – amigos, colegas, parentes, curandeiros e até mesmo outros convertidos – não têm as capacidades espirituais de escrutínio e podem até ter más intenções e tentar contrariar o processo de conversão. Pentecostais têm que aprender a não escutar os outros, mas o Espírito Santo é quem irá orientá-los na leitura de seus corpos.

O importante papel do parentesco e das relações sociais em saber mais sobre os desejos dos espíritos, para encontrar uma maneira de viver com eles e, como tal, para ter uma vida abençoada na perspectiva da cosmologia local não são importantes e até mesmo destrutivos no campo pentecostal. A autoanálise e autoajuda que a configuração pentecostal permite, e onde só o Espírito Santo e o pastor são necessários, é exatamente a atração dessa forma de pentecostalismo em Maputo. As mulheres com uma mobilidade ascendente são a desencarnação de estruturas de comunicação espirituais

locais e/ou são felizes que podem agir independentemente de poderes nos domínios nacionais e locais, sem quaisquer parentes que normalmente têm um papel a jogar no processo de cura.

No entanto, os pastores também exigem que as mulheres pentecostais sejam capazes de participar na guerra espiritual contra maridos espirituais e contra demônios em geral. Elas devem examinar se todas as formas necessárias para ser um ‘soldado de Deus’ realmente se enraizaram em todo o seu corpo. Todos os seus sentidos devem estar alertas para serem soldados constantemente atentos e prontos. Elas sempre se encontravam numa situação de guerra e deveriam ter uma atitude forte e determinada, como a Mariza ilustrou quando relatou as dificuldades de se casar depois de sua conversão. Sinais da presença do Espírito Santo nas suas vidas não se restringem à busca de um casamento feliz e ao desejo de ter sucesso, mas também incluem uma forma idiossincrática de ser e agir (Campos; Gusmão, 2008). Crentes podem, portanto, precisar de anos de treinamento. Vestidas com a chamada ‘armadura espiritual’ (Efésios 6), os convertidos lutam contra espíritos, através de oração, jejum e ofertas financeiras. Assim, de vez em quando, os líderes pentecostais distribuem espadas e martelos de madeira ou plástico, as quais as crentes levam para casa para serem lembradas de sua posição de ‘soldado pentecostal’. Como parte dessa guerra, as mulheres pentecostais veem seus parentes cada vez mais como pessoas dominadas pelas forças do mal e nos quais elas não podem mais confiar, o que também influenciou a ausência dos familiares de Mariza no seu casamento. Como resultado, as pentecostais crescentemente experimentam tensões em seus relacionamentos. Por exemplo, as já tensas relações entre Julia e seus parentes aumentaram à medida que sua atitude pentecostal significava que ela pararia de compartilhar o seu salário com seus pais e outros parentes que dependiam deste dinheiro. Outros convertidos distanciaram-se de encontros familiares e certos rituais, o que criou uma atmosfera de desconfiança e brigas.

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

Seguindo a abordagem antropológica que enfatiza as dimensões simbólicas, encarnadas e imaginadas da possessão ou do envolvimento espiritual (Boddy, 1989; Csordas, 1987; Lambek, 1981; 2003; Poewe, 1989), as experiências espirituais vividas pelas mulheres Moçambicanas podem ser vistas como expressões culturais complexas que expressam a vida cotidiana e permitem múltiplas interpretações e imaginações da realidade (Honwana, 2002; 2003). O envolvimento com maridos espirituais pode ser visto como parte de um processo de comunicação sobre os papéis de gênero e formas de casamento e sexualidade aceitáveis e inaceitáveis. Novas posições das mulheres, como seus níveis mais elevados de ensino e melhores carreiras profissionais, estão provocando discussões sobre o papel apropriado de homens e mulheres. A acomodação do marido espiritual no quadro pentecostal igualmente permite que as mulheres conscientemente reflitam sobre a sua posição e se adaptem às novas. Inicialmente, Mariza, que migrou para Maputo, parecia ser uma vítima em um ambiente urbano que era novo para ela, uma posição que ela compensava por afirmar na renda do marido (Lewis, 1971, p. 75-79). No entanto, a percepção dos pastores brasileiros do espírito ofereceu a Mariza a chance de ter um entendimento diferente de si mesma, de sua sociedade e de resistir à sua situação (Boddy, 1989). Pastores pentecostais brasileiros oferecem às mulheres uma compreensão e sensação particular dos espíritos que agem nas suas vidas, bem como técnicas para romper com poderes paralisantes, tornando-se possuídas ou envolvidas com o Espírito Santo.

No entanto, enquanto há continuidades entre a imaginação espiritual local e pentecostal (Almeida, 2009), há aspectos de incorporação no processo de conversão pentecostal que mostram discontinuidades com relações espirituais locais. *A Arte de viver com espíritos* (Lambek, 2003) no ambiente pentecostal não permite um processo de comunicação com os outros, com exceção de conversas de aconselhamento com os pastores. O importante papel na sociedade das relações de parentesco e sociais em saber sobre os desejos dos espíritos, para encontrar uma maneira de viver com eles e,

como tal, para transmitir uma variedade de mensagens não é importante no contexto pentecostal e até mesmo destrutivo. Convertidos são deixados aos seus próprios recursos e autoconsultas, principalmente com base em revelações corporais pelo Espírito Santo e sobre o que os pastores dizem. A autoajuda que a configuração pentecostal permite é exatamente a atração dessa forma de pentecostalismo para as mulheres com uma mobilidade ascendente. Ao mesmo tempo, as mulheres pentecostais podem se sentir isoladas. Os parentes de Mariza decidiram manter distância e os parentes de Julia reclamaram pela falta de cooperação financeira. Enquanto as mulheres pentecostais aprendem a fechar seus corpos, excluindo assim espíritos intrusos e parentes exigentes, a forma como o Espírito Santo entra em seus corpos no movimento pentecostal brasileiro em Moçambique também assume formas de aflição.

Para Poewe (1989), a imaginação carismática fala da presença de incerteza no sul da África, onde novos projetos políticos estão falhando. O modo carismático de ser transforma experiências mundanas para religiosas, significando que o pentecostalismo desconstrói a ordem existente e oferece uma reconstrução com uma ordem nova. A imaginação pentecostal substitui 'o desespero anterior; uma sensação de plenitude substitui o antigo sentido de conflito, a paz e a vitória substituem pavor e medo' (Poewe, 1989, p. 82). No entanto, considerando o fato de que convertidos Moçambicanos têm de viver e produzir esta nova vida imaginada, é importante perceber que esta não será necessariamente pacífica e sem luta. Vivendo a imaginação pentecostal significa que mulheres pentecostais entram numa guerra espiritual que traz efeitos para as relações com seus familiares, muitas vezes aumentando os conflitos entre eles. Convertidos assumem esse risco porque consideram o poder universal do Espírito Santo mediado pelos pastores (afro-) brasileiros mais forte do que espíritos locais. Testemunhos longos e detalhados, por exemplo sobre o Diabo indo embora com papéis importantes para o casamento, são a prova da realização da nova vida imaginada.

Neste artigo, foi analisado como a inserção pentecostal das mulheres em Maputo se materializa numa guerra espiritual. A vida pentecostal é

experimentada como um processo contínuo de combate ao impacto dos poderes negativos sobre a vida das mulheres e como um desafio para criar um novo corpo que seja capaz de avançar na vida. Na formação do sujeito Pentecostal, que implica uma plenitude cada vez maior com o Espírito Santo através de práticas rituais, *performances* e técnicas corporais, as mulheres Pentecostais aprendem a interpretar e estruturar experiências corporais e usar seus corpos de maneiras novas (Meyer, 2009). Seus corpos tornam-se o centro de uma batalha entre o marido espiritual e o Espírito Santo. Ao fazê-la os convertidos separam seus corpos de seus ambientes sociais, como quadros locais de cura e envolvimento espiritual. Isso significa que os convertidos precisam agir em seus ambientes partindo de posições ‘individualizadas’. Suas lutas contra o espírito resultam na adoção de seus próprios corpos como fronteira, vestidos com a “armadura espiritual”, à medida que elas incorporam os conflitos de sua sociedade em sua inserção pentecostal. As mulheres pentecostais ficam com seus próprios corpos como locais de poder. De Boeck observou que os sujeitos pós-coloniais no Congo parecem estar separados dos textos biomédicos e do ritual divinatório, o que deixa as pessoas “[...] com seus próprios corpos como locais de (re) produção e poder (político) da cultura, e como locais de comemoração e gerando significados” (Boeck; Plissart, 2004, p. 117). Da mesma forma, as lutas na sociedade moçambicana e os conflitos entre as pessoas tornam-se encarnados como conflitos dentro dos convertidos. Às vezes, esse novo modo corporal pentecostal é recompensador e promissor para as mulheres com uma mobilidade ascendente, mas também pode aumentar as tensões e as dificuldades em suas vidas, intensificando o desassossego com violência (Mahumane, 2015; Igreja, 2014).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e Seus Demônios, Um Estudo Etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

- BAGNOL, Brigitte. *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*. Universidade de Cape Town, Tese (Doutorado em Antropologia), 2006.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zâr Cult in Northern Sudan*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1989.
- CAMPOS, Roberta Bivar C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique. Celebração da Fé: Rituais de Exorcismo, Esperança e Confiança, na IURD. *Revista Antropológicas*, v. 19. n. 1, p. 91-122, 2008.
- CAVALLO, Giulia. Curar o Passado: Mulheres, Espíritos e ‘Caminhos Fechados’ nas Igrejas Zione em Maputo, Moçambique. Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Tese (Doutorado em Antropologia), 2013.
- CIPRIANO, António. *Educação, Modernidade e Crise Ética em Moçambique*. Maputo: Dondza Editora, 2011.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism. *CODESRIA Bulletin*, v. 3-4. n. 17-28, 1999.
- CRUZ E SILVA, Teresa. Mozambique. In: CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre; ORO, Ari Pedro (eds.). *Les Nouveaux Conquérants de la Foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Karthala, 2003.
- CSORDAS, Thomas J. Genre, Motive, and Metaphor: Conditions for Creativity in Ritual Language. *Cultural Anthropology*, v. 2, n. 4, p. 445-69, 1987.
- DE BOECK, Philip; PLISSART, Marie-Françoise. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Tervuren, Amsterdam, Gent: Royal Museum for Central Africa, Ludion and Vlaams Architectuurinstituut VAI, 2004.
- DIJK, Rijk van. Social Catapulting and the Spirit of Entrepreneurialism. In: HÜWELMEIER, Gertrud; KRAUSE, Kristine (eds.). *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*. London: Routledge, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].

FERGUSON, James. Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in Southern Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, n. 2, p. 223-242, 2013.

FRESTON, Paul. Breve Histórico do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRESTON, Paul. The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa*, v. 35, n. 1, p. 33-65, 2005.

FRY, Peter. O Espírito Santo contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: ‘Civilização’ e ‘Tradição’ em Moçambique. *Mana*, v. 6, n. 2, p. 65-95, 2000.

GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um Velho Idioma para Novas Vivências Conjugais*. Porto: Campo das Letras, 2005.

GRANJO, Paulo. Trauma e Limpeza Ritual de Veteranos em Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 21, p. 43-69, 2011.

HAMILTON, Carolyn (ed.). *The Mfecane Aftermath: Reconstructive Debates in Southern African History*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1995.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

HONWANA, Alcinda Manuel. Undying Past. Spirit Possession and the Memory of War in Southern Mozambique. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (eds.). *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, p. 60-80, 2003.

IGREJA, Victor. Memories of Violence, Cultural Transformations of Cannibals, and Indigenous State-Building in Post-Conflict Mozambique. *Comparative Studies in Society and History*, v. 56, n. 3, p. 774-802, 2014.

IGREJA, Victor; DIAS-LAMBRANCA, Béatrice; RICHTERS, Annemiek. Gamba Spirits, Gender Relations and Healing in Post Civil War Gorongosa, Mozambique. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 14, n. 2, p. 353-371, 2008.

IGREJA, Victor; DIAS-LAMBRANCA, Beatrice. The Thursdays as They Live: Christian Religious Transformation and Gender Relations in Postwar Gorongosa, Central Mozambique. *Journal of Religion in Africa*, v. 39, p. 262-294, 2009.

INE. *Sinopse dos Resultados Definitivos do 3º. Recenseamento Geral da População e Habitação – Cidade de Maputo*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2009.

KAMP, Linda van de. Converting the Spirit Spouse: the Violent Transformation of the Pentecostal Female Body in Maputo, Mozambique. *Ethnos*, v. 76, n. 4, p. 510-533, 2011.

KAMP, Linda van de. Pentecostalismo Brasileiro, ‘Macumba’ e Mulheres Urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos; RICKLI, João (orgs.). *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome: Antropologia Hoje, p. 59-76, 2012.

KAMP, Linda van de. *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique*. Woodbridge: James Currey, Religion in Transforming Africa Series, 2016.

LAMBEK, Michael. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LAMBEK, Michael. Rheumatic Irony: Questions of Agency and Self-deception as Refracted through the Art of Living with Spirits. *Social Analysis*, v. 47, n. 2, p. 40-59, 2003.

- LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*: Moçambique. Braga: Editorial Franciscana, 1992.
- LEWIS, Ian M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- LIESEGANG, Gerhard J. *Ngungunyane: a Figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884-1895 e o Desaparecimento do seu Estado*. Maputo: ARPAC-Colecção Embondeiro, v. 8, 1986.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MAHUMANA, Narciso António. *Rethinking Indigenous Medicine: Illness (mis)representation and Political Economy of Health in Mozambique's Public Health Field*. Universidade de Sussex. Tese. (Doutorado em Antropologia), 2013.
- MAHUMANE, Jonas. *Marido Espiritual: Possessão e Violência Simbólica no sul de Moçambique*. Universidade de Lisboa. Instituto de Ciências Sociais. Tese (Doutorado em Antropologia), 2015.
- MANUEL, Sandra. *Maputo Has no Marriage Material: Sexual Relationships in the Politics of Social Affirmation and Emotional Stability in a Cosmopolitan African City*. Londres. Tese (Doutorado em Antropologia e Sociologia) School of Oriental and African Studies, Universidade de Londres, 2011.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecília L. *Igrejas Pentecostais Brasileiras no Exterior*. *Análise Social*, v. 44, n. 1, p. 161-187, 2009.
- MARLIN, Robert P. *Possessing the Past: Legacies of Violence and Reproductive Illness in Central Mozambique*. Newark. Tese (Doutorado em Antropologia). Rutgers University, 2001.

MEYER, Birgit. Make a Complete Break with the Past: Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. *Journal of Religion in Africa*, v. 28, n. 3, p. 316-349, 1998.

MEYER, Birgit. Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal – Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 447-474, 2004

MEYER, Birgit. Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. In: Hent de Vries (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, p. 704-723, 2008.

MORIER-GÉNOUD, Eric. Renouveau Religieux et Politique au Mozambique: entre Permanence, Rupture et Historicité. *Politique Africaine*, v. 134, p. 155-177, 2014.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Guerrear, Casar, Pacificar, Curar: o Universo 'Tradição' e a Experiência com o HIV/Aids no Distrito de Homóine, sul de Moçambique*. Universidade Estadual de Campinas. Tese (Doutorado), 2011.

PFEIFFER, James. African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 16, n. 2, p. 176-199, 2002.

POEWE, Karla. On the Metonymic Structure of Religious Experiences: the Example of Charismatic Christianity. *Cultural Dynamics*, v. 2. n. 4, p. 361-380, 1989.

SCHUETZE, Christy. *The World is Upside Down: Women's Participation in Religious Movements and the Search for Social Healing in Central Mozambique*. Philadelphia. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade de Pennsylvania, 2010.

SHELDON, Kathleen. *Pounders of Grain: a History of Women, Work, and Politics in Mozambique*. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 2002.

SUMICH, Jason. Ideologias de Modernidade da Elite Moçambicana. *Análise Social*, Moçambique, v. 43, n. 187, p. 319-345, 2008.

WEBSTER, David. *A Sociedade Chope: Indivíduo e Aliança no sul de Moçambique 1969-1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WEST, Harry G. K. *Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

WIEGINK, Nikkie. Beyond Fighting and Returning: Social Navigations of Former Combatants in Central Mozambique. Universidade de Utrecht. Tese (Doutorado), 2014.

WLSAMOÇ. *Famílias em Contexto de Mudança em Moçambique*. Maputo: Women and Law in Southern Africa Moçambique, 2 ed., 2001.

Recebido em: 17/06/2018

Aprovado em: 30/07/2018

AGENTES PARAECLESIAIS: A VIRGEM DE SÃO JOÃO DOS LAGOS E SUA PEREGRINAÇÃO POR UM BAIRRO DE GUANAJUATO¹

Hugo José Suarez²

Não tenho dinheiro, mas tenho Fé e Esperança.

Seu Francisco, Zelador da Caravana da Fé em Guanajuato

Resumo: Este artigo analisa um agente paraeclesial, no México, que se caracteriza por administrar os bens de salvação sem pertencer oficialmente à estrutura eclesial Católica. Relatamos aqui o caso de Seu Francisco, responsável pela Virgem de São João dos Lagos, que circula pelas casas de um bairro popular em Guanajuato, realizando pequenas peregrinações e rezas durante o trânsito entre uma casa e outra. Esse ritual é o que marca o ritmo da vida religiosa do lugar, para além das atividades oficiais oferecidas na Paróquia. A presença destas formas semiautônomas é um indicador das novas demandas da Fé e da recomposição do cenário religioso no México.

Palavras-chave: Peregrinações populares; Agentes paraeclesiais; Religiosidade popular na América Latina; Devoção mariana no México.

*NEIGHBORHOOD PILGRIMAGE OF THE VIRGIN
OF SAN JUAN DE LOS LAGOS IN GUANAJUATO*

Abstract: This article analyzes a para-ecclesiastic agent in Mexico who is characterized by being in charge of administering salvation goods without officially belonging to the Catholic ecclesiastic structure. It is explained the case of Don

¹ Tradução de Victoria Hugentobler Valez, graduanda do Curso de Bacharelado em Letras – Tradução Português/Espanhol. Supervisão: Cleci Bevilacqua, professora do Departamento de Línguas Modernas do Instituto de Letras, UFRGS.

² Doutor em Sociologia pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Pesquisador no IIS-UNAM (Instituto de Pesquisas Sociais da UNAM). E-mail: hugojosesuarez@yahoo.com.

Francisco, responsible of the image of the Virgen of San Juan de los Lagos, which is well known in a popular suburb of Guanajuato, for going around on small pilgrimages and prayers from house to house. This experience marks the rhythm of religious life of that town more than the official activities offered by the parish. The presence of these forms semi-autonomous is an indicator of the new needs of faith and of the recomposition of the religious landscape in Mexico.

Keywords: Para-ecclesiastic agents; Popular pilgrimages; Popular religiosity in Latin America.

INTRODUÇÃO

Uma das características do catolicismo mexicano tem sido a tensão entre as autoridades burocraticamente designadas para a administração dos bens de salvação e as estruturas comunitárias que obedecem a dinâmicas próprias, o que foi definido por alguns autores como religiosidade popular. Diversos estudos mostraram como imagens religiosas (santos, virgens e Cristos) estiveram sob os cuidados e a responsabilidade de pessoas cuja designação responde pelos sistemas comunitários de cargos (relacionando autoridades agraciadas, civis e religiosas), e não conforme as normas oficiais da Igreja. (De la Peña, 1980; Rivera Farfán, 1998; Cortés Ruiz *et al.*, 2005).

Esta é uma situação que vem de longa data e com muitos envolvidos, remontando aos tempos de colônia, em que surgiram várias discrepâncias em função do controle “[...] das festas, que estavam nas mãos das confrarias e mordomos, que rejeitavam qualquer interferência direta por parte da Igreja” (De la Peña, 2004, p. 24).³ É preciso lembrar que as confrarias

³ A diferença entre *confraria* e *mordomia*, até meados do século XIX, consistiu em que a *confraria* era “[...] um grupo corporativo, possuidor de bens, que se encarregava coletivamente do culto a um santo”; a *mordomia* era “[...] uma designação individual de duração limitada, que implicava que o encarregado se incumbiria pessoalmente de uma celebração” (De la Peña, 2004, p. 24)

do período colonial desempenharam um papel muito importante por ter responsabilidades tanto sociais quanto religiosas:

[...] integravam a população no corpo da Igreja, permitindo que participassem nas celebrações dos cultos, ainda que fosse de maneira periférica, canalizando inquietudes e práticas religiosas. Missas, rosários, procissões, retiros, etc., foram promovidos e sustentados por estas organizações. Além disso, fomentaram práticas caritativas e fraternais entre os membros, indo além do cumprimento dos sacramentos (Rangel, 2004, p. 119).⁴

Desde cedo, as confrarias representaram um conflito ao se converterem em instâncias legítimas que competiam pela difusão e pelo controle da fé.⁵ Ainda que suas formas e funções tenham mudado ao longo do tempo, estas

⁴ Rangel explica que “[...] ao pertencer a estas instituições [as confrarias], o indivíduo desfrutava dos benefícios espirituais, indulgências e privilégios reservados aos membros. Outro estímulo era fazer parte de um grupo no âmbito da Igreja devido à importância de integrar-se ao seu conjunto, que era indício de prestígio, honra e poder social. As confrarias criavam um sentido de solidariedade e privilégio corporativo entre os confrades. Davam orientações à vida individual e organização social à coletividade, além de canalizar as energias votivas em benefício da comunidade. Sua existência foi especialmente importante entre os indígenas” (Rangel, 2004, p. 119).

⁵ Rangel conta sobre como, em Salamanca (Guanajuato), no século XVII, houve um conflito entre o clero e os responsáveis da confraria pelo controle dos bens simbólicos. Parte do conflito concentrava-se numa questão de territorialidade: quando eram realizados cultos na capela administrada pela confraria, às vezes ignorando as orientações da paróquia, mas em especial durante datas festivas, quando o público acabava por ir à capela. O conflito resultou favorável ao pároco e à Paróquia, que se consolidou como um “lugar sagrado por excelência” (Rangel, 2004, p. 136). Neste episódio, “[...] índios e clero se envolveram em um conflito pelo controle do âmbito simbólico, sem descartar outros tipos de tensões, como os atritos étnicos. Para os índios, o que estava em jogo era o controle do eixo de sua identidade coletiva, enquanto que para o clero tratava-se de sua posição dominante no mercado simbólico e seu prestígio como corporação. A vitória eclesiástica estabeleceu seu domínio no imaginário religioso e marcou o fim da frágil coesão indígena e a fragmentação de sua identidade” (Rangel, 2004, p. 146).

deixaram uma importante herança que confere aos fiéis a capacidade de gerir o sagrado sem a mediação ou participação oficial da Igreja. Embora a origem das mordomias tenha sido preponderantemente rural, atualmente as dinâmicas religiosas urbanas estão profundamente permeadas por esta particularidade na administração do sagrado. Assim, nas diferentes cidades, independentemente de seu tamanho, importância ou processo de modernização ao qual tenham sido submetidas, é comum ver santos e virgens que circulam pelas ruas sendo introduzidos no âmbito privado do lar e marcando ritmos religiosos relativamente autônomos que interagem, de diversas formas, com as autoridades católicas. No panorama atual do catolicismo mexicano, estas práticas, longe de ser uma memória, ainda formam parte do cenário religioso. No entanto, sua função responde às novas necessidades dos adeptos, que encontram nelas a resposta para suas demandas simbólicas; em vários casos, estas devoções já não estão vinculadas a uma estrutura de cargos sociais, religiosos e culturais tradicionais, mas possuem outras características. Este é o tema que buscamos abordar nas páginas que seguem.

No presente artigo, queremos chamar a atenção para o que denominaremos de *agentes paraeclesiais contemporâneos*, que serão compreendidos como instâncias que administram os bens simbólicos sem filiação legítima oficial à instituição eclesial – ainda que sem romper radicalmente com ela – e que reconfiguram de forma semiautônoma os conteúdos, circuitos e formas da prática religiosa. Seguindo a tipologia clássica do campo religioso, não estamos falando de sacerdotes, leigos, nem de profetas ou magos, mas sim de agentes que, sobretudo, encaixam-se na intersecção entre sacerdotes, leigos e profetas, sem que assumam completamente nenhum daqueles papéis.⁶

Os *agentes paraeclesiais* são, como conceito de trabalho, aqueles que cumprem com três condições para o funcionamento de um campo religioso: concorrência – e tensa convivência – com a instituição eclesial no controle e monopólio da gestão dos bens de salvação – ainda que não se chegue a uma ruptura e, portanto, ao nascimento de uma nova empresa religiosa;

⁶ Referimo-nos à proposta de Bourdieu (1971a) e Bourdieu (1971b).

graus de autonomia na definição de formas, conteúdos, agenda da crença; capacidade de:

[...] pôr em jogo o monopólio do exercício de poder modificar de forma duradoura e profunda a prática e a visão de mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando um *habitus religioso* particular: isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível para atuar e pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência. (Bourdieu, 1971a, p. 11, grifos do autor)

O questionamento que guia essa reflexão é: qual é a função dos agentes paraeclesiais no funcionamento do campo religioso e o que sua presença e ação interpelam?

É preciso mencionar que os agentes paraeclesiais contemporâneos atuam em um momento no qual o catolicismo, no México, está perpassado por, ao menos, quatro características gerais que devem ser destacadas. A primeira é o processo de diversificação religiosa global que fez com que, no último censo nacional de 2000, somente 88% da população maior de cinco anos se declarasse católica, enquanto vêm surgindo diversas opções de novas ou antigas crenças (De la Torre; Gutiérrez (coord.), 2007; INEGI, 2005; Casillas, 1996). Estudos pontuais têm mostrado que existem entidades federativas em que a população abandonou consideravelmente a Igreja – por exemplo, Chiapas, onde apenas 63.8% da população declara-se católica (INEGI, 2005; Rivera Farfán (coord.), 2005) –, ainda que o comportamento nacional seja diferenciado conforme a região.

Uma segunda característica é a ambiguidade daquilo que hoje significa ser católico, e a constatação de que “[...] sob a denominação de ‘católicos’, agora agrupam-se os ortodoxos, os populares, os fundamentalistas, os progressistas, os radicais, os carismáticos e, mais recentemente, juntaram-se as variedades *New Age*” (De la Peña, 2004, p. 26, grifos do autor). Esta situação levou alguns pesquisadores a se perguntarem se o catolicismo é “[...] um templo no qual habitam muitos deuses? [...]”, uma vez que, atualmente, “[...] o fato de que alguém se reconheça dentro da confissão católica, não

implica que creia, pense, valorize ou atue dentro dos limites normativos de confessionalidade a que pertence” (De la Torre, 1999, p. 101-102). De la Torre, depois de analisar uma pesquisa feita em Guadalajara mostra, por exemplo, que, para um terço dos entrevistados, a ideia de Deus é compreendida como uma *força vital* ou *energia*, percepção que se afasta do dogma de Deus como Santíssima Trindade.

Um terceiro elemento que é preciso ressaltar é a tendência global à desterritorialização das comunidades de fiéis e a desregulamentação paroquial (Hervieu-Léger, 1999, p. 94). No México, também vem sendo vivido este processo pelo qual o lugar físico da paróquia deixa de ser o centro da vida espiritual, que se vê suplantada por várias expressões religiosas que acontecem para além dela (De la Torre, 2006, p. 139). Aparecem, dessa forma, novas – ou tradicionais – modos de organização religiosa que não se concentram no espaço de controle eclesial e que funcionam com outras rotinas e ritmos.

Finalmente, deve-se mencionar a tendência à desinstitucionalização e à individuação que, embora seja uma característica da sociedade atual como um todo (Bajoit, 2003; Lahire, 2006; Martuccelli, 2007), também o é de forma fundamental no aspecto religioso (Gutiérrez, 2005) e, particularmente, no catolicismo mexicano (De la Torre, 2006, p. 142).

Como ver-se-á, a seguir, *os agentes paraeclesiais contemporâneos* agem nesta complexa trama da experiência religiosa atual. O caso concreto do qual nos ocupamos é o de um agente que peregrina uma imagem da Virgem de São João dos Lagos em um bairro popular de Guanajuato.

Para explicar este fenômeno, dividimos o presente artigo em cinco seções. Na primeira, são referidas brevemente as características da experiência, enquanto na segunda, terceira e quarta são descritas as percepções dos três agentes que compõem o campo religioso estudado: Seu Francisco, os leigos e o Padre Francisco; em seguida, é apresentada uma reflexão a respeito das tensões dessa experiência e, por fim, chega-se às conclusões.

PARTICULARIDADES DE UMA EXPERIÊNCIA

A vivência concreta que vamos analisar ocorre na cidade de Guanajuato, no estado de mesmo nome, no México. É preciso lembrar que Guanajuato é um dos lugares onde a Igreja Católica conseguiu estabelecer raízes sólidas. Desde os primórdios da época colonial, este estado representou uma importante fonte de renda graças às suas minas, que nutriram a economia mundial de forma eficaz; em função disso, o projeto evangelizador também foi muito significativo, contando com um importante número de ordens religiosas e atenção especial por parte da Igreja.

Nas primeiras décadas do século XX, Guanajuato continuou sendo um núcleo da religiosidade tradicional católica, com diferentes organizações político-religiosas ativas (Rionda, 2001). Durante o período da Guerra Cristera (1926-1929), nesse território, foram protagonizados importantes episódios de enfrentamento e execuções.⁷ Atualmente, a estrutura eclesial é dinâmica, sendo sua presença na sociedade sustentada por meio de diversos canais.⁸ O Arcebispo de León (cidade mais importante do estado), Mons.

⁷ Sobre a Guerra Cristera, ver Meter (1988) e Puente (2002).

⁸ Guanajuato possui três dioceses: León (nove municípios), Celaya (onze municípios) e Irapuato (nove municípios). Sete municípios do estado pertencem à diocese de Querétaro, e dez, à diocese de Morelia. Entre as três dioceses (León, Celaya e Irapuato), concentra-se 86,5% da população total; nelas existem cerca de 250 paróquias, 874 sacerdotes e mais de 2.200 religiosos (dados pesquisados em www.cem.org.mx). A estrutura de comunicação, no caso da diocese de León, consiste em um jornal semanal (*Gaudium*), uma revista mensal (*Sacerdos*), uma revista trimestral (*Liturgia Viva*) e uma publicação mensal (*Hóstia*), que é distribuída no primeiro domingo de cada mês nas paróquias. São transmitidos dois programas de rádio uma vez por semana, e o Arcebispo Mons. José Guadalupe Martín Rábago faz uma coletiva de imprensa aos domingos após a missa matinal, que é difundida em diversos noticiários e jornais durante a semana. Além disso, na emissora de TV Televisa Bajío, todos os domingos ao meio-dia, o sermão do Bispo é reprisado. No que diz respeito à infraestrutura educacional, a diocese conta com escolas e universidade, além de um seminário maior e menor de formação religiosa. Por outro lado, não podemos esquecer que o ex-presidente Vicente Fox (2000-2006) originalmente

José Guadalupe Martín Rábago, além de ter sido o presidente da Conferência Episcopal Mexicana entre 2004 e 2006, também tem uma participação pública sólida nos meios de comunicação locais. Em Guanajuato, está localizado o Cerro do Cubilete, um ícone do catolicismo conservador em nível nacional. De acordo com o último censo realizado em 2000, nesse estado, 96.4% da população maior de cinco anos identifica-se como católica, sendo a entidade federativa com a maior porcentagem do país (INEGI, 2005)⁹.

Neste contexto geral, é no bairro Marfil, na cidade de Guanajuato, que se desenrola a situação que buscamos analisar. Trata-se de uma colônia habitada por 27.369 pessoas, 5.435 famílias e 42 comunidades. A composição social é diversificada em sua extensão: convivem ali casas luxuosas, de classe média, comunidades semirrurais e urbanas populares; no entanto, o território por onde transita a romaria é um setor de assentamentos populares criado na última década, situado em um morro de difícil acesso e com condições de vida precárias¹⁰. A principal característica religiosa do lugar é a presença da imagem da Virgem de São João dos Lagos, que transita por todos os lares e neles permanece durante alguns dias, conforme os pedidos dos leigos

foi governador de Guanajuato, e sua gestão teve um grande viés religioso. Ainda nesse sentido, o Partido de Ação Nacional, que representa a direita católica do país, é o partido majoritário, ganhando sistematicamente todas as eleições locais.

⁹ Enquanto que, em nível nacional, ocorreu uma queda gradual no número de filiações ao catolicismo nos últimos cinquenta anos (de 98.2%, em 1950, para 88%, nos anos 2000), no caso de Guanajuato, o ritmo foi menos acelerado, passando de 98.9%, em 1960, para 96.4%, nos anos 2000 (INEGI, 2005). Ainda assim, Guanajuato passou da quarta posição no *ranking* de entidades com maior filiação católica, em 1980, para o segundo lugar em 1990 (sendo superada somente por Aguascalientes, 96.7%, e 97.2%, respectivamente) e, então, para a primeira posição em 2000 (INEGI, 2005).

¹⁰ A pesquisa de campo foi realizada entre maio e junho de 2006. Foram feitas doze entrevistas individuais, que foram transcritas e, posteriormente, analisadas, utilizando-se o método de análise estrutural de conteúdo (Hiernaux, 1977; Suárez, 2003) e a matriz interpretativa construída previamente. Além disso, a observação de campo foi realizada durante os meses apontados.

(de quatro dias até uma semana)¹¹. Nas casas, a Virgem é colocada em um altar especial e lhe são ofertadas preces e velas. Quando chega o momento de deixar os lares, realiza-se um pequeno ato de oração e pedidos, compartilhado com os vizinhos e a nova família que a receberá. No caminho de uma casa para a outra, improvisa-se uma romaria na vizinhança, com louvores, nas quais participam vários vizinhos. Essa rotina repete-se há cinco anos, e a Virgem já percorreu aproximadamente 450 lares (tendo passado duas ou três vezes por um mesmo lar). É a mesma imagem que é utilizada quando outro grupo de fiéis se desloca, todo ano em janeiro, até São João dos Lagos, na romaria nacional.

O responsável pelo transporte da imagem pelo bairro é Seu Francisco, um leigo de cinquenta anos, de pouca escolaridade e recursos econômicos igualmente escassos. Sua função oficial é a de zelador maior, uma vez que possui um vínculo estreito com a Caravana Nacional da Fé¹², a qual comparece anualmente e de onde provém sua devoção, como veremos adiante. Francisco adquiriu a imagem por meio das autoridades diocesanas da Caravana e possui autorização para levá-la regularmente aos lares. O zelador encarrega-se de organizar a peregrinação anual até São João; no entanto, por iniciativa própria, independentemente de sua posição no evento nacional, promoveu pequenas romarias da Virgem até as casas do bairro, impulsionando a veneração mariana. O interesse de análise, dessa forma, não é a Caravana Nacional até São João, que ocorre todos os anos em janeiro e fevereiro, mas as romarias cotidianas realizadas ao longo do ano na comunidade de Marfil.

¹¹ A Virgem de São João dos Lagos encontra-se localizada na cidade de São João dos Lagos, em Jalisco. Anualmente, em janeiro e fevereiro, milhares de visitantes vindos de todos os cantos do país se reúnem em peregrinações multitudinárias. A tradição já tem mais de cem anos. Depois da Virgem de Guadalupe, na Capital Federal, é o segundo culto de maior afluência no México.

¹² A Caravana Nacional da Fé é o nome oficial que recebe a peregrinação da Virgem de São João. Trata-se de uma estrutura organizativa vinculada à Igreja que prepara toda a coordenação, tanto em nível logístico quanto espiritual, para permitir que os peregrinos possam chegar ao santuário sem inconvenientes.

No entanto, é impossível não fazer referência à primeira, que alimenta a segunda, embora não seja mais do que um pano de fundo que serve como explicação para a prática no bairro.

Os leigos que vivem na região – segundo agente religioso – recebem a imagem logo depois de fazer uma solicitação oral a Seu Francisco. O perfil social dos leigos é, como o do próprio bairro, de escolaridade baixa e recursos econômicos escassos, composto em sua maioria por mulheres. Sua participação em outros eventos eclesiais é muito limitada, assim como seu contato com a paróquia.

Um terceiro agente na constituição deste campo religioso é o pároco. O padre Francisco, vigário jovem, que recém, em 2004, foi designado à Marfil, é o responsável pela atenção religiosa na Paróquia de São José e Santiago de Marfil. A paróquia é composta por quatro zonas (Marfil, Hierbabuena, La Saucedá e Puenteillas), com 67.500 habitantes, de forma que o trabalho pastoral acaba por exceder sua capacidade de atendimento.

Em um primeiro nível de análise, os agentes mais ativos neste campo religioso – no que diz respeito à romaria da Virgem no bairro e, por tanto, ao problema conceitual que nos ocupa – está composto por Seu Francisco como o principal responsável, os leigos que recebem a imagem e o sacerdote do bairro, como veremos a seguir.¹³

¹³ Deve-se mencionar que o bairro também conta com outras imagens, como a de São Miguel Arcanjo, que também peregrina regularmente pelas casas, mas que não será estudada neste trabalho por tratar-se de uma experiência muito similar à que é promovida por Seu Francisco. Por outro lado, existem alguns missionários de outras igrejas que, de tempos em tempos, passam pela vizinhança, mas são minoria e não representam um agente significativo.

SEU FRANCISCO: O MESTRE DA EMOÇÃO¹⁴*O nascimento da devoção*

Desde menino, Francisco tinha o costume de peregrinar até a Virgem de São João dos Lagos. Pelo aprendizado com a família, desde os sete anos, acabou incorporando essa rotina anual e, desde então até hoje, aos cinquenta anos, não deixou de participar de nenhuma romaria. No entanto, sua participação devia-se mais a uma inércia familiar e a um lazer; era “um passatempo, um dia de passeio, uma caminhada a mais (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)”. Apesar de peregrinar nas datas em que acontece o grande evento religioso, Francisco ficava entediado, seguindo o ritmo dos fiéis, que faziam paradas e rezas coletivas; nem bem os via, seguia seu caminho “apressadamente”. Os outros eram um indicador da velocidade de seu ritmo.

Um amigo seu, Santiago, convidou-o para participar coletivamente do evento. “Ele sim ia com devoção pura, isto é, durante os sacramentos, ia comungando, se confessando, ouvindo a missa, cantando, rezando, toda a parte religiosa da romaria. Eu, por outro lado, era o próprio diabo, porque não sabia nem o que estava acontecendo, era um enxerido que mal acompanhava por um minutinho e logo ia embora” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Mas o convite de Santiago “[...] pelo poder da Virgem que me disse que ‘aqui há de ir’” (Francisco, reproduzindo a fala de Santiago, citação oral a partir de entrevista, 2006), foi ouvido, e assim ingressou no caminho da fé, ao qual foi se integrando pouco a pouco.

[...] primeiro saí correndo até Silao, mas, no dia seguinte, já fui com mais calma, com um pouco mais de respeito, fui esperando as outras peregrinações. Em seguida, comprei o livro dos louvores e comeci a aprender a cantar. Graças a Deus, é daí de onde nasceu a minha devoção em ir na peregrinação,

¹⁴ Todos os trechos são extraídos das entrevistas individuais feitas com Francisco entre maio e junho de 2006, em Guanajuato, Gto.

quando peguei esse livro. Depois fui mais tranquilo, ajudando nos cantos e perguntando aos peregrinos como se sentiram, convidando eles para voltarem no próximo ano. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Quando o zelador de Guanajuato morreu, Francisco já tinha aprendido bem as habilidades necessárias para poder ocupar seu lugar, papel que assumiu com esmero especial a partir de 1999. Hoje em dia, esta prática já faz parte de sua vida: “[...] a cada ano, enquanto Meu Deus me permita, seguirei indo ver a minha Mãe Santíssima, sou um devoto dela” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

A MISSÃO DO ZELADOR

Como Zelador da Caravana Nacional de peregrinação até São João dos Lagos, Francisco cumpre uma série de funções que são assumidas por ele com uma autoexigência muito importante, um “dever-ser” que, para ser atingido, exige que canalize todas suas energias psíquicas na mesma direção¹⁵.

A primeira função, não por acaso a mais importante, é o *papel espiritual*, que é desenvolvido no transcorrer do ano ao convidar várias pessoas para peregrinar. Nos dias do evento, o zelador leva um estandarte e um rosário à frente da romaria, vai cantando e rezando, ocupando-se dos demais: “[...] meus irmãos, bom dia, que Deus os acompanhe, que a Virgem os proteja e ajude (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)”.

Do papel espiritual de ser zelador-chefe, surge a prática de levar a Virgem em peregrinações pela vizinhança, que ultrapassam sua função oficial (que se resume a alguns dias em janeiro): “[...] eu sou responsável pelos zeladores, por esse motivo levo a Santíssima Virgem para visitar os lares e rezo o rosário, ela como peregrina deve peregrinar” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

¹⁵ Ver o conceito de “relação com o ser” em Hiernaux (1977) e Suárez (2003).

Nos louvores da vizinhança à Virgem, ao longo do ano, seu papel espiritual é reforçado pela relação com os fiéis que solicitam sua ajuda em diversos casos, desde rezas para os falecidos até sua intervenção diante de Deus para a obtenção de algum milagre:

Um monte de gente vem até mim para que eu peça à Virgem por elas, e eu peço pra minha rainha, minha mãezinha. Vamos dizer que alguém me fala “fulano de tal está doente”, por meio desse pedido eu peço à Nossa Senhora que o cure: ‘te peço com todo o coração, minha mãezinha, que a senhora interceda diante de Deus Nosso Senhor para que Ele mande Seu alívio’. Que surpresa que é quando depois de dois ou três dias, pedindo para a Virgem que ajude o fulano, ter a alegria de ouvir “Don Pancho, já está melhor”. Pois graças a Deus e a graças à Nossa Senhora que já fez muitos milagres. Eu acredito que minha mãezinha me escuta, sim, escuta e, acima de tudo, enxerga os corações que lhe pedem com fé de verdade. Eu digo pra todo mundo: “peçam com o coração e vão ver que ela atende”. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Em suas rezas e cantos, Francisco se vê como um semeador, o que deixa a semente da fé e da oração, particularmente o rosário e a devoção à Maria. É, de muitas formas, um mediador com a divindade.

Sua segunda função é o *papel operacional e de animador* da romaria. Deve organizar a chegada de centenas de pessoas de diferentes lugares, esperá-las, acolhê-las, e acompanhá-las. Antes de partir, precisa organizar a lista com todos os que participam, endereços para contato, idades, procedências etc.: “[...] temos que saber quem está indo com a gente, e durante o caminho nós, zeladores, temos a responsabilidade de motivar, de prestar primeiros socorros. Tem horas na caravana em que passamos mal, ficamos doentes, e é preciso ajudar” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Ao chegar em São João, sua função conclui-se com a avaliação e o convite para o ano seguinte: “[...] minha obrigação é perguntar aos peregrinos como se sentiram, se voltariam a nos acompanhar no próximo ano, o que gostaram,

o que acharam de nós, zeladores, que estivemos trabalhando ali para eles, o que acharam dos demais” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

A terceira função é o *papel de gestão social e política*. Francisco conta com orgulho que, para receber os peregrinos em Guanajuato “[...] como Deus manda” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006), teve que recorrer – “com minha pouca instrução” – às autoridades municipais para solicitar banheiros públicos e serviços de primeiros socorros: “[...] não é justo que as pessoas que vêm com devoção ver nossa Mãe Santíssima tenham que fazer fila e pagar para poder ir ao banheiro” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Suas demandas foram atendidas e foram disponibilizados banheiros públicos, caminhões pipa e médicos. Com a intenção de organizar a caravana, Francisco dialoga com frequência com autoridades de proteção civil, pedindo “[...] que nos apoiem, que cuidem de nós, porque é responsabilidade do governo receber a essas pessoas quando elas chegam no nosso estado, por isso, envio pedidos escritos solicitando apoio” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

UMA COMUNIDADE DE ORAÇÃO E SALVAÇÃO: A BUSCA FUNDAMENTAL¹⁶

Francisco trabalha para conseguir uma comunidade de fiéis que louvem a Deus e à Virgem:

O que eu quero é que a gente não deixe de adorar a Deus Nosso Senhor e à nossa Mãe, que a gente possa louvar os dois de verdade. Eu quero que a tradição não se perca, porque seria muito triste, tem muita coisa de fora vindo. [...] O que eu desejo é que, de verdade, a gente não se perca, que a gente não perca ninguém, mas o contrário, que a gente acredite muito em Deus Nosso Senhor e na nossa Mãe Santíssima, que a gente louve de verdade os dois, como eles merecem. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

¹⁶ A “Busca Fundamental” é compreendida como o projeto de vida que o agente busca e almeja, utilizando-se de todos os meios para tal. Essa ideia provém de Greimas (1995) ao expor, na análise da semântica estrutural, a relação sujeito-objeto. É Hiernaux (1977) que utiliza a ferramenta para compreender estudos sociológicos.

Em uma alusão direta à parábola da ovelha perdida, constatando que “[...] somos pecadores e estamos perdidos [...]” (João 16:13), Francisco deseja que “[...] todos estejam no caminho de Deus Nosso Senhor, que nossa Mãe Santíssima nos salve e que a gente siga no rebanho de Deus” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Para ele, “[...] temos que nos entregar a nossa Mãe Santíssima e a Deus, que podem nos salvar” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Isso se consegue através da oração, por isso ele quer

[...] que as pessoas aprendam a rezar o rosário, que não deixem de rezar o santíssimo rosário, porque tem muita gente que já não reza mais, então é pra incentivar de verdade, incentivar as pessoas a rezarem e a não esquecerem de Maria. Não podemos nos esquecer de Maria porque ela é Nossa Mãe. Se a gente olhar para algumas pessoas, tem famílias que não sabem nem responder um Pai Nosso ou uma Ave Maria, eu já vi um monte de gente. Agora, onde quer que eu leve a Virgem e cante louvor, todos respondem, crianças de cinco, seis anos respondem, eu trabalhei muito pra que elas aprendessem [...] (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

O incentivo à devoção mariana é correspondido porque “[...] a Virgem está abrindo corações” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Por isso mesmo, Francisco está empenhado em construir uma pequena capela para a Virgem Maria, onde ela possa ser louvada sem inconvenientes, embora o projeto seja a médio prazo, porque requer um capital com o qual ele não conta no momento:

Penso em construir uma capela aqui para a Virgem, um quarto como esse, mas só Deus sabe quando, Ela dirá, pois a verdade é que não temos dinheiro. Esse ano, a gente tinha decidido fazer a capela, se as pessoas dessem alguma ajuda, muita gente disse que sim, mas na hora mesmo, não. Mas eu vou construir uma capela para Nossa Senhora mesmo assim, se eu pude fazer uma casinha pra mim, como não vou poder fazer uma capelinha pra ela, pelo o amor de Deus? (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

DEUS, DIABO, TENTAÇÃO, SOFRIMENTO

Com respeito ao teor da crença, podemos afirmar que os traços fundamentais do discurso de Francisco respondem ao catolicismo tradicional, sem inovações significativas, salvo as consequências que comentaremos adiante¹⁷. De fato, em uma passagem em que reflete sobre o mal e o pecado, Francisco diz:

[...] o demônio age de muitas formas, aparece de várias maneiras. Quando estamos rezando o santíssimo rosário, estamos concentrados e aí vem o demônio cutucando na costela e dizendo ‘não ora, não ora, não escuta’. Por exemplo, quando vou à missa no domingo, me confesso, comungo – acabei de comungar! – e, saindo da igreja, me aparece uma rapariga com uma minissaia, ou então uma senhora com uma calça tão justa que dá pra ver o México inteiro, digo – acabando de comungar! (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

[...] aí, mamacita, mas assim não dá!”. Qual é, aí está o demônio, porque ele aparece e diz ‘esse aí já pulou a minha cerca e foi para o rebanho de Deus, mas agora é que eu pego ele de volta’. Aí estão as tentações. O demônio age por outros caminhos: roubar, encher a cara, fumar um baseado, os vícios e coisas do tipo, é aí onde o demônio age. E, às vezes, nós queremos fazer as coisas boas, mas não podemos porque o caminho de Deus é muito mais trabalhoso, é aí que o Diabo vence. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

A tensão fundamental está entre o bem e o mal, Deus e diabo que agem constantemente, cada um buscando levar o fiel para um bando ou outro. O Diabo encarrega-se de apresentar as tentações (sexo, vícios, descontrole) e Deus procura devolver o fiel ao seu caminho. O bom cristão é aquele que controla seus impulsos, enquanto o perdido é quem se deixa levar pelas tentações (sexo, vícios). A prática da oração ajuda a manter o trem nos

¹⁷ Por “catolicismo tradicional” referimo-nos às ideias expostas por Hiernaux e Ganty (1977) e Hiernaux e Remy (1978).

trilhos. A dificuldade da tarefa é uma das características desse discurso, o sofrimento é inevitável:

Para seguir o caminho de Deus Nosso Senhor, é difícil, não um pouco, mas sim muito difícil, porque é um caminho muito estreito. Existe um caminho muito grande, muito amplo, com música, com mariachis, muita alegria, e nós andamos por esse caminho, mas queremos sair dele, queremos buscar o caminho de espinhos para chegar até a presença do nosso Pai Celestial, e pedimos a Ele para que, por meio de nossa Mãe Santíssima – que é nossa advogada –, interceda para que a gente possa seguir Ela. Nossa Mãe Santíssima, através do Espírito Santo, trouxe a esse mundo o nosso Senhor Jesus Cristo, para nos ensinar o que devemos fazer. Ele veio para sofrer por nós, veio nos ensinar que devemos sofrer, veio morrer neste mundo para nos salvar, para nos ensinar que devemos morrer e ressuscitar. Amanhã temos que ressuscitar com Ele. Temos, então, um dever um pouco pesado, não um pouco, mas sim pesadíssimo, é uma responsabilidade muito grande. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

A dureza do caminho conduz a “presença” com Deus como objetivo vital. O que está em jogo, por fim, é a salvação – Vida – *vs.* condenação – morte.

A RELAÇÃO COM A IGREJA INSTITUCIONAL

Francisco mantém uma relação particular com a institucionalidade católica em diversos níveis e tensões. O espaço no qual essa interação flui melhor é na Caravana Nacional da Fé, organização com sede na cidade de León, da qual ele faz parte oficial como Zelador de Guanajuato. De fato, a imagem da Virgem foi concedida a Francisco por essas autoridades e ele tem um decalque, o qual mostra orgulhoso, com a inscrição “Autorização para Caravana Nacional da Fé, Mãe de Deus, Nossa Senhora, sede León, Guanajuato”. Com esse respaldo, Francisco afirma: “[...] eu levo a encomenda feita pela diocese de León e estou capacitado para levar Ela por todo o município de Guanajuato. Eu levo Nossa Senhora a todos os olhos do mundo, não por contrabando ou às escondidas, eu levo a imagem por

direito, de forma limpa, não ando com ela por negócio” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

Um segundo nível de relação, o mais intenso, se estabelece com a paróquia do bairro. Consciente sobre as possíveis consequências legais de sua iniciativa, Francisco deve informar ao pároco sobre sua atividade religiosa: “[...] eu me apresentei diante do Padre e disse: ‘veja, Padre, eu sou o zelador e por isso que trago essa imagem’, e ele me deu a autorização. Ele precisava saber, porque, se não, poderia dar problema” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

No entanto, a tensão manifesta-se quando se passa das formalidades eclesiais para a organização concreta da prática, ou quando seus serviços são solicitados: “[...] ali nós temos um templo pequenininho, quando chega sua festa, vemos com o padre se ele pode subir e rezar uma missa; às vezes, ele vem, mas também se faz de importante, por isso, eu já não convido ele mais” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). O conflito concreto acontece na hora de definir a data: “[...] se eu digo pra ele vir tal dia, ele me diz ‘não, porque não tem espaço, porque esse dia isso; não vou fazer no dia tal’. As coisas não são como a gente pede, mas sim como ele quer. Por isso que a gente acaba nem chamando pra vir” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

“O GRANDE PRAZER”: A EXPERIÊNCIA EMOCIONAL

As constantes alusões aos momentos mais intensos da trajetória religiosa de Francisco evocam momentos nos quais a afetividade foi o centro de sua experiência: “[...] ali na peregrinação, nasceu em mim a devoção pra ir com a Nossa Senhora” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). A fé não se explica, mas se vive: “[...] eu nunca tinha sentido o que senti ao falar com minha Mãe, nunca senti tamanho prazer como esse que sinto agora com minha Mãe e com Deus” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

Quando Francisco narra sua fugaz incursão com as Testemunhas de Jeová, explica que, com eles, mais do que as divergências em relação aos fundamentos, não se sentiu tocado “no coração”:

[...] nas coisas de Deus a gente tem que sentir. Se colocamos mesmo nossa fé e nosso coração, Deus e Nossa Senhora nos tocam no peito e nós vamos sentir. Eu, com eles [as Testemunhas de Jeová], nunca senti nada. Agora, às vezes, quando converso sobre minha Mãe, me dá vontade de chorar, mas com os irmãos nunca senti nada. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Ao comentar sobre seu encontro com outros peregrinos, diz que “[...] é um encontro bem bonito, bem suave, na verdade, brota no coração de cada um; então, aí vem a vontade de chorar” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). O coração é o agente central e o guia da experiência; experiência essa que não tem a obrigação de se ser contada:

Olha, pra falar a verdade, eu não tenho palavras pra explicar pra você o que sinto quando vejo a Virgem. Na verdade, eu sinto uma grande devoção, uma grande alegria que você não ia nem acreditar, mas só minha Mãe e Deus Nosso Senhor sabem o que eu sinto no meu coração. Se eu contar ou explicar, capaz que você não vai acreditar em mim. (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

A autoridade da *palavra exemplar*¹⁸ de Francisco não reside em sua pobre investidura burocrática nem em seu conhecimento bíblico, mas no seu domínio sobre a reza e o canto, isto é, em suas habilidades com o afetivo:

¹⁸ Bourdieu (1971a, p. 56) diz que “[...] como conjunto, a palavra e a pessoa profética simbolizam as representações coletivas porque são elas que contribuem para sua constituição. É porque são elas que levam, no nível do discurso ou da conduta exemplar, as representações, os sentimentos e as aspirações que pré-existem, porém de uma forma implícita, semiconsciente ou inconsciente. Em resumo, porque elas se realizam em seu discurso ou na pessoa como *palavras exemplares*, o reencontro de um significante e de um significado pré-existent (“Você não me procuraria, se tivesse me encontrado”), o

Eu tenho a Bíblia Guadalupana, a grandona, mas quase não estudo ela, quase não tenho conhecimento, tenho muito pouco e isso foi lendo, mas não tenho esse conhecimento para tirar conclusões, por isso que não passo mensagem nenhuma pras pessoas. Mas rezamos o rosário, depositamos toda nossa fé e a Virgem nos atende (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

Essa forma de religiosidade fundamentada na experiência exige uma “entrega de coração” e se reproduz fundamentalmente a partir da repetição do momento, o que se concentra na reza do rosário: “[...] tudo que nós fazemos é rezar o Santo Rosário, nada além disso” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). De fato, a oração é a coluna vertebral da devoção – que é central nas romarias e nas visitas de casa em casa da Virgem –, pois é através dela que se revive o sentimento religioso que organiza e dá sentido ao que é vivido.

Boa parte da eficácia desta forma de viver a fé e da função de Francisco para com ela deve-se ao fato de que ela não se sustenta em exigências institucionalizadas, mas basicamente no carisma do líder e no conjunto de emoções que é capaz de evocar no momento em que age.

RECEBENDO A VIRGEM NA CASA DE LEIGOS: O CATOLICISMO ESTRATÉGICO¹⁹

A Virgem em casa

Ter a imagem de Nossa Senhora em casa é uma experiência particularmente intensa que responde a duas demandas dos leigos: a proteção e a emoção (afetividade). De fato, a Virgem leva proteção a distintos âmbitos da vida. Vejamos alguns relatos:

Quando Nossa Senhora está aqui, eu sinto que minha casa está protegida por Ela. (Antonia, citação oral a partir de entrevista, 2006)

profeta, esse indivíduo isolado, sem passado, desprovido de qualquer outra garantia que não ele mesmo (“Está escrito [...] mas eu te digo [...]”), pode atuar como uma força organizadora e mobilizadora”.

¹⁹ Todas as citações desta seção são de entrevistas individuais realizadas em junho de 2006 com dez pessoas que receberam a imagem de Nossa Senhora em suas casas.

Nossa Senhora veio aqui pra casa num momento em que faltavam muitas coisas e a gente estava mal em todos os sentidos: moralmente, economicamente, a gente não tinha nada, tinha que batalhar muito. Desde que Nossa Senhora chegou aqui, tudo mudou, meu marido arranhou emprego, eu agradeço à Ela. (Ana, citação oral a partir de entrevista, 2006)

A primeira coisa que eu peço é ter o que comer, nem que seja só pra poder dar alguma coisa pras minhas crianças. (Sofia, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Eu sou muito agradecida pelos milagres que Nossa Senhora me fez. Eu rezo muito a ela pelos meus filhos, tem tanto mal nessa vida, tanto problema com droga, eu peço pra que eles não fiquem por aí, porque tudo é muito perigoso, peço pra que não tenham amizades ruins e tudo isso. (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Um dia minha filha ficou muito doente, eu pedi muito pra Virgem de São João pra que curasse ela, e Nossa Senhora me fez o milagre. (Antonia, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Se ela não tivesse feito um milagre pela gente, a gente não estaria aqui, ia ser tudo guerra. Não nos falta o pão de cada dia, tem paz nas nossas casas, não temos de sobra, mas também não passamos fome. (María, citação oral a partir de entrevista, 2006)

As demandas religiosas evocam as dimensões econômicas, de saúde e de moral, âmbitos nos quais os fiéis se sentem desamparados. O poder da Virgem é comprovado e se manifesta através dos milagres atingidos:

A Virgem nos faz muitos milagres, a gente pede muito. Vamos dizer, eu peço quando alguém da minha família adoece, e ela me atende, mesmo que demore um pouco, mas ela atende. Quando alguém adoece, onde que vai se agarrar? Em Nossa Senhora, é aí que a gente começa a ter fé. (Sofía, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Nossa Senhora já nos fez alguns milagres; por exemplo, meu filho se acidentou e por causa disso eu pedi pro Seu Francisco pra trazer a Santa aqui pra casa.

Eu pedi pra Nossa Senhora e meu filho se curou. Se a pessoa não vai se agarrar Nela, vai se agarrar no quê? (Carmen, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Certamente, para além da necessidade de alguma comprovação empírica, a Fé em Nossa Senhora é inquestionável²⁰ e dá aos fiéis uma razão diante da *dificuldade de viver* (Bourdieu, 1999, p. 7): “[...] sem a fé, tudo desmorona” (Ana, citação oral a partir de entrevista, 2006), “[...] eu vou morrer acreditando, Deus vai vir me buscar com essa fé e eu acredito em Nossa Senhora, em Deus, porque se a gente não confia Neles a gente não é ninguém. Eu acredito que se não existisse Deus, se não existisse Nossa Senhora, a gente não existiria.” (María, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Pois bem, qual é o papel afetivo da presença da imagem de Nossa Senhora nas casas?

Quando tenho Nossa Senhora aqui em casa sinto muita tranquilidade. Quando meu marido sai pra trabalhar, as crianças vão pra escola, ficamos só eu e ela; nessas horas eu começo a chorar e desabafo, tiro o peso das costas, me acalmo, sinto como se estivesse mesmo falando com alguém. (Ana, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Eu fico muito feliz de ter Nossa Senhora aqui, até queria que nem levassem ela. (Antonia, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Eu fico muito feliz, parece até que é meu aniversário. (anônimo, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Quando eu vejo ela, eu sinto tipo uma... Como que eu vou explicar, um carinho muito grande por ela. A gente confia Nela, se coloca em sua mãos e

²⁰ Freud dizia que os dogmas religiosos são “[...] gerados pelo impulso de satisfação do desejo, prescindindo de sua relação com a realidade” (Freud, 1996, p. 31-32), por isso, não requerem uma comprovação empírica. O próprio Hervieu-Léger define a crença como o “[...] conjunto de convicções, individuais e coletivas, que não são relevantes na esfera da verificação, da experimentação e, de forma mais ampla, dos modos de reconhecimento e controle que caracterizam o saber, senão que encontram sua razão de existir no fato de que dão sentido e coerência à experiência subjetiva daqueles que as possuem” (Hervieu-Léger, 1993, p. 105-106).

graças a Ela vamos chegar a Deus Nosso Senhor. Isso é o que eu sinto quando tenho ela por perto. (Carmen, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Ai! Eu fico muito emocionada de ter ela aqui, sinto Nossa Senhora entrando no meu coração. Não tenho palavras pra explicar o que eu sinto pela Virgem Maria. (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Mais uma vez, a emoção encontra-se no ponto central da devoção. O papel espiritual da Virgem é, além de oferecer garantias em um mundo inseguro e incerto, devolver estabilidade afetiva; sua presença representa, acima de tudo, uma experiência emocional.

SEU FRANCISCO VS. PADRE FRANCISCO

É notável a diferença da relação que se estabelece entre os leigos e Seu Francisco (portador da imagem da Virgem) e sua relação com o Padre Francisco (pároco de Marfil). Com Seu Francisco, a relação é cotidiana e relativamente horizontal. O contato que se estabelece ao solicitar a visita de Nossa Senhora a algum lar é verbal e informal. Seu papel define-se, acima de tudo, por ser um intermediador diante do sagrado (função mística) e um guia nos saberes da oração (função pedagógica). Com respeito a essa primeira dimensão, evocam-se ocasiões nas quais intercedeu diante da Virgem: “Meu pai estava muito doente, e eu falei com Seu Francisco e pedi que, por favor, ele conversasse com Nossa Senhora sobre meu pai, e ele rezava por ele, não importa onde a Virgem estivesse”. (Ana, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Em virtude de sua função pedagógica, Seu Francisco, em primeira instância, é reconhecido por um conhecimento em particular: “[...] ele sim sabe rezar muito, sabe muito bem [...]” (Antonia, citação oral a partir de entrevista, 2006), “[...] é um senhor muito bom, do jeito dele, mas esse sim reza os rosários como são, como ele sabe e sabe bem” (María, citação oral a partir de entrevista, 2006); ao mesmo tempo, também tem a virtude de saber ensinar: “[...] nós rezamos, sim, mas ele sabe mais, a gente não sabe

o que ele sabe” (Carmen, citação oral a partir de entrevista, 2006), “[...] eu aprendi a rezar o rosário com ele, ainda não sei muito bem, me faltam umas palavrinhas, mas rezo o que dá. Eu aprendi ouvindo ele [...]” (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006).

Por outro lado, a relação com o responsável oficial da Igreja por promover a fé, o pároco (Padre Francisco), é bem mais distante:

Do Padre eu quase não sei nada, não sei como se chama, no máximo conheço de vista porque vou na missa, mas nunca conversei com ele. (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Nunca troquei nem meia palavra com o Padre, nunca falei com Padre nenhum. Vou na missa e pronto, já volto pra casa, a gente sai e vai embora. (Antonia, citação oral a partir de entrevista, 2006)

A relação pessoal que se desenvolve entre os leigos e os Agentes da Palavra de Deus é diametralmente oposta; enquanto que com Seu Francisco é possível estabelecer um vínculo estável, de confiança, aprendizado e afeto, com o Padre Francisco não passa de uma relação formal, distante e burocrática.

UMA HERANÇA QUESTIONÁVEL E O CATOLICISMO FLEXÍVEL

Os devotos da imagem da Virgem de São João dos Lagos, em Marfil, são herdeiros de uma tradição católica proveniente da educação recebida por suas famílias. A origem de sua fé remete aos ensinamentos maternos da infância: “Meus pais sempre foram muito católicos e a gente veio daí; minha mãe era muito católica, todos os dias ela pegava o rosário e dizia que rezar era bom e dava a bênção pra todo mundo. Ela pegava o rosário a qualquer hora, não importa onde fosse, e começava a rezar” (Carmen, citação oral a partir de entrevista, 2006); “[...] nossa fé veio dos nossos avós, dos mais velhos, temos nossas crenças naquilo que eles nos passaram desde pequenos, essa é a religião que a gente tem” (María, citação oral a partir de entrevista, 2006).

Ainda que a inserção em uma linhagem de crentes seja fundamental na hora de definir-se religiosamente, isso não impede que haja uma nova forma de apropriação e manipulação dos conteúdos e das formas de crença que foram herdados. Assim, todos os leigos entrevistados pertencem a uma cultura católica geral que se limita a cumprir com os sacramentos fundamentais (batizado, primeira comunhão, casamento), mas – embora não sem pesar – não têm uma participação ativa nas exigências religiosas cotidianas: não vão à missa regularmente (somente em casos excepcionais), só rezam à noite ocasionalmente, não se confessam, não frequentam a Igreja. Além disso, uma parte dos conteúdos básicos da doutrina católica vai se perdendo com o passar dos anos: “Sim, eu acredito no céu e no inferno, claro que sim, acho que acredito sim” (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006), “[...] no céu, no inferno, na vida após a morte, quem é que sabe?” (Antonia, citação oral a partir de entrevista, 2006). Essa inversão religiosa dosada e flexível com relação às exigências formais eclesiais contrasta com, como já apontamos, a devoção para com Virgem Maria e a alegria de tê-la em casa, o que sustenta uma fé inabalável²¹.

Os preceitos herdados, que deveriam ser cumpridos com uma religiosidade tradicional e sacramentalista, são vivenciados com certo grau de tensão e culpa:

Um bom fiel, acredito, tem que se aproximar da Igreja, se confessar, comungar, mas acho que a gente não faz isso do jeito que deveria. (Carmen, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Eu não vou muito na missa, estou um pouco afastada da Igreja, mas sei que é muito importante ir, que tem que ir na missa a cada oito dias e dedicar todo esse dia pra isso, eu vou às vezes, a cada quinze dias ou uma vez por mês. (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006)

²¹ A mera pergunta “você mudaria de religião?” suscita uma reação violenta e defensiva por parte dos fiéis.

No entanto, apesar da tensão por não cumprir de forma cabal com os sacramentos, isso não os impede de seguir com sua devoção: “[...] mesmo não indo na igreja, eu sei que ainda estou no caminho da Fé. Eu nunca faço pouco dos meus Santos” (Sofia, citação oral a partir de entrevista, 2006). Podemos complementar essa apreensão com relação a ir ou não ir à missa e ter fé, a partir da reflexão de Antonia, que vive a angústia de não poder comungar – ainda que vontade não lhe falte – porque não é casada na Igreja e quer evitar as repreensões do padre.

É interessante ver como a oração cotidiana, que funciona de forma distinta a que se pratica com Seu Francisco diante da imagem de Nossa Senhora, vem deixando de ser uma obrigação doutrinal e se converte em um recurso esporádico: “Às vezes, rezo a cada oito dias, cada quatro dias, cada quinze dias. Ultimamente tenho me obrigado menos. Rezo quando me dá vontade” (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006). Afirmar “[...] quando me dá vontade [...]”, (Amada, citação oral a partir de entrevista, 2006), implica que rezar agora responde à ordem do desejo e não à da obrigação. Significa que há uma libertação das exigências formais.

Nesse mesmo sentido, encontra-se a relação com o padre e seus preceitos, que são vistos como pouco realistas: “[...] é impossível seguir o que o padre nos diz ao pé da letra, porque nós somos pecadores; é impossível fazer uma pessoa perfeita” (Ana, citação oral a partir de entrevista, 2006). De fato, abrem-se múltiplas possibilidades de interlocução com a autoridade religiosa: “Se o padre me dissesse que tenho que fazer alguma coisa com a qual eu não concordo, eu ia tentar falar com ele, ia dizer pra ele me explicar o porquê, quero saber o porquê de eu pensar assim” (Ana, citação oral a partir de entrevista, 2006).

Dessa forma, o *catolicismo estratégico* dos fiéis da Virgem é caracterizado por um distanciamento bem acentuado das práticas formais da Igreja, mas também por uma devoção mariana fundamental que se alimenta e renova a partir da experiência da oração ao receberem a Virgem em seus lares e por meio dos milagres (comprovação da fé) que Ela constantemente realiza e que são palpáveis na vida cotidiana.

PADRE FRANCISCO: O CATOLICISMO OFICIAL²²*Catolicismo de ação sacramental*

A Paróquia de Marfil, fundada em 1615, atualmente conta com 87 comunidades urbanas, suburbanas e rurais; são mais de 12.500 famílias com mais de 67.500 habitantes. O Plano Pastoral está dividido em três linhas: profética, litúrgica e social. Conta com 22 grupos apostólicos paroquiais e apenas dois padres designados²³. O Padre Francisco informa que, no momento, a quantidade de pessoas que cada um deve atender excede sua capacidade, que é no máximo 20.000 famílias, e não 35.000, como ocorre; ele também conta como é dinâmica da paróquia. Todos os dias, além das missas rotineiras, há também um grupo pastoral com múltiplas e diversas atividades: oração ao Santíssimo, catequese, círculos bíblicos, corais, confissões etc. Nos finais de semana, as missas são concorridas e o trabalho dos padres se intensifica em função de outras exigências; de fato, o Padre Francisco não sente que sua Paróquia possa estar ameaçada com o surgimento de outros grupos religiosos, pois a quantidade de pessoas que frequenta os cultos regularmente, ao seu ver, não vem diminuindo nos últimos anos:

Graças a Deus aqui a prática religiosa se mantém forte, muita gente vem à missa. Eu ainda vejo bastante participação nas missas de domingo, vem bastante gente, famílias inteiras. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

O núcleo fundamental da ação paroquial é a intensificação da vida sacramental e, entre eles, “[...] o mais importante é a eucaristia, pois é onde Cristo nos deixa seu corpo e seu sangue, além de dar o poder aos párocos, para que possam realizar seus sacramentos” (Padre Francisco, citação oral a

²² Entrevista individual feita com o pároco Francisco, de Marfil, Guanajuato, em junho de 2006.

²³ Dados tomados do informativo “Plano Pastoral Paroquial. Paróquia de São José e Santiago de Marfil”.

partir de entrevista, 2006). Entre as diversas atividades paroquiais, também devemos destacar as quintas-feiras de exposição do Santíssimo para o público em geral, quando as pessoas podem louvá-Lo e “[...] manifestam o amor que elas têm por Jesus, reconhecem sua grandeza, sua onipotência, elas vêm agradecer, conversar com Ele” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

As práticas pastorais acontecem com o intuito de “purificar a fé das pessoas” para que elas possam se aproximar de Deus. O objetivo principal é “disseminar o evangelho e a palavra”, além da “salvação dos fiéis”, libertando-os de seus pecados; busca-se que “[...] as pessoas passem a confiar mais em Deus, e que possam ver as tentações que nos afastam Dele” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). O espaço ideal para esta tarefa é “aqui na Igreja”, razão pela qual se espera que muitas pessoas venham à missa e que “[...] participem das diferentes atividades da Igreja” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). O que faz com que esse espaço seja especialmente diferente de outros é a presença do Santíssimo; a sagrada hóstia não deve estar fora da Igreja, e precisa ser custodiada cuidadosamente pelos especialistas da palavra (os sacerdotes).

Os agentes da pastoral são os que mais contribuem para a realização do projeto religioso, “[...] leigos comprometidos, pessoas preparadas que receberam formação de uma forma ou outra, seja aqui com os sacerdotes ou em outros lugares. Existem pessoas especializadas que têm um “carisma” e que devem colocar isso a serviço dos demais” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). Quem se opõe a isso é o Demônio, em diferentes formas:

[...] o Inimigo da Igreja se manifesta de muitas maneiras, através de vários pecados: o pecado da indiferença, do materialismo, do ressentimento, do ódio; tudo isso é manifestação do Diabo. Toda pessoa que faz algo ruim está aceitando o Diabo, está deixando que ele entre em sua vida; nós somos contra isso e temos que lutar para que as pessoas passem a confiar mais em Deus. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Para todo esse plano, a função do padre é fundamental, pois ele é o único que possui o “dom” para realizar o sacramento mais importante: a eucaristia, em que se transformam a hóstia e o vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo. “É grandioso que se possa ser um instrumento da Graça de Deus, que age através de nós; é um privilégio, um presente, um tesouro e uma grande responsabilidade” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). O essencial de seu papel reside no fato de que, sendo esse um sacramento que ninguém além do padre pode realizar, ele é responsável – em última instância – por “[...] dar a Salvação às pessoas” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006). A dicotomia principal pode ser explicada através da figura do “bom pastor” *vs.* o rebanho, tomada da Bíblia:

Minha maior aspiração é que as pessoas vejam em mim um bom pastor, esse é o nosso modelo. Como diz o Evangelho, o bom pastor dá o exemplo, vai na frente, dá seu testemunho, faz tudo por seu rebanho, dá sua própria vida e as afasta do lobo. O rebanho escuta a voz de seu pastor e o segue. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

PERCEPÇÃO DIANTE DAS EXPERIÊNCIAS NÃO OFICIAIS

Ciente da existência de outras experiências religiosas, que chama de “devoções populares”, o Padre Francisco ressalta a hierarquia entre a Santíssima Trindade *vs.* as imagens de Nossa Senhora ou de outros santos:

Tratando-se da purificação da Fé, nós sabemos que tanto Nossa Senhora quanto os demais Santos são intercessores diante de Deus. Às vezes, as pessoas cultuam sua fé nessas imagens de Nossa Senhora ou de outros Santos, frequentam seus santuários, capelas com imagens, mas nós tratamos de fazer com que essas pessoas não se percam, porque o cerne de nossa fé é Deus, a Santíssima Trindade: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo; são eles que nos acodem e nos ajudam em nossa vida, os demais são intercessores.

Nós as orientamos pra que tenham cuidado no seu culto às imagens. A Deus, à Santíssima Trindade, nós lhes devemos louvor porque esse é o nosso Deus; aos santos e à Nossa Senhora se adora, que é algo um pouquinho menos, mais brando. Você já deve ter ouvido falar em idolatria, que é adorar pessoas ou objetos com figuras e considerar eles como Deus. Temos que purificar, dizendo pras pessoas não perderem esse eixo que é a Santíssima Trindade. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Diante da possibilidade de que se celebre a eucaristia em algum espaço que não seja o adequado para tal, sua reação é igualmente assertiva:

[...] não é permitido celebrar a eucaristia nessas capelas particulares, apenas na Igreja. Quem manda em nós é o bispo diocesano. A religiosidade tem de ser aberta ao culto público, não é algo particular. Se alguém tem uma capela, só se pode celebrar lá com uma autorização muito especial; se algum padre está fazendo isso, está fazendo errado, deveriam nos comunicar e vir pedir permissão. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Sua reação é ainda mais enfática diante da possibilidade de se ter, em uma capela, o símbolo máximo da religião católica, o Santíssimo:

Uma família pode ter uma capela como um espaço de retiro, com suas imagens, crucifixos etc., onde podem rezar, mas essa é sua única finalidade, jamais vai se permitir que tenham o Santíssimo aí. Não existe nada maior que a presença concreta de Jesus sacramentado, ele não pode andar em qualquer canto por aí. Pra isso, seriam necessárias permissões muito especiais, é preciso avaliar a situação e ver se é cabível deixar ali o Santíssimo. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

Como deve-se proceder diante daqueles que estão sob o risco de idolatria? O Padre Francisco sugere:

Se supõe que essas pessoas estão sendo orientadas, elas têm que ter um líder. Eles precisam receber formação. Nós não podemos dar a devida atenção, pessoa por pessoa, não é o que nos cabe, nós já temos uma quantidade enorme de

gente na celebração da eucaristia, e aí é uma boa oportunidade pra orientar. Acho que o mais fácil é reunir os líderes dessa gente – porque devem de ter um líder, um coordenador que as guia – e tratar de dar formação a eles para que, então, possam purificar a fé das pessoas. (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006)

TENSÕES E INTERAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO

A experiência de peregrinação da imagem da Virgem de São João dos Lagos pelo bairro adquire algumas características que merecem ser destacadas.

i. Administração autônoma dos bens de salvação.

Muito embora possua uma autorização da diocese para transportar a Virgem, e no começo de sua peregrinação tenha informado ao pároco local sobre suas práticas – “[...] deixei ele a par, ele precisa me dar autorização, e me deu [...]” –, (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006) tem total autonomia no uso operacional da imagem. O processo de troca, a forma como se dá, a data e os acontecimentos do evento, tudo responde à sua iniciativa pessoal. Os pedidos para que a Virgem vá de uma casa para outra acontecem em dinâmicas locais próprias do bairro (encontros informais, contato através de vizinhos, pedidos pontuais). As práticas durante a troca, as leituras, as rezas, os cantos, os detalhes, tudo é definido por Seu Francisco, sem a necessidade de consultar ou receber o consenso de ninguém.

ii. Reorganização da territorialidade (eixo espacial).

Para o Padre Francisco, a vida religiosa gira em torno da Paróquia – que é o centro –, de onde se emitem as mensagens e onde se oferece a salvação. De fato, respondendo à estrutura católica tradicional da organização de espaço, no centro do centro, está o Santíssimo, que organiza simbolicamente a hierarquia nesta dimensão. A iniciativa de Francisco constrói outro traço religioso, com um circuito sagrado de peregrinação diferente que

é introduzido nos lares e que se apropria das ruas. Assim, o caminho sagrado não está concentrado no espaço da Igreja como construção, mas está distribuído pelo bairro e vai se modificando conforme cada circunstância. Nesse sentido, o projeto de Francisco para a construção de uma capela para a Virgem (que não pode ser colocado em prática por motivos econômicos, não religiosos ou morais), terminará por reafirmar uma territorialidade diferente. Além disso, há uma ruptura da paróquia como “centro operacional”, pois muitos leigos, quando desejam participar de uma missa, recorrem a outra Igreja que não é a que está mais próxima e, dessa forma, a que oficialmente lhes corresponderia. Esse outro jeito de organização de território rompe com a ideia de paróquia do bairro, ao mesmo tempo em que intensifica e se apropria da rua e do lar como um espaço religioso, tendo como referência global qualquer Igreja da cidade.

iii. Reorganização do calendário religioso (eixo temporal).

Enquanto que o tempo, na proposta eclesiástica oficial, está marcado pelas atividades semanais e pelo calendário anual, Francisco construiu outra temporalidade que se sustenta, primeiro, nas duas peregrinações semanais que ocorrem às terças-feiras e aos sábados; segundo, na festa da Virgem, que decidiram – em uma consulta apenas aos fiéis mais próximos – realizar em agosto, data que pode variar conforme as necessidades²⁴; e, por fim, o mês de janeiro e a peregrinação a São João dos Lagos, data na qual a Virgem deixa o bairro. Isso não impede que os fiéis possam, eventualmente, participar dos momentos mais importantes do calendário oficial (Semana Santa, Natal etc.), mas não com a presença da Virgem, que possui seu próprio ritmo.

²⁴ Francisco diz que “[...] com as contribuições que nos dão, a maioria por parte de onde Nossa Senhora já esteve, organizamos sua festinha. Já é o terceiro ano que fazemos sua festa no dia quinze de agosto, digo, na teoria era pra fazer dia quinze, mas damos uma mudadinha, porque deixamos de dez a vinte, escolhemos pra cair no sábado e no domingo” (Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

iv. *Relativa autonomia econômica.*

Em suas passagens pelas casas, a imagem da Virgem tem também uma pequena caixinha na qual se depositam as doações daqueles que quiserem colaborar. Esse pequeno auxílio, somado ao fato de que o encarregado de receber a Virgem deve oferecer algum lanche no dia em que Santa deixa a casa, acaba por sustentar a autonomia econômica da peregrinação, sem que seja necessário recorrer a terceiras instâncias para que tenha continuidade.

v. *O concreto vs. o abstrato.*

Ao passo que a lógica eclesial se baseia em um suporte simbólico abstrato, como é o Santíssimo, que requer uma argumentação teológica, o que sustenta a peregrinação é basicamente a imagem da Virgem, sem a necessidade de maiores explicações. Além disso, a eficácia de seus milagres e seus resultados concretos fazem com que a relação com a Virgem seja mais dinâmica e “deste mundo”, ao invés de exigir uma reflexão mais sofisticada que permita racionalizar toda a experiência religiosa, como sugere o Padre Francisco ao criticar aqueles que “[...] precisam tocar em tudo, porque se não vejo a ação de Deus na minha vida, é porque Ele não existe, significa que Deus me abandonou” (Padre Francisco, citação oral a partir de entrevista, 2006).

vi. *Os agentes da fé.*

Seu Francisco e o Padre Francisco possuem certas disparidades e também certas coincidências. O principal ponto no qual os dois se aproximam é o fato de que ambos, seja como sacerdote ou como zelador, sentem-se impelidos a ser “um bom pastor”, aquele que vela pela salvação das ovelhas de seu rebanho, livrando-as do pecado e da condenação. Esse dever vem acompanhado de uma lógica do sacrifício, uma visão similar à do pecado, do Sofrimento e da fé na Divindade. No entanto, suas percepções de espaço e atuação são distintas: enquanto um privilegia a Paróquia, o outro prefere as casas, a rua e a sonhada capela; enquanto um administra as emoções, o outro administra os saberes; um cumpre

com exigências formal e burocraticamente estabelecidas, enquanto o outro é autônomo e se sustenta em suas próprias iniciativas e necessidades espontâneas.

CONCLUSÕES

Ao longo deste texto, esboçamos a conformação básica do campo religioso no bairro Marfil, composto preponderantemente por um *agente paraeclesial* (Seu Francisco), uma autoridade burocrática (Padre Francisco) e os leigos. O eixo ao redor do qual essa prática religiosa se organiza são as visitas que a imagem da Virgem de São João dos Lagos faz às casas do bairro. É preciso destacar algumas conclusões a partir da análise.

Por um lado, tudo parece indicar que a vitalidade da imagem da Virgem, a forma operacional de seu funcionamento e seu papel simbólico colocam em jogo o exercício legítimo do controle dos bens de salvação, em que há um confronto mais evidente entre o sacerdote e o zelador; a tensão envolve distintas dimensões, abrangendo desde o âmbito econômico até o uso da linguagem religiosa. Seja de maneira objetiva ou subjetiva, a ação de Seu Francisco com relação à Virgem está voltada para a reconstrução dos costumes religiosos, conforme os critérios que ele considera importantes. No entanto, por outro lado, não deixa de ser verdade que, em essência, a mensagem do zelador insere-se claramente na proposta de doutrina tradicional do catolicismo, reforçando a prática da oração, uma visão do sacrifício e do sofrimento, o controle dos desejos sexuais etc.

Nesse sentido, a devoção que move Seu Francisco, mais em seu conteúdo do que em sua forma, responde, sem contradição, a uma das linhas pastorais promovidas pelo Vaticano com o intuito de reevangelizar o mundo, de difundir a crença mariana e a Fé e de fazer isso com base na iniciativa de leigos comprometidos. De certa forma, a proposta de Seu Francisco acaba sendo mais uma iniciativa para consolidar a missão da Igreja Católica.

Contudo, talvez o que este caso estudado mostre de forma mais clara é a defasagem entre a pastoral diocesana e a dinâmica da paróquia. Enquanto

que, no âmbito local, há uma ruptura entre Seu Francisco e o Padre, em nível nacional, a relação flui de maneira harmoniosa e conjunta. Assim, durante a Caravana Nacional da Fé, Seu Francisco desempenha um importante papel ao articular sua responsabilidade como zelador com as necessidades eclesiais, mas, no momento de organizar as práticas religiosas do dia a dia no bairro, as divergências ficam evidentes. Isso nos leva a reforçar a ideia de que a desterritorialização paroquial é uma das tendências do catolicismo mexicano: De la Torre afirma que “A paróquia deixou de ser o único ponto de ancoragem entre os fiéis e a instituição, entre a crença e a prática” (De la Torre, 2006, p. 139).

Outro elemento que surge a partir da análise é o papel dos leigos. Por que a iniciativa de Seu Francisco possui adeptos? Que necessidades religiosas ela satisfaz? Por que não recorrem à paróquia, mas se esforçam para ter a Virgem em suas casas? Ainda que estes questionamentos excedam as informações deste trabalho, é possível observar que a distância entre uma proposta e outra faz com que um setor de fiéis opte pelo que denominamos hipoteticamente *catolicismo estratégico*, ao invés de fazer parte da ampla gama de atividades oferecidas em sua Paróquia. A proposta de Seu Francisco adequa-se melhor às necessidades concretas dos fiéis, respeitando sua autonomia, desviando-se dos castigos e satisfazendo – ainda que simbolicamente – seus pedidos pontuais por saúde, ascensão social, relações afetivas e proteção. Desse modo, enquanto a devoção oficial enfatiza a tradição e a doutrina, a outra se alimenta da emoção e das vivências; ao passo que uma reforça as regras, a formalidade, o abstrato e a obrigação, a outra promove a irregularidade, a sorte, o concreto, a improvisação, o desejo. A administração dos tempos e dos conteúdos da crença recaem sobre as próprias pessoas, que impõem as condições para a dedicação controlada – conforme suas próprias expectativas e possibilidades – às práticas da Fé. Isso leva-nos novamente aos conceitos de individuação da fé e da desinstitucionalização da prática religiosa que evocamos no início deste artigo, que são características das formas atuais de crença no interior do catolicismo.

Desse modo, a análise da iniciativa de Seu Francisco, como *agente paraeclesial* – e assim como ele, outros tantos ao redor do país –, com um papel ativo no que diz respeito à difusão da fé, abre caminho para que se possa compreender uma das dimensões da recomposição religiosa contemporânea no México.

REFERÊNCIAS

- BAJOIT, Guy. *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago: Ed. Lom, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Ed. F.C.E., 1999.
- BOURDIEU, Pierre. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. In: *Archives Européennes de Sociologie*, v. 12, n. 1, 1971a.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. In: *Revue Française de Sociologie*, n. 12, 1971b.
- CASILLAS, Rodolfo. La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes. In: GIMÉNEZ, Gilberto (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México*. IFAL-IISUNAM, México D.F, 1996.
- CORTÉS RUIZ *et al.* *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas en el Estado de México*. México D.F: Ed. INAH, 2005.
- DE LA PEÑA, Guillermo. El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. In: *Relaciones*, n. 100. v. 25, 2004.
- DE LA PEÑA, Guillermo. *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México D.F: Ediciones de la Casa Chata, 1980.
- DE LA TORRE, Renée. *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México D.F: Ed. F.C.E: CIESAS, 2006.

DE LA TORRE, Renée. El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses. In: FORTUNY, Patricia (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Guadalajara: Ed. CIESAS: CONACULTA; INAH, p. 101-131, 1999.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina (coord.). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, CONACYT, México, 2007.

FREUD, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. Paris: Ed. Quadrige Presses Universitaires de France, 1996.

GREIMAS, Algiras J. *Sémantique Structurale. Recherche de la méthode*. Paris: PUF, 1995.

GUTIÉRREZ, Cristina. *Congregaciones del éxito: interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Ed. Flammarion, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La Religion pour Mémoire*. Paris: Ed. Cerf, 1993.

HIERNAUX, J. P. *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. Dissertation doctoral. Vol. I, Vol. II, Vol. III, UCL-Louvain-la-Neuve, 1977.

HIERNAUX, J. P; GANTY, A. *Sociologie des groupes chrétiens contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective* (photocopie), Louvain-la-Neuve, 1977.

HIERNAUX, J. P; REMY, Jean. 'Sociopolitical' and 'charismatic' symbols: Cultural Change and Transaction of Meaning". In: *Social Compass*, v. 25, n. 1, 1978.

INEGI. *La diversidad Religiosa en México – XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes: Ed. INEGI, 2005.

- LAHIRE, Bernard. *La culture des individus*. Paris: Ed. La Découverte, 2006.
- MARTUCCELLI, Danilo. *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago: Ed. LOM, 2007.
- MEYER, Jean. *La Cristiada 1. Guerra de los Cristeros; 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado (1926-1929); 3. Los cristeros*. México D.F: Siglo XXI (Tres tomos), 1988.
- PUENTE LUTTEROTH, M. A. *El Movimiento cristero. Una pluralidad desconocida*. México D. F: Ed. Progreso, 2002.
- RANGEL SILVA, José Alfredo. Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII. In: MOCTEZUMA, Patricia; RUIZ, Juan Carlos; UZETA, Jorge (coord.). *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*. Guanajuato; San Luis Potosí: Ed. Universidad de Guanajuato: El Colegio de San Luis, 2004.
- RIONDA, L. M. Del conservadurismo al neopanismo: la derecha en Guanajuato. In: *Cuadernos del CICSUG*, n. 1. Guanajuato, 2001.
- RIVERA FARFÁN, Carolina. *Vida Nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización*. Zamora: Ed. El Colegio de Michoacán, 1988.
- RIVERA FARFÁN, Carolina (coord.). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México, D. F: Ed UNAM-CIESAS COCYTECH, Secretaría de Gobierno de Chiapas, Secretaría de Gobernación, 2005.
- SUÁREZ, Hugo José. *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz: Ed. Muela del Diablo, 2003.

Recebido em: 12/02/2018

Aprovado em: 12/02/2018

BUDISTAS EN MÉXICO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS ESTADÍSTICAS CENSALES¹

*Ezer R. May May*²

Resumen: Los estudios del budismo en México son escasos, apenas se encuentra en su fase embrionaria. Por tanto, acercarnos a los datos censales resulta básico e imprescindible para analizar algunos aspectos de la implantación de la religión budista. Para cumplir este objetivo, expongo el perfil socio-demográfico de los budistas. Con base en las estadísticas reflexiono en torno a la identidad e identificación religiosa desde una perspectiva histórica, así también sobre su distribución geográfica, nativización, feminización y otras tendencias demográficas con el fin de entender sus implicaciones sociales. A pesar de las deficiencias del método censal para explicar los fenómenos religiosos, es una ventana que se puede abrir para tener un acercamiento al budismo en México, religión no considerada hasta ahora como significativa en términos cuantitativos.

Palabras clave: Budismo; Estadísticas; Censo; Identidad; México.

BUDDHISTS IN MEXICO. AN APPROACH FROM CENSUS STATISTICS

Abstract: The studies of Buddhism in Mexico are scarce, is just in its embryonic phase. Therefore, approaching to census data is basic and essential to analyze some aspects of the implantation of the Buddhist religion. To fulfill this objective, I expose the socio-demographic profile of Buddhists. Based on the statistics, I reflect on identity and religious identification from a historical perspective, as well as on geographical distribution, nativization, feminization and other demographic

¹ El presente artículo es una versión ampliada y revisada de la ponencia Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000 y 2010 presentada en el XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, realizada el 15-17 de abril de 2015 en Mérida, Yucatán.

² Maestro en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, y Antropólogo social por la Universidad Autónoma de Yucatán, México. E-mail: ezer.may@hotmail.com.

trends in order to understand their social implications. In spite of the deficiencies of the census method to explain the religious phenomena, it is a window that can be opened to have an approach to Buddhism in Mexico, religion hitherto not considered as significant in quantitative terms.

Keywords: Buddhism; Statistics; Census; Identity; Mexico.

INTRODUCCIÓN

En México se conoce al Budismo más como sistema de pensamiento y ‘doctrina’ que como conjunto de prácticas religiosas apropiadas e inmersas en una sociedad y cultura específica. Los antropólogos, sociólogos e historiadores de la religión en el referido país se han interesado mayormente por los movimientos pentecostales, para-protestantes,³ mínimamente por el Islam, y recientemente por los llamados grupos Nueva Era. El budismo y el hinduismo no han sido considerados – hasta ahora – entre las ciencias sociales mexicanas como objetos de estudio legítimos por su reducido número de adherentes⁴ y por ser tangenciales del fenómeno *New Age*.

Existe una imprecisión fundamental en la generalización de la asociación del Budismo con el New Age; este último, se define como una red de grupos doctrinalmente dispares y carentes de liderazgo único, en contraste con la existencia de agrupaciones budistas no interconectadas en una red informal y con líderes específicos, e inclusive, exclusivos que guían la vida y

³ En la tipología del protestantismo en México se clasifica como pentecostales a las Asambleas de Dios, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Luz del Mundo, etcétera; y entre los para-protestantes, a los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones) y los Adventistas del Séptimo Día (Fortuny, 2001)

⁴ Un sociólogo español decía, “[...] los grupos de origen oriental, hay que afirmar que su presencia en América Latina es completamente irrelevante. [...] Probablemente nunca serán fenómenos masivos” (Valderrey, 1998, p. 28). Esta visión es la que aún permea en la sociología y antropología en México.

práctica religiosa. En consecuencia, en el fondo se dejan de lado o se ignoran los tres pilares: el Buda, el *Dharma* y la *Sangha*⁵.

Los trabajos que abordan al budismo en México como práctica religiosa son escasos, podemos mencionar los realizados en torno a la Soka Gakkai (Okubo, 1991; Inoue, 2003; May, 2015; 2016), Jodo Shinshu (Morales, 2002), Zen (Fujiwara, 1998; Morales, 2006) y Vipassana (Hernández, 2012). Aun así no contamos con un panorama general del perfil de los budistas en México, el cual nos permita dilucidar las tendencias en su implantación y adopción, o contemplar cuál sería el rostro de un budismo mexicano.

El carácter “líquido” de la presencia de los practicantes budistas en Occidente hace difícil conseguir una imagen precisa y nítida de esta religión. Por lo que algunos investigadores, como en el caso de España, han optado por visibilizar al budismo a través del registro de su patrimonio arquitectónico, como sus centros, monasterios, asociaciones y pagodas; es decir, no contabilizándolo en relación a la cantidad de practicantes o ‘creyentes’ (Diez de Velasco, 2018). En ausencia de datos estadísticos suficientes, esta perspectiva metodológica resulta fructífera y necesaria para efectuar análisis confiables.

Dicha inseguridad ha ocasionado la desidia en el uso de datos censales para el estudio y aproximación de grupos religiosos minoritarios, exóticos y poco conocidos. Los principales argumentos son, la imprecisión del método censal, la poca preparación de los encuestadores para identificar correctamente la afiliación religiosa, la inadecuada formulación de las preguntas y la errónea categorización/clasificación de las religiones por motivos de desconocimiento. Por otra parte, para el caso del Budismo en México se debe a que la cantidad absoluta no es representativa, es menor a 1% respecto al total nacional. Todas estas limitaciones no se niegan; pero se necesita reconocer que todo método de recolección de información tiene sus propios defectos.

⁵ Algunos trabajos que realizan este tipo de lectura son Gutiérrez (1996), Berges *et al.* (2006), y De la Torre y Gutiérrez (2016).

A reservas de estas deficiencias metodológicas de los censos, me parece imprescindible recuperar la riqueza de la información numérica ofrecida por los microdatos de la Institución Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) de México⁶. Si bien no revela la condición exacta, sí dilucida las tendencias en torno a esta religión poco explorada en México.

Por tanto, en este artículo expongo el perfil de los budistas en México considerando variables demográficas como sexo, edad, lugar de nacimiento, región geográfica, etcétera. Así mismo, me propongo reflexionar en torno a la identidad religiosa, comprender la expansión geográfica del Budismo e indagar sobre cuál es el rostro social de esta religión de origen exógeno. No obstante dada la naturaleza del objetivo propuesto, la pretensión es generar más preguntas para futuras pesquisas que respuestas concluyentes.

PENSANDO LAS IDENTIDADES E IDENTIFICACIONES BUDISTAS

Uno de los principales argumentos en contra de los censos es la sospecha del auto-reconocimiento del sujeto referente a su adscripción religiosa. Las afiliaciones al Budismo no son la excepción para no dudar.

Para el caso de México existe una alta probabilidad de que, en los sujetos contabilizados como budistas convivan en sus creencias y prácticas diferentes tradiciones religiosas o distintas escuelas budistas; de tal modo que los sub-registros pueden ser cuantiosos. El presidente de la Casa Tíbet, Marco Antonio Karam menciona que:

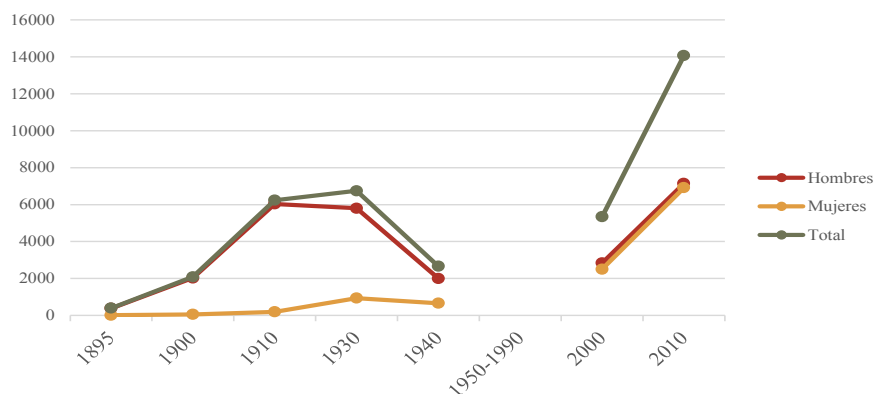
[...] si por budista interpretamos personas que tienen algún tipo de vínculo o interés espiritual o cultural etcétera en esta tradición, pues podría decir que un censo de esta naturaleza se queda corto. Hay mucho más. [...] Pero si por

⁶ Agradezco mucho al personal del INEGI por la facilitación de los microdatos del censo de 2000. También a la Dra. Patricia Fortuny y al Dr. Carlos Macías del CIESAS-Peninsular por intermediar institucionalmente esta solicitud.

budistas entendemos personas que realmente practican y están comprometidas con esta particular tradición espiritual en un sentido tradicional de la palabra de lo que significa ser budista entonces diría que ese censo es excesivo (Marco A. Karam, entrevista oral, 13/10/2014)⁷.

En esta diferencia que refiere el líder budista mexicano se puede entender a los primeros como simpatizantes y a los segundos como los comprometidos. Thomas Tweed nombró a los simpatizantes como *Nightstand Buddhists*, quienes leen libros de maestros budistas Zen por atracción cultural (Tweed, 1999). Pero, ¿qué significa estar comprometido con el Budismo o práctica budista? ¿Qué tipo de compromiso se requiere para ser reconocido como budista? Tal vez sea trivial decir, que aquel que llamamos simpatizante siente el compromiso consigo mismo de realizar asiduamente dichas lecturas.

Gráfica 1 – Población budista en México (1895-2010)



Muchos investigadores han reflexionado en torno a quién podemos considerar budista. ¿Se puede llamar a alguien budista en su comportamiento, perspectiva, cosmovisión e ideología? O ¿porque confiesa tomar refugio en los tres tesoros del budismo: Buda, Dharma, Sangha? (Danyluk, 2003, p. 127) ¿Quién debe asignar dicho reconocimiento? ¿A caso el maestro, el

⁷ Entrevista con Marco Antonio Karam realizada por el autor.

monje, el académico o el sujeto mismo? Del lado subjetivo, también nos encontramos con dificultades cuando el mismo individuo no está seguro si aún es católico, protestante y ahora budista o si puede decirse budista cuando práctica y cree en otras tradiciones religiosas. Usarski menciona que la inseguridad en el auto-reconocimiento aparece en parte por ausencia de criterios que lo faciliten para el sujeto, debido a la misma diversidad de estructura y apertura organizacional de los grupos budistas (Usarski, 2009, p. 111). Ante el escenario actual de *bricolajes* religiosos, multi-religiosidad y de condición de minoría resulta significativo auto-reconocerse como budista frente a los encuestadores.

En la gráfica 1, se observa la población budista registrada desde el primer censo de 1895 hasta el último de 2010 con un vacío entre 1950 y 1990. Este vacío nos permite, para fines analíticos, dividir nuestra serie histórica en dos momentos.

PRIMER MOMENTO

Entre 1895 y 1910, la población budista tuvo un progresivo crecimiento y uno mínimo en 1930; el declive es notorio entre este último año y 1940. La gran parte de los que se auto-identificaron como budistas son de origen asiático: chinos y japoneses. Los primeros comienzan a llegar desde 1875 y los segundos desde 1897, siendo mayoría la población china.

En el periodo revolucionario (de 1910 en adelante) se gestaron varios movimientos xenófobos en aras de proteger a la nación de las ideas y costumbres extranjeras. Entre ellos podemos referir al movimiento anti-chino, el cual organizó varios ataques a comunidades completas. El caso más conocido es la matanza de 303 chinos en mayo de 1911 en Torreón, Coahuila. La persecución estuvo en gran manera determinada por la imagen de un Oriente retrasado e inferior (Taboada, 1998; Hincapié, 2001). Por tanto, el descenso de la población budista estuvo marcada por la persecución de chinos, basta mencionar su importancia cuando se registran 947 chinos y 400 budistas en 1895, 2,729 y 2,090 respectivamente para el año de 1900.

Tanto los inmigrantes chinos como los japoneses se aglutinaron en las entidades de la zona norte de México, que como se observa en el cuadro 1, es la región en donde también se concentró la mayor cantidad de budistas.

Cuadro 1 – Población budista en México por regiones

Regiones	1895	1900	1910	1940
Estados del Centro	56	266	707	546
Estados del Norte	253	1,235	3,734	1,204
Estados del Golfo	21	276	1,256	544
Estados del Pacífico	138	313	1,114	299

Fuente: Elaboración propia con base en los censos 1°, 2°, 3° y 5° del INEGI, las divisiones regionales se modificaron mínimamente del propuesto por el mismo censo. Centro: Aguascalientes, Distrito Federal, Durango, Guanajuato, Hidalgo, México, Morelos, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tlaxcala y Zacatecas. Norte: Baja California Norte, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León y Sonora. Golfo: Campeche, Tabasco, Tamaulipas, Veracruz, Yucatán. Pacífico: Colima, Chiapas, Guerrero, Jalisco, Michoacán, Oaxaca, Sinaloa y Nayarit.

Aunque como se señaló, la cantidad de budistas es menor en comparación de la población de procedencia china, por lo que se sabe muy poco sobre las creencias de esta población; empero, se puede deducir que en su mayoría eran confucianos dado que en este periodo Japón invadía China; por lo que China, que se había mantenido fuerte en el Confucianismo, veía al Budismo como el referente simbólico del enemigo nipón.

Para el caso de los japoneses, su presencia fue menos notoria pero con una mayor aceptación pública en México debido a su caracterización como población afable y valiente. En su mayoría se congregaron en la región norte por su cercanía con Estados Unidos. Desde la primera ola de inmigrantes se trajo el budismo Jodo Shinshu perteneciente a la Honpa Hongwanji (Okubo, 1991) y en su mayoría importaron el Sintoísmo, tal como las manifestaciones externas y públicas lo evidenciaron: la salutación al sol y la puesta del altar dedicado a sus antepasados. Entre 1890 y 1940, de los 401 registros de entrada de japoneses a México, 343 declararon ser

budistas (Ota, 1982, p. 131, p. 140). La Segunda Guerra Mundial fue el evento que afectó su presencia en México. Muchos japoneses residentes en México fueron bloqueados por Estados Unidos y expulsados a petición de este mismo país.

En este sentido, queda claro que en este primer momento las identificaciones como budistas estuvieron determinadas por el origen étnico y la condición de inmigrantes. Los eventos bélicos influyeron en su declive, y la concentración en la región norte se debió a su interés por residir en el país norteamericano.

SEGUNDO MOMENTO

Ahora damos un salto al siglo XXI, 2000-2010. Me parece importante recordar la relevancia del crecimiento de personas que optan por reconocerse primariamente como budistas. De 5,346 registrados en 2000 ascendió a 14,062 budistas en 2010; es decir, más del doble.

Cuadro 2 – Budistas en México por Estado 2000-2010

Estado	2000	2010	Tasa de crecimiento	Tasa anual
Aguascalientes	181	268	48.07	4.81
Baja California	229	1,512	560.26	56.03
Baja California Sur	42	128	204.76	20.48
Campeche	10	11	10.00	1.00
Coahuila	56	229	308.93	30.89
Colima	14	42	200.00	20.00
Chiapas	40	150	275.00	27.50
Chihuahua	53	174	228.30	22.83
Distrito Federal	1,936	4,550	135.02	13.50
Durango	12	43	258.33	25.83
Guanajuato	159	484	204.40	20.44
Guerrero	24	58	141.67	14.17

Hidalgo	23	93	304.35	30.43
Jalisco	523	1,099	110.13	11.01
México	606	1,452	139.60	13.96
Michoacán	77	297	285.71	28.57
Morelos	122	296	142.62	14.26
Nayarit	9	91	911.11	91.11
Nuevo León	203	506	149.26	14.93
Oaxaca	35	107	205.71	20.57
Puebla	66	232	251.52	25.15
Querétaro	63	293	365.08	36.51
Quintana Roo	119	389	226.89	22.69
San Luis Potosí	27	94	248.15	24.81
Sinaloa	26	190	630.77	63.08
Sonora	48	338	604.17	60.42
Tabasco	9	44	388.89	38.89
Tamaulipas	143	85	-40.56	-4.06
Tlaxcala	6	29	383.33	38.33
Veracruz	284	410	44.37	4.44
Yucatán	187	335	79.14	7.91
Zacatecas	14	33	135.71	13.57
Población budista nacional	5,346	14,062	163.04	16.30

Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos del censo 2000 y los tabulados de 2010, INEGI.

En el cuadro 3 se observa que el valor absoluto de la población budista nacional no es significativa, en el 2000 ésta población representó el 0.006% respecto a la población nacional total y en 2010 el 0.013%. La tasa de crecimiento inter-censal entre los valores porcentuales sería de 98.55%. Entonces,

dicho incremento es demasiado revelador.⁸ En estos detalles es en los que como científicos sociales debemos reflexionar. Es necesario preguntarnos ¿por qué los sujetos en su acto de identificación han puesto en relevancia la identidad budista dentro de la estructura de sus compromisos identitarios? ¿Qué ha pasado o está pasando en la apropiación, reinterpretación o adaptación del budismo entre los mexicanos? ¿Cuáles fueron las modificaciones en la oferta religiosa de los grupos budistas existentes en México, que han llevado a tales resultados estadísticos?

Frigerio nos ofrece dos preguntas más que son esenciales para reflexionar sobre las identidades religiosas subjetivas: ¿quién soy yo? y ¿qué creo yo? (Frigerio, 2007, p. 98-99). En el caso de los censos, es claro que las respuestas emitidas por la población corresponden a la primera pregunta. Hasta ahora, las investigaciones antropológicas y sociológicas se han detenido a pensar en la pregunta “¿qué creo yo?” Los resultados han develado una religiosidad “a la carta”, de cómo un católico también puede creer en el karma o en la reencarnación (Fortuny, 1999; De la Torre *et al.*, 2014). No obstante, al considerar el carácter difuso y de minoría del budismo en México, lo que las estadísticas nos estaría diciendo es que en aquellos *bricolajes* religiosos y sincretismos, las creencias o los elementos simbólicos budistas comienzan a predominar cada vez más en la identidad o identificación religiosa.

Siguiendo a Frigerio (2015), es útil diferenciar tres niveles de identidad: el personal, el social y el colectivo. Para iniciar, podemos cuestionarnos ¿cuál o cuáles de estas identidades juegan un papel principal en este acto de identificación como budista? Frigerio insiste que para el caso de los católicos argentinos frente a los encuestadores censales lo que reluce es la identidad social y un silenciamiento sobre el lugar del “ser católico” en la identidad personal, así como un encubrimiento sobre su sentido de pertenencia al “nosotros católicos”

⁸ Es importante mencionar que la cantidad de 2000 se contabilizó sólo a la población de 5 años y más, mientras el dato de 2010 se refiere a la población total; esto llevaría a entender la razón de la alta tasa de crecimiento. Pero aún si comparamos a la población budista de 12 años y más de 2010 que son 12,673, el ajuste seguiría siendo considerable.

como identidad colectiva. Claramente, Frigerio (2015) intenta develar algunos errores de interpretación de los datos estadísticos cuando existe en realidad una divergencia entre lo que se dice ser y lo que se cree y práctica. Totalmente de acuerdo y adecuado cuestionarse de esta manera, cuando se habla de una religión “nacional” heredada o tradicional con cierta legitimidad histórica. Esta sería una posible explicación del por qué un sujeto se sigue identificando como católico aun creyendo en la reencarnación, practicando meditación o asistiendo con un chamán por una limpia. Pero ¿qué pasa cuando un individuo se identifica como budista a pesar de seguir asistiendo los domingos a misa o rogándole a Dios para aprobar un examen? El cuestionamiento de Frigerio no resulta ser del todo pertinente al abordar esta religión “atípica” en México, y en la que el sujeto ha decidido distinguirse de la sociedad mayoritaria y no estandarizar su identidad religiosa con la afiliación católica; es otra lógica que falta por dilucidarse. ¿Qué factores conllevan al budista en México para definirse como tal?

Hasta ahora la literatura antropológica sobre el Budismo en Argentina explica bien el por qué aquellos que podríamos, como investigadores, ubicar como budistas a través del trabajo de campo, no se identifican como tales en los censos. Las razones principales es que en el nivel subjetivo, el Budismo no es religión, o el llamarse budistas sería una manera de evitar el apego a los egos, etcétera (Carini, 2011, p. 133-140). Las conclusiones nos dirigirían a entender que la cantidad emitida por los censos puede ser inferior. Pero todavía no nos estaríamos preocupando por ofrecer explicaciones del por qué algunos sí logran colocar su identidad budista para definir al “quién soy yo”. En México, encuentro una reciente tendencia relativamente opuesta del carácter occidental del budismo, la cual invita a negar o no darle importancia a dicha identificación por no considerarla como religión y por caracterizarla como un corpus sin creencias. En síntesis, tenemos pendiente ahondar en la auto y hetero-percepción, y en el auto y hetero-reconocimiento de los llamados budistas en América Latina de manera comparativa.

¿EN DÓNDE ESTÁN LOS BUDISTAS?

Las divisiones regionales fueron tomadas del *Atlas de la diversidad religiosa en México* (De la Torre; Gutiérrez, 2007) con el fin de comparar los resultados estadísticos. De esta manera podremos entender la distribución geográfica de los budistas en México.

Cuadro 3 – Budistas y cristianos en México por regiones

Región	Estado	2000				2010			
		Budista	Católico	Protestante	Para-protestante	Budista	Católico	Protestante	Para-protestante
Noroeste	Baja California	4.28	2.19	3.60	3.11	10.75	2.45	4.51	3.91
	Baja California Sur	0.79	0.45	0.34	0.42	0.91	0.56	0.57	0.59
	Sinaloa	0.49	2.61	1.48	2.59	1.35	2.50	1.68	2.51
	Sonora	0.90	2.30	2.14	2.02	2.40	2.36	2.43	2.10
	Suma	6.45	7.55	7.57	8.14	15.42	7.86	9.18	9.11
Noreste	Coahuila	1.05	2.34	3.12	2.02	1.63	2.38	3.29	2.02
	Chihuahua	0.99	2.97	4.21	2.96	1.24	2.80	3.85	2.75
	Durango	0.22	1.53	1.11	1.33	0.31	1.51	1.16	1.27
	Nuevo León	3.80	4.00	4.80	3.83	3.60	4.13	4.57	3.72
	San Luis Potosí	0.51	2.48	2.12	1.14	0.67	2.47	1.77	1.14
	Tamaulipas	2.67	2.70	4.76	3.29	0.60	2.57	4.74	3.21
	Zacatecas	0.26	1.52	0.52	0.65	0.23	1.50	0.50	0.61
	Suma	9.50	17.53	20.64	15.23	8.28	17.35	19.88	14.72

Región	Estado	2000				2010			
		Budista	Católico	Protestante	Para-protestante	Budista	Católico	Protestante	Para-protestante
Occidente	Aguascalientes	3.39	1.05	0.36	0.35	1.91	1.19	0.49	0.42
	Colima	0.26	0.57	0.30	0.37	0.30	0.62	0.40	0.44
	Guanajuato	2.97	5.23	1.21	1.62	3.44	5.54	1.70	1.92
	Jalisco	9.78	7.08	2.50	2.80	7.82	7.28	2.79	2.84
	Michoacán	1.44	4.42	1.45	2.15	2.11	4.29	1.62	2.22
	Nayarit	0.17	1.00	0.55	0.60	0.65	1.03	0.64	0.71
	Querétaro	1.18	1.56	0.53	0.62	2.08	1.81	0.70	0.78
	Suma	19.19	20.93	6.90	8.53	18.30	21.74	8.34	9.33
Centro	Hidalgo	0.43	2.40	2.33	1.48	0.66	2.49	2.14	1.66
	Distrito Federal	9.78	9.38	6.29	5.93	32.36	7.86	5.68	4.77
	México	11.34	13.57	9.60	9.84	10.33	13.95	10.16	9.81
	Morelos	2.28	1.50	2.22	2.36	2.10	1.49	2.02	2.25
	Puebla	1.23	5.33	4.28	3.58	1.65	5.49	4.02	3.65
	Tlaxcala	0.11	1.06	0.55	0.69	0.21	1.14	0.57	0.76
	Suma	25.18	33.23	25.27	23.88	47.30	32.42	24.59	22.90

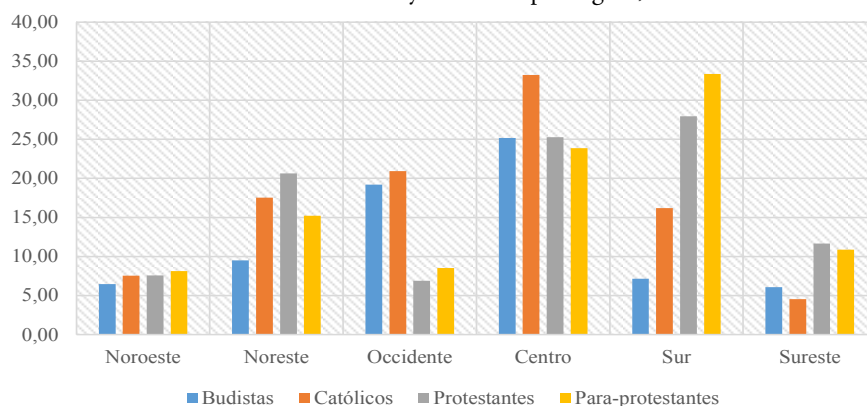
Región	Estado	2000				2010			
		Budista	Católico	Protestante	Para-protestante	Budista	Católico	Protestante	Para-protestante
	Chiapas	0.75	2.81	10.38	14.94	1.07	3.01	10.99	15.43
	Guerrero	0.45	3.16	2.67	2.97	0.41	3.15	2.56	3.07
Sur	Oaxaca	0.65	3.43	5.31	3.98	0.76	3.30	4.76	4.04
	Veracruz	5.31	6.80	9.60	11.48	2.92	6.47	8.38	10.09
	Suma	7.16	16.20	27.96	33.37	5.16	15.93	26.69	32.63
	Campeche	0.19	0.58	1.81	1.62	0.08	0.56	1.62	1.47
	Quintana Roo	2.23	0.74	1.91	1.98	2.77	0.90	2.28	2.41
Sureste	Tabasco	0.17	1.57	5.14	4.74	0.31	1.55	4.90	4.95
	Yucatán	3.50	1.66	2.79	2.52	2.38	1.67	2.52	2.47
	Suma	6.08	4.56	11.66	10.86	5.54	4.69	11.32	11.30
Total por religión		100	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos de 2000 y tabulados de 2010 del INEGI. Nota: La categoría de protestantes incluye a los protestantes históricos (presbiterianos, bautistas, metodistas, etc.) y pentecostales. En el rubro para-protestante se cuenta a los Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y Mormones.

A primera vista, la región norte ya no posee la mayoría de la población budista; la cual recordamos, se debió a las comunidades de inmigrantes asiáticos asentados en esta zona del país. En 2000, Centro y Occidente son las regiones con mayor cantidad de budistas, al igual que el porcentaje de católicos. Los protestantes predominan en el Sur y en segundo lugar en el Centro y del mismo modo los para-protestantes. En 2010, surge la región Noroeste como otra de las regiones con alto porcentaje de budistas

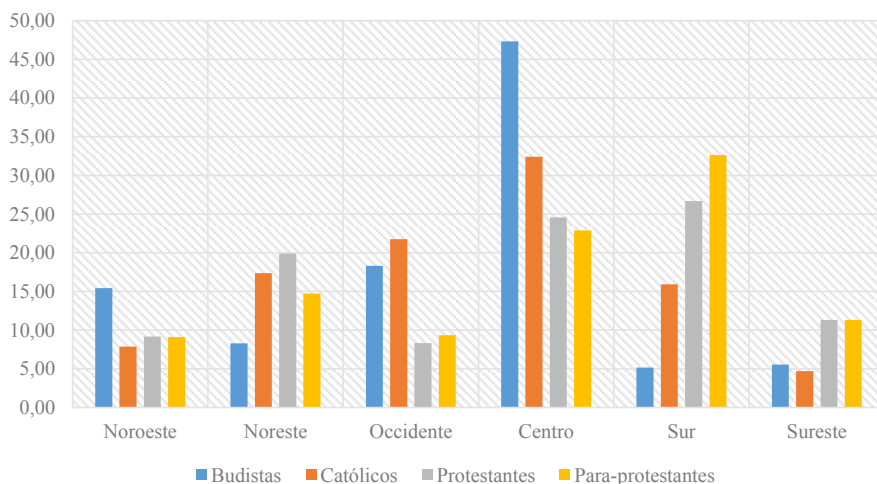
junto al Centro y Occidente. Distrito Federal (actual CDMX) creció un 22.58%. Mientras Baja California pasó de 4.28% a 10.75%, siendo el factor primordial del aumento porcentual de Noroeste. En el cuadro 2 vemos que Sinaloa, Sonora y Coahuila están entre los estados con una alta tasa anual de crecimiento, en tanto que el Distrito Federal sólo 13.50%. Por tanto, los budistas aún permanecen centralizados en la capital, pero con tendencias de desplazamiento al norte.

Gráfica 2 – Budistas y cristianos por región, 2000



Fuente: Elaboración propia con base en los tabulados de 2010, INEGI

Gráfica 3 – Budistas y cristianos por región, 2010



Fuente: Elaboración propia con base en el censo 2010, INEGI

Tanto en 2000 y 2010 se aprecia la conglomeración de los budistas en el Centro y Occidente con 47.3% y 18.3%, respectivamente. Así también Jalisco, Distrito Federal y Estado de México son los centros de flujo de budistas, muchos inmigran a estos estados y así mismo muchos emigran al resto de las entidades.

Esta distribución geográfica es relevante cuando las regiones de Centro y Occidente son consideradas como bastiones del catolicismo; tal como podemos ver en la gráfica 2 y 3, son en estas dos regiones donde la cantidad de católicos se superponen a la de los protestantes y para-protestantes. De la misma forma, son vistas como regiones con un cambio religioso lento o moderado debido a que el crecimiento de los protestantes y para-protestantes no presenta variaciones en ambos censos y el decrecimiento de los católicos resulta mínimo (De la Torre; Gutiérrez, 2007). Por tanto, existe una relación positiva entre el alto porcentaje de budistas y la presencia significativa de católicos.

Este resultado preliminar nos invita a reflexionar en torno a cómo medimos los niveles o grados de cambio religioso. La manera habitual ha sido evidenciando el declive del catolicismo y el avance de grupos cristianos no-católicos. Tal vez sea importante añadir a los grupos no-cristianos para escapar de la visión dicotómica y dual basada en el catolicismo. Así mismo, demuestra lo endeble de la tesis expresada por Morales Ramírez, quien dice que uno de los factores de “la conquista del BuddhaDharma en México” es el descenso del catolicismo (Ramírez, 2014, p. 286).

La conexión descubierta desde las estadísticas permite aludir cinco cuestiones hipotéticas: 1) la mayoría de los budistas conversos poseen antecedentes católicos; 2) el crecimiento de los grupos evangélicos-protestantes es neutralizado por la oferta budista; 3) El grado de subjetivación y poco compromiso en el catolicismo actual, y la flexibilidad y no exclusivismo del budismo permite entender por qué los individuos pueden identificarse con menos diferencia como budistas o católicos en los censos; 4) El carácter sincrético del catolicismo en México permite la convivencia con grupos no-cristianos como el budista; a diferencia de los grupos protestantes que exigen la exclusividad y no mezcla con otras creencias; y 5) el budismo tiene una mayor aceptación en ambientes católicos debido a ciertas alineaciones de los marcos interpretativos con la práctica religiosa católica, que pueden ser observados en el uso de rosarios y de la realización de oraciones repetitivas.⁹

Para el caso de la distribución por tipo o tamaño de localidad, usé la categorización propuesta por Luis Unikel (1976) quien clasifica las localidades en cuatro: 1) rural (menos de 5 mil habitantes); 2) mixta rural (más de 5 mil y menos de 10 mil habitantes); 3) mixta urbana (más de 10 mil y

⁹ Esta afirmación se basa en el concepto de *frame alignment* (alineación de marcos interpretativos), en el que entendemos que a nivel de la práctica religiosa los “intereses, valores y creencias de los individuos se vean como congruentes y complementarios” (Snow *et al.*, 1986, p. 464).

menos de 15 mil habitantes); y 4) urbana (mayor de 15 mil habitantes).¹⁰ El 93.8% de la población total budista de 2010 reside en poblaciones mayores de 15 mil habitantes, por lo que asumimos que el Budismo en México es de carácter urbano. Aunque, por otro lado, llama la atención que el 3.9% se ubique en la zona rural y 2.3% en ambas mixtas, considerando que hay mayor cantidad de budistas en la mixta rural que en la mixta urbana.

Estos datos que parecen fuera de lo típico o no esperado, nos indica que hay un número considerable de budistas localizados en zonas rurales, de lo cual, se deduce que sean monasterios o templos de retiro. Una gran parte de las organizaciones budistas en México destinan sus recursos para la instalación de dichos monasterios; esto no ha significado ausencia de conflictos en su llegada a estas zonas, como el caso de la asociación *Buddhismo Theravada México* con su monasterio Dhamma Vihara ubicado en Jilotepec, Veracruz.

[El] monasterio se encuentra en un lugar rural, donde sí tuvimos problemas para el paso. Al principio fue difícil porque algunos vecinos veían con buenos ojos que íbamos y otros quizá no, y de alguna manera llegaron a impedir el paso, y tuvo que recurrirse a la ley para establecerse que abrieran un camino de paso para todos... (María Morales, entrevista oral, 03/10/2014).¹¹

El establecimiento de los sitios de meditación y retiros no se reducen sólo a la ciudad; sino también a las localidades que resultan ser idóneas para dichas actividades, en las que podemos inferir que cuentan con un cuerpo de maestros y guías residiendo en estos lugares. En cierto modo, nos habla del perfil del budismo en México.

¹⁰ Esta clasificación estuvo basada no sólo en la cantidad poblacional, sino que incluyó las variables de población económicamente activa del sector secundario y terciario, la población alfabetizada, con estudios primarios finalizados y asalariada. Las categorías mixtas indican la fase de transición del proceso y desarrollo urbano.

¹¹ Entrevista realizada a la presidenta de la asociación María Alina Morales Troncoso por el autor.

¿BUDISTAS ÉTNICOS O CONVERSOS?

Cuando hablamos de una religión ajena, lo primero que le inquieta a las ciencias sociales es si su membresía ha dejado de ser extranjera o no. El caso del protestantismo en México resulta esclarecedor al relacionarlo en el siglo XIX como opositor de la patria mexicana o como medio de penetración imperialista norteamericana (Stoll, 1985; Bastian, 1990). Por eso es necesaria la distinción entre Budismo étnico y Budismo de conversos, así como de la noción de Congregaciones paralelas (Numrich, 1996). Aunque algunos han enunciado que las diferenciaciones del budismo al exterior de Asia deben ser mejor matizadas y desde otros ángulos (Baumann, 2001).

Cuadro 4 – Budistas en México por lugar de nacimiento (%)

Lugar	2000	2010
En el país	60.49	67.14
En otro país	39.13	32.56
Total nacional	100	100
Asia	83.89	82.55
América	12.62	14.18
Europa	3.3	3.08
Total otro país	100	100
China	26.32	57.45
Japón	62.34	26.75
Corea	6.78	7.91
Total Asia	100	100

Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos del censo 2000 y tabulados de 2010 del INEGI

Los datos censales nos dicen que el budismo en México no es predominantemente extranjero, más de la mitad de los que se identificaron como budistas nacieron y se socializaron en tierras mexicanas. Aunque silencia la capacidad económica para viajar fuera de México en donde muchos tienen contacto con otras formas de pensar y creer. Sin embargo, el trabajo de

campo y las entrevistas revelan que el viaje hacia países tradicionalmente budistas es consecuencia de su previa conversión, simpatía o contacto con el budismo en México.

Por un lado, encontramos que los budistas no-extranjeros tienen un papel importante en las entidades con mayor porcentaje de adscripción al budismo. Si indagamos en los estados con mayor porcentaje de budistas, encontramos que en Distrito Federal (actual CDMX) 3,306 nacieron en México y 1,043 en Asia. En Jalisco 831 nacieron en este país y 180 proceden de Asia. En el caso de Baja California, el estado que experimentó uno de los crecimientos más llamativos encontramos que 470 son nacidos en tierra mexicana y 969 en Asia. Por lo cual merece una atención primordial, ya que en 2000, los budistas nacidos en Asia sólo ascendían a 82 en contraste de los 113 locales.

Por otro lado debemos tener cuidado con el filtro de ‘lugar de nacimiento’, ya que se pueden incluir a las segundas o terceras generaciones de inmigrantes asiáticos. Claramente, este sector poblacional sería muy reducida y otorgarle un porcentaje alto sería aventurado. Como parte del proceso de aculturación las generaciones ulteriores de familias asiáticas han optado por el catolicismo. Como vimos en el apartado anterior, la mayor parte de la población budista se encontraba en las regiones más católicas del país.

Existen varios casos de japoneses residentes en México que evidencian lo dicho, como el de la familia Doode que:

Aun a la distancia, Mitsuo y Sala practicaban el budismo shintoísta [sic], aunque eran amplios conocedores de lo mexicano. Sin embargo, como otras parejas japonesas, optaron por criar a sus hijos como católicos y no como budistas; consideraban una ventaja el ser católicos en un mundo laboral y social dominado por el catolicismo (Cañez de la Fuente *et. al.*, 2010, p. 151).¹²

¹² CAÑEZ DE LA FUENTE *et al.* Ser japonés en México. Relatos de un inmigrante. *Culturales*, p. 151.

Las generaciones *nikkei* en México han reformulado su identidad étnica e inmigrante hacia una mestizo-filia, en la que se supere el ser japonés y el ser mexicano al mismo tiempo; es decir, se ha creado una tercera identidad que des-marginaliza su condición liminar por no ser un japonés puro, debido al nacimiento fuera de Japón y tampoco ser un mexicano puro a causa de su frontera corporal (Melgar, 2011, p. 129-131). Por tanto, por un lado, la adopción del catolicismo viene a dotarle de mexicanidad que supera lo japonés en la búsqueda de trabajo; y por el otro, frente al boom económico transnacional nipón arribado a México le dota al *nikkei* de una mayor eficiencia administrativa frente al mexicano sin ascendencia japonesa (Melgar, 2011, p. 131).

Esta tendencia del declive del Budismo Étnico parece ser generalizada. En Rio Grande do Sul de Brasil, muchos japoneses adoptan los ritos católicos para lograr integrarse a la sociedad. El hecho de bautizar a los hijos japoneses en iglesias católicas le permite a la familia asiática hacerse de padrinos que los ayuden a subsistir. Esto dificulta a las generaciones ulteriores, ya que se encuentran en una condición ambigua para identificarse religiosamente. En estos casos se puede hablar de convivencia y no de sincretismo (Gaudioso; Ramos, 2015). Según Usarski (2008), esto se debe principalmente a las deficiencias infra-estructurales de las asociaciones budistas y al mantenimiento de la lengua originaria en la religión frente a generaciones postreras con un progresivo abandono del mismo idioma (Usarski, 2008, p. 141-147). Por tanto, desde esta información censal podemos afirmar que el budismo en México no es étnico, pero tampoco se puede asegurar que sea totalmente de conversos.

BUDISMO Y BUDISTAS. DE DÓNDE VIENE Y A DÓNDE VA

Por otra parte, la mayoría de los budistas nacidos en otro país proceden del continente asiático, pero con un descenso del 1%. Mientras tanto, los provenientes del continente americano crecieron cerca del 2%, en la que

adquieren importancia los sudamericanos. Esto nos apunta que los centros de difusión del budismo están en proceso de descentralizarse de Asia; es decir, la globalización de esta religión no responde únicamente al proceso unidireccional de Oriente a Occidente (Carini, 2009). En el caso de México, la asociación *Buddhismo Theravada México* ofrece cursos en línea sobre Budismo, a través del Instituto de Estudios Buddhistas Hispano (IEBH), a varias personas residentes fuera del país, como España, Argentina, Chile, Uruguay y Estados Unidos. El IEBH se encuentra a cargo del venerable U Nandisena, nacido en Argentina con nacionalidad norteamericana. Este es uno de los ejemplos paradigmáticos de la descentralización en el proceso de globalización del Budismo, en el que México funge como un difusor del Budismo por medio de cursos vía internet y con un monje abad originario de Sudamérica.

Imagen 1 – Equipo del Instituto de Estudios Buddhistas Hispano



Fuente: <http://iebh.org/node/43>

LA PIRÁMIDE BUDISTA

La pirámide poblacional nos permite indagar sobre la distribución por sexo y edad; esto es, conocer la estructura demográfica de los budistas. Como puede observarse en las pirámides, la población adulta-joven predomina en la estructura demográfica, esto es de 25 a 39 años. En ambos censos encontramos esta tendencia con ligeros matices. En este sentido, puede afirmarse que el perfil de la pirámide budista es progresiva y desde la visión demográfica clásica se diría que tiene perspectivas de crecimiento.

Dadas estas características, es importante preguntarse si el Budismo se encuentra más atractivo entre los adultos-jóvenes o si se trata de un crecimiento biológico; es decir, hijos de padres budistas (no conversos). Aunque lo que se intuye al observar las bases de ambas pirámides (sección niños-adolescentes, jóvenes y adultos-jóvenes¹³) es un desplazamiento de las “salientes” de los jóvenes a la de adultos-jóvenes; en caso de seguir esta tendencia lo que se proyecta es un posible envejecimiento de la población budista.

Responder estas interrogantes resulta revelador ya que indicaría el perfil de las organizaciones budistas no-inmigrantes; es decir, los modos de transmisión religiosa, canales de difusión y motivos de conversión. El caso de la Soka Gakkai de Yucatán apunta a la tendencia del envejecimiento de su membresía, para el 2011 el 64.34% pertenecían al sector etario adulto y de tercera edad; mientras sólo el 26.95% estaban inscritos a los grupos juveniles (May, 2012, p. 70). No obstante me parece importante no quedarnos con esta última consideración, que es muy preliminar y no generalizable. Por tanto, la invitación es para indagar en las condiciones socio-históricas de finales de los cincuenta y segunda mitad de los años sesenta, los cuales constituyen el periodo de nacimiento del mayor sector etario de la población budista en México.

¹³ La división de las edades es la siguiente: niños-adolescentes, 0-14 años; jóvenes, 15-24 años; adultos-jóvenes, 25-39 años; adultos: 40-59 años y tercera edad, 60-85 años y más.

Imagen 2 – Pirámide poblacional budista, 2000

Pirámide 1
Población budista, 2000

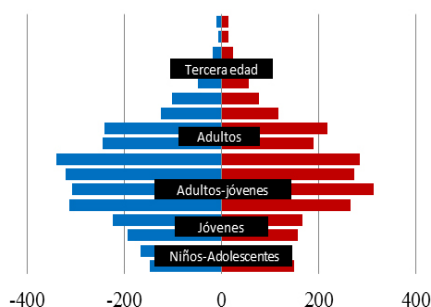
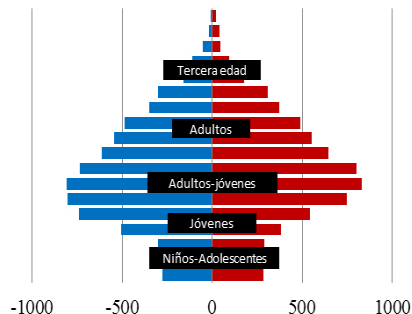


Imagen 3 – Pirámide poblacional budista, 2010

Pirámide 2
Población budista, 2010



Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos de 2000 y tabulados de 2010, INEGI

Una observación muy particular que reluce al comparar la pirámide budista con la católica, protestante/ pentecostal/evangélica, adventista, mormona y la de los Testigos de Jehová del año 2010, es que la parte céntrica “saliente” de la budista pertenece a la sección “entrante” de las otras mencionadas; es decir, la población entre 25 y 39 años es minoritaria en los demás grupos religiosos, y mayoritario en el budismo (INEGI, 2011, p. 4-8). ¿Podría decirse que la mayoría de los adultos-jóvenes budistas corresponde a la ausente de la población católica, protestante y para-protestante? ¿Sería una posible respuesta a la pregunta de dónde está la población que le hace falta a estas otras?

Respecto al variable sexo, la relación hombres-mujeres cambia durante el decenio. En 2000 los hombres predominaban en el sector “saliente” de la pirámide, mientras en los “salientes” de 2010 las mujeres poseían la cantidad superior. Este detalle se corrobora desde la observación cualitativa, pues se encuentra una participación activa de las mujeres en las posiciones de liderazgo de las organizaciones budistas, tanto en el nivel administrativo y

religioso; muchas son presidentes de las asociaciones, son monjas-maestras o encargadas de los grupos de meditación, etcétera. Ahora la interrogante es ¿cuál es el motivo de la tendencia del incremento de la población femenina entre los budistas? Aunque esta característica es muy general en casi todos los grupos religiosos; sin embargo, para el caso budista, la situación conyugal nos ofrece algunas pistas.

ESTATUS CIVIL

La tendencia entre la población que se adscribe al budismo es mayormente de estatus civil independiente y autónomo, esto lo evidencia el cambio ocurrido en los números durante el decenio 2000-2010. En este último año, la cantidad de personas solteras, divorciadas, separadas y viudas suman 6,514, mientras los casados y en unión libre 6,108 personas; en los casados, 2,500 se matrimoniaron sólo por el civil del total de 4,729. Por una parte, este dato es obvio si recordamos que una fracción representativa de la población es joven y adulta joven, quienes no se encuentran en una edad promedio para casarse. Por otra, nos indica que el budismo se ha concentrado en una población que se localiza en su pleno desarrollo laboral o en la etapa de independización familiar.

Cuadro 5 – Situación conyugal de los budistas en México 2000

Estado Civil	Hombre	Mujer	Total
Soltero(a)	987	686	1,673
Casado(a)	1,249	1,036	2,285
sólo por el civil	546	477	1,023
sólo religiosamente	37	26	63
civil y religiosamente	666	533	1,199
Unión libre	206	176	382

Alguna vez unido (separado, divorciado y viudo)	170	398	568
No especificado	16	9	25
Total	2,628	2,305	4,933

Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos del censo de 2000, INEGI

Nota: La población contabilizada es de 12 años y más.

Esta tendencia de la correspondencia entre el estatus civil independiente y la adscripción al budismo tiene que ver con la individualización en la religiosidad, así como la aceptación por parte de esta religión de la condición poco convencional de la familia, donde sólo existe una figura de las dos existente: paterna y materna. Por ejemplo, la moral católica o evangélica no aceptaría una relación en unión libre a diferencia de cualquier asociación budista; por un lado, porque otorgan un alto grado de libertad en la toma de decisión de las personas y por el otro, a que esta actitud tolerante es necesaria para la consecución de una mayor aceptación entre los sujetos marginados moralmente. De la misma manera sucede con las mujeres divorciadas y separadas.

Cuadro 6 – Situación conyugal de los budistas en México 2010

Estado Civil	Hombre	Mujer	Total
Soltero(a)	2,779	2,248	5,027
Casado(a)	2,431	2,298	4,729
sólo por el civil	1,243	1,257	2,500
sólo religiosamente	199	166	365
civil y religiosamente	989	875	1,864
Unión libre	726	653	1,379
Separado(a)	137	242	379

Divorciado(a)	252	483	735
Viudo(a)	80	293	373
No especificado	29	22	51
Total	6,434	6,239	12,673

Fuente: elaboración propia con base en los tabulados del censo 2010, INEGI.

Nota: la población contabilizada es de 12 años y más.

Regresando al asunto del predominio de la población femenina, encontramos un punto sugerente. Si observamos los datos a detalle nos percataremos que en ambos censos, el rubro donde las mujeres adquieren superioridad es en el estatus de separada, divorciada y viuda. Entre las mujeres miembros de la Soka Gakkai se confirma este perfil, una porción significativa había pasado directa o indirectamente por una experiencia de divorcio o separación.

El siguiente testimonio proviene de una mujer de 60 años miembro de la Soka Gakkai, este es uno de los mejores ejemplos de lo antes dicho:

[...] fui a pedirle apoyo al Padre [sacerdote católico], me excomulgaron de la Iglesia porque me había divorciado; el Padre que me casó dejó los hábitos, o sea fueron muchas circunstancias. ¿Cómo es que yo le estoy pidiendo a Dios... y me van a excomulgar? o sea, yo era muy apegada, sabía todo lo que era la religión [católica]. Entonces, mi vida estaba en depresión, y si nadie está haciendo nada por mí era evidente que yo tenía que hacerlo. Entonces, ahí fue donde fui tomando conciencia (Mujer, 03/03/2011).¹⁴

El budismo coadyuva a empoderar a las mujeres que se han convertido en jefas de familia, en las que cumplir los deberes de la casa se suma a la responsabilidad de llevar ingresos al hogar; o en los casos de hijos de padres divorciados, les sirve para adquirir el rol de autoridad en ausencia de la misma. Por tanto, la condición de *abandono* es uno de los principales

¹⁴ Entrevista realizada por el autor a una miembro de la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán.

motivos para ver en el budismo un buen aliciente y garante para superar su condición civil, y hacer de ella una virtud y fortaleza.

ULTIMAS REFLEXIONES

La comunidad académica mexicana dedicada al estudio del fenómeno religioso quedan a deber a las religiones orientales. El escaso conocimiento al respecto es preocupante, ya que esta desatención habla mucho del peso de las variables o rasgos en las justificaciones de nuestras pesquisas científicas: lo cuantitativo como condición para indagar lo cualitativo. La población budista en México ni siquiera rebasa la cantidad de 20,000 personas, pero su tasa de crecimiento es sorprendente e innegable. Este número muy pequeño a nivel nacional no nos permite ver a este conjunto de individuos con intereses, valores y actitudes particulares en relación a la economía, política y desarrollo humano.

En este sentido, la importancia de atender a sectores minoritarios con tendencias grandes como la budista sería por un lado, útil para reflexionar sobre la dirección y sentido de los cambios sociales que acaecen en México en relación a los valores y las actitudes, al considerar que el budismo también trae consigo una ética moral y económica. Por otro, conocer los cambios y continuidades que impulsa la población budista; es decir, su impacto social como agentes activos en la sociedad.

Muchas tareas quedan pendientes al respecto. La religiosidad budista asiática aún no ha sido explorada a profundidad, aunque tenemos un considerable corpus de conocimiento en relación a la adaptación social de los migrantes asiáticos en México. Aquí sólo pude realizar algunos apuntes que nos indican una correlación entre la distribución budista y la concentración de inmigrantes asiáticos a finales del siglo XIX y principios del XX.

Todavía falta discutir más sobre la identidad budista en México, ¿cómo la cultura religiosa mexicana interviene en este proceso? Algo que sí se observó es que cada vez más sujetos tienden a identificarse como budistas, quienes

son invisibilizados por ser percibidos desde la visión teórica dominante del *menú religioso* o del carácter no-religioso del mismo. Este abordaje resulta preocupante al considerar el contexto católico en el que nos encontramos, porque se sigue definiendo a los *otros* como *no-religión* en contraste con los que sí son religión como la católica; puesto que se toma de base referencial a la estructura jerárquica y piramidal del catolicismo. No obstante, podría objetarse esta idea a través de la perspectiva *emic*, en la que el propio sujeto dice no pertenecer a una religión, sino seguir una filosofía. Pero se olvida que la misma auto-definición es también una construcción social y en el caso del budismo, una occidental.

La convivencia particular entre el budismo y el catolicismo no se había propuesto como hipótesis, ya que partimos de la premisa que todo cambio religioso o inserción de nuevos grupos religiosos es reflejo de la pérdida del monopolio católico. Apenas se comienza a cuestionar estas nociones teóricas que han llegado a ser paradigmas; sin embargo, sabemos que todo paradigma tiene que revolucionarse. Las estadísticas censales nos demuestran que grupos no-cristianos, como la budista, encuentran un espacio más abierto en los ambientes católicos. Por tanto, nos invita a pensar en los parámetros con los que medimos el cambio religioso, para escapar del dualismo: católicos-protestantes.

La estructura demográfica de la población budista nos presenta indicios respecto en cuál sector poblacional es en la que el budismo tiene un papel importante en su identificación religiosa. También nos permite establecer conexiones entre qué condiciones sociales y etapas de la vida del sujeto, el budismo cumple la función social y espiritual. Sin embargo, nos oculta la película completa de este proceso de implantación, puesto que falta indagar en los modos de transmisión y difusión religiosa que han resultado efectivas para dicho crecimiento de la población budista o para la concentración en un determinado sector etario.

Para finalizar, algunas tendencias que también merecen atención es la feminización de la fracción poblacional budista. Aquí ofrecemos una posible explicación que ayuda a distinguir de las causas encontradas en otros credos

religiosos. No obstante, creo que es evidente que la condición civil y etaria tiene una relación con el sentido individualizante del budismo y al mismo tiempo con el sentido comunitario.

Una de las principales características es que el budismo en México ya no es una religión de extranjeros e inmigrantes. El budismo llegó desde más de un siglo, pero ahora se encuentra en la fase embrionaria en que se visibiliza social, pública e identitariamente y merece nuestra atención.

REFERENCIAS

BASTIAN, Jean-Pierre. Historia del protestantismo en América Latina. México: CUPSA, 1990.

BAUMANN, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, Frohburgstrasse, v. 2, p. 1-43, 2001

BERGES, Juana; PLATERO, Silvio; RAMÍREZ, Jorge; TRIANA, Pedro. *Los llamados Nuevos Movimientos Religiosos en el Gran Caribe*. La Habana: CEA, 2006.

CAÑEZ DE LA FUENTE, Gloria; DOODE, Olga; HERNÁNDEZ, Gabriela. Ser japonés en México. Relatos de un inmigrante. *Culturales*, Mexicali, v. 6, n. 11, p. 129-158, 2010.

CARINI, Catón. Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina. *Debates do Ner*, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 49-70, 2009.

CARINI, Catón. Etnografía del Budismo Zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – UNLP, La Plata, 2011.

DANYLUK, Angie. To be or not to be: Buddhist selves in Toronto. *Contemporary Buddhism*, Londres, v. 4, n. 2, p. 127-141, 2003.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Coljal: Colef: Ciesas: Colmich: Uqroo: Segob, 2007

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina; PATIÑO, María; SILVA, Yasodhara; SUÁREZ, Hugo; ZALPA, Genaro. *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: UAA: CIESAS: Coljal, 2014.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina. *Genealogías de la Nueva Era en México*. Rever: São Paulo, ano 16, n. 2, p. 55-91, 2016

DIEZ DE VELASCO, Francisco. *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2018.

FORTUNY, Patricia (coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS: Conaculta: INAH: SEP: Conacyt, 1999.

FORTUNY, Patricia. Diversidad y especificidad de los protestantes. *Alteridades*, CDMX, v. 11, n. 22, p. 75-92, 2001.

FRIGERIO, Alejandro. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. In: CAROZZI, María; CERIANI, César (eds.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos: ACSR, 2007. p. 87-118.

FRIGERIO, Alejandro. Nuestra elusiva diversidad religiosa: cuestionando categorías y presupuestos teóricos. *Corpus*, Mendoza, v. 3, n. 2, Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/313>. Publicado en: 9 dic. 2013. Acceso en: 4 mayo 2015.

FUJIWARA, Eiko. *El Zen y su desarrollo en México*. México: CEAPAC: Plaza y Valdés, 1998

GAUDIOSO, Tomoko; RAMOS, André. Entre o Butsudan e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. [En línea], Paris, n. 20. Disponible

em: <http://alhim.revues.org/3667>. Publicado el: 08 abr. 2011. Acesso em: 2 mayo 2015.

GUTIÉRREZ, Cristina. Nuevos movimientos religiosos: el *New Age* en Guadalajara. Relaciones. *Estudios de historia y sociedad*, Michoacán, v. 17, n. 65-66, p. 84-114, 1996.

HERNÁNDEZ, Miguel. Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México. In: SUÁREZ, Hugo; ZUBILLAGA, Verónica; BAJOIT, Guy (coord.). *El nuevo malestar en la cultura*. México: IIS/UNAM, 2012. p. 217-239.

HINCAPIÉ, Luz. Rutas del pacífico: inmigrantes asiáticos a América Latina. In: *Anais. XIII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África*, 2001, Bogotá, Colombia. Bogotá: ALADAA, 2001, p. 2, 8, 11.

INEGI. Panorama de las religiones en México 2010. México: INEGI, 2011

INOUE, Daisuke. *Soka Gakkai en México. Estudio sobre un Nuevo Movimiento Religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión*. Tesis (Doctorado en Antropología Social) UNAM, CDMX, 2003.

MAY MAY, Ezer R. Hacia la revolución humana. Conversión y organización religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán. Tesis (Licenciatura en Antropología Social) UADY, Mérida, 2012.

MAY MAY, Ezer. Institucionalización de un Nuevo Movimiento Religioso japonés en Yucatán. Historia y organización de la Soka Gakkai. *Península*, Mérida, v. 10, n. 1, p. 73-94, 2015.

MAY MAY, Ezer. ¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas Soka Gakkai de Mérida, Yucatán. Relaciones. *Estudios de Historia y Sociedad*, Michoacán, v. 37, n. 148bis, p. 205-241, 2016

MELGAR, Dahil. El Japón fragmentado: los *nikkei* mexicanos y la diáspora japonesa. *Humania del Sur*, Mérida, ano 6, n. 10, p. 125-134, 2011.

MORALES ALDANA, Lisette. Conversión, identidad y compromiso en dos grupos budistas japoneses en la ciudad de México. Tesis (Licenciatura en Etnología) ENAH, CDMX, 2002.

MORALES ALDANA, Lisette. De la filosofía a la espiritualidad: perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México. Tesis (Maestría en Etnohistoria). ENAH, CDMX, 2006.

MORALES RAMÍREZ, Francisco. Del paganismo a la espiritualidad: prácticas y representaciones sociales del budismo en México, un recuento histórico, 1840-2013. In: XVII Encuentro de la RIFReM, 2014, CDMX. *Memorias del XVII Encuentro de la RIFReM*, CDMX: Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, p. 286.

NUMRICH, Paul. Old Wisdom in the new world: Americanization in two immigrant Theravada Buddhist temples. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1996.

OKUBO, Masayuki. The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico. *Japanese Journal of Religious Studies*, Nagoya, v. 18, n. 2-3, p. 189-211, 1991.

OTA, María. Siete migraciones japonesas en México, 1890-1978. México: ColMex, 1982.

SNOW, David; ROCHFORD, E. Burke; WORDEN, Steven; BENFORD, Robert. Frame alignment processes, microbolization and movement participation. *American Sociological Review*, Washington, v. 51, n. 4, p. 464-481, 1986.

STOLL, David. ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina. Lima: DESCO, 1985.

TABOADA, Hernán G. Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920. *Estudios de Asia y África*, CDMX, v. 23, n. 2, p. 285-305, 1998.

TWEED, Thomas. Nightstand Buddhists and other creatures: sympathizers, adherents, and the study of religion. In: WILLIAMS, Duncan; QUEEN, Christopher (ed.). *American Buddhism. Methods and findings in recent scholarship*. Richmond: Curzon, 1999, p. 71-90.

TWEED, Thomas. *The American encounter with Buddhism, 1844-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

UNIKEL, Luis. *Ensayo sobre una nueva clasificación de población rural y urbana en México*. Demografía y Economía, CDMX, v. 2, n. 1, p. 1-18, 1968.

UNIKEL, Luis. *El desarrollo urbano de México*. México: ColMex, 1976.

USARSKI, Frank. Declínio do budismo “amarelo” no Brasil. *Tempo Social*. Revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 133-153, 2008.

USARSKI, Frank. O Dharma verde-amarelo diversificado: quatro perspectivas sobre Budismo brasileiro contemporâneo. In: ALMEIDA, Adroaldo; A. SANTOS, Lyndon de; FERRETTI, Sergio (orgs.). *Religião, raça e identidade*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 99-113.

VALDERREY, José. *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano. Las sectas en la prensa mexicana*. México: Editorial Palabra, 1988.

Recebido em: 01/09/2018

Aprovado em: 15/10/2018

O CRISTO CÓSMICO CURANDEIRO NO PÊNDULO DOS DEMÔNIOS DA ANTROPOSOFIA

Raquel Littério de Bastos¹

Resumo: O texto articula a cosmologia antropológica à arte gótica alemã da passagem do século XIV para o XV, apresentando uma interface com a estética da cura que remonta aos dias atuais na medicina neorromântica desta ciência espiritual europeia. A obra de arte ícone da cura na Antroposofia é a imagem do *Cristo Curandeiro* ou *Cristo Cósmico*, presente no Retábulo de Issenheim. Esse Retábulo está exposto para meditação e apreciação no museu *Unterlinden*, em Colmar, na região da Alsácia-França (próxima a cidade de Dornach-Suíça, sede da Sociedade Antropológica). Na cosmologia desta ciência espiritual, o *Cristo Cósmico* é considerado o único capaz de metamorfosear a doença em cura. A imagem do Cristo presente na parte do Retábulo intitulada *A Ressurreição* foi reelaborada pela Antroposofia, transformando-a em um arquétipo do elemento do meio, solucionador do conflito, evocando o *mittler* do romantismo alemão, das disputas entre as estimulantes forças luciféricas e arimônicas nos processos de cura.

Palavras-chave: Arte sacra; Cura; Estética; Antroposofia.

THE COSMIC CHRIST CURIUM IN THE PENDULUM OF THE DEMONS OF ANTHROPOLOGY

Abstract: The article articulates anthropological cosmology with German Gothic art from the 14th to the 15th century, in an interface with the aesthetics of cure that goes back to the present day in the neo-Romantic medicine of this European spiritual science. The icon work of art of cure in Anthroposophy is the image of the *Christ Cure* or *Cosmic Christ* present in the Retable of Issenheim. This Retable is exhibited for meditation and appreciation at the *Unterlinden* museum in Colmar, Alsace-France, near Dornach-Switzerland, headquarters of the Anthropological Society. In the cosmology of this spiritual science the *Cosmic Christ* is considered

¹ Pesquisadora de pós-doutorado no PPGSC FMB Unesp de Botucatu, São Paulo, Brasil.
E-mail: raquelbastos@yahoo.com e raquelitterio@gmail.com.

the Single capable of metamorphosing the disease into cure. The image of the Christ present in the part of the Retable entitled *The Resurrection* was reworked by Anthroposophy, transforming it into an archetype of the middle element, solver of the conflict, evoking the *mittler* of German Romanticism, of the disputes between the stimulating Luciferic and Ahrimanic forces in cure processes.

Keywords: Sacred art; Cure; Aesthetics; Anthroposophy.

INTRODUÇÃO

O artigo debruça-se em articular a cosmologia antroposófica à arte gótica alemã em uma interface com a reelaborada construção cultural da concepção de saúde e cura que remonta aos dias atuais nas medicinas neorromânticas. O objetivo foi ocupar-me em descrever as origens do simbolismo do Cristo Cósmico e/ou Curandeiro na pintura do gótico tardio germânico, demonstrando como a imagem é reelaborada pela Antroposofia, transformando-a em um arquétipo do elemento do meio, solucionador do conflito, evocando o *mittler* do romantismo alemão, das disputas entre as forças luciféricas e arimânicas nos processos de cura.

A Antroposofia é uma ciência espiritual europeia conhecida amplamente no Brasil por intermédio das escolas Waldorf e dos medicamentos da Weleda. Esta ciência espiritual foi elaborada no início do século XX, possuidora de uma cosmologia esotérica e evolucionista. Por meio de sua cosmologia descrita no percurso etnográfico realizado para a pesquisa doutoral sobre a concepção de cura na Antroposofia, entre os anos de 2012 e 2016, realizado no Brasil e na Suíça, em uma instituição de saúde e em duas comunidades antroposóficas, foi possível compreender as principais teorias sobre o adoecimento e a cura da humanidade.

Apenas para situar o leitor, trata-se de uma etnografia multissituada, realizada entre os anos de 2012 e 2016, em três *Ramos* Antroposóficos (Tobias e Jatobá, no Brasil, e *Rose Croix*, na Suíça), na Clínica Tobias, no

bairro de Santo Amaro, em São Paulo; no bairro rural da Demétria, com a comunidade de antropósofos que habitam o *Ramo* Jatobá e o *Branch Rose Croix*, e na cidade de Vevey, próximo a Lausanne, na Suíça francesa. *Ramo ou Branch* – em francês – é a expressão utilizada pela Sociedade Antroposófica para designar o coletivo de antropósofos e para a organização de serviços considerados apropriados aos adeptos, como as escolas Waldorf e as farmácias da Weleda. A etnografia descreveu a rotina das terapias da alma, do espírito e do corpo na Clínica Tobias, em 2012, a vida em comunidade na Demétria, em 2013, e o convívio entre os moradores do *Branch* e os eventos realizados na casa responsável pela biblioteca antroposófica desta coletividade, em 2014, objetivando, continuamente, descrever a concepção de uma cura estética e uma estética da cura nesta ciência espiritual, expressa na corporeidade dos adeptos com distintas nacionalidades e construções culturais (Bastos, 2018).

Em uma interlocução com o conceito antropológico de *agência*, o artigo apresenta os três principais encontros etnográficos com a imagem do Cristo Cósmico sob a premissa de que o objeto de arte tem uma função sociorrelacional, no qual está inserido (Gell, 1998, p. 7), sendo mediador das relações fronteiriças entre a arte, a espiritualidade e a saúde na comunidade antroposófica. A noção de espiritualidade utilizada no texto emergiu dos interlocutores como forma de autoidentificação e resistência a comportamentos dogmáticos.

OS ENCONTROS COM A IMAGEM

Instalada em parede central na sala de jantar, a imagem do Cristo Cósmico ocupava lugar de *status*, destacado dos demais adornos. Articulado com a sala de estar, o espaço destinado às refeições era composto por uma ampla mesa para acomodar várias pessoas. No entorno da imagem do Cristo Cósmico, a decoração da sala ostentava uma intensa gama de símbolos religiosos oriundos da Índia e do Japão, *souvenirs* e *regalos* das viagens realizadas pelos moradores da casa.

O primeiro encontro com a imagem do Cristo Cósmico ocorreu na moradia de uma senhora baiana na Comunidade Antroposófica da Demétria, no interior do estado de São Paulo. Para essa senhora, adepta da Antroposofia, mas associada também a outras concepções filosóficas e religiosas, inclusive as religiões de matriz africana decorrentes de sua origem regional e étnica às quais tinha a maior devoção. A presença da imagem a igualava às demais famílias brancas e europeias, permitindo a entrada nos variados grupos sociais dessa comunidade rural. Despossuídos de proveniência europeia que os legitimasse prontamente na Demétria, ou um montante considerável de dinheiro que os auxiliasse na manutenção do estilo de vida sugerido aos adeptos, essa senhora buscava um equilíbrio entre as distintas concepções religiosas, hábitos e tradições europeias, realizando uma bricolagem dos afetos e obrigações necessárias para se manter no grupo.

O equilíbrio evocado pela imagem do Cristo Cósmico naquela sala de jantar em nada se aproximava da ideia de *mittler* do romantismo alemão, mas fendia o cerco exigente do exercício da cultura germânica. Por meio da legitimidade que a imagem em sua sala de jantar suscitava, essa senhora baiana podia inaugurar uma outra Antroposofia, uma Antroposofia baiana.

Os outros dois encontros com a imagem do Cristo Cósmico ocorreram na Europa, em 2014, na casa da comunidade de Vevey, especificamente no consultório da terapia nomeada de Quirofonética², e o terceiro encontro na cidade de Colmar, na França, onde está exposto o Retábulo de Issenheim.

Na casa da comunidade antroposófica de Vevey, habitavam suíços, franceses e brasileiros. Para as tarefas cotidianas, a senhora dona do casario dispunha de funcionários portugueses. Entre esses portugueses, havia uma jovem que prestava serviços terapêuticos e, após conseguir grandes resultados retrocedendo um quadro inflamatório bastante severo de uma artrose

² A Quirofonética é uma terapia corporal que reúne recursos da massagem e da fala. A fundamentação e a aplicação prática da Quirofonética são descritas extensamente no livro de Alfred Baur *O Sentido da Palavra: no Princípio era o Verbo*, São Paulo: Editora Antroposófica, 1992.

diagnóstica como um excesso das influências arimânicas, foi convidada para montar o seu primeiro consultório em um dos cômodos da casa. Ainda iniciante na prática terapêutica e na língua francesa, essa jovem foi posta a uma prova de fogo: apresentar os benefícios da prática aos demais antropósofos suíços. O resultado foi desabonador, os adeptos mais antigos demonstraram aborrecimento e insatisfação com a apresentação, ora porque suspeitavam do aumento repentino de terapias associadas aos preceitos desta ciência espiritual, ora por ouvir da terapeuta um francês claudicante. Triste e preocupada em ter uma possível perda do *status* que havia conseguido a duras penas, suportando os rompantes da dona da casa, que era também seu mecenas, financiando suas necessidades, trouxe para o consultório a imagem do Cristo Cósmico.

A jovem portuguesa era católica e, em um ambiente luterano, procurava ocultar os gestos e as expressões de sua religiosidade. Pressionada pela dona da casa a ser gentil com os demais moradores, prontificou-se em realizar gratuitamente a terapia enquanto eu estivesse sobre o mesmo teto. Interessada em etnografar mais um trabalho terapêutico, aceitei a oferta, apesar do sentimento constrangedor de também ter sido pressionada a fazê-los nos moldes da dona da casa.

A imagem do Cristo Cósmico não estava emoldurada, não era um quadro, e foi colocada em um cavalete improvisado, logo atrás da maca onde os corpos eram terapeutizados. Um improviso, uma urgência. A jovem portuguesa precisava ser aceita entre os antropósofos suíços para ampliar o seu leque de clientes. A imagem evocava a ordem no caos. O caos de ser estrangeira e estar sob a avaliação rigorosa e etnocêntrica dos adeptos locais. A jovem desconhecia o *mittler* do Romantismo Alemão assim como desconhecia a complexidade da ciência espiritual antroposófica. Reclusa em sua sala de terapia, antes de iniciar o procedimento, pedia ao Cristo Cósmico o poder da cura e orava com devoção em busca de coragem.

No museu *Unterlinden*, em Colmar, na região da Alsácia-França, próxima a Dornach-Suíça, ocorreu o último encontro com a imagem do Cristo Cósmico. O museu está localizado em um convento de monjas dominicanas

do século XIII, onde apresenta fronteiras porosas entre a arte e a religiosidade, a devoção dissipa-se e a arte se erige. O Retábulo de Issenheim tem uma estrutura imponente e é a obra principal do museu. Situada no centro do *Unterlinden*, a obra exerce uma atração centrípeta nos visitantes que orbitam o museu. Organizado de forma deliberada, o museu dispõe cadeiras em frente à obra para os visitantes que desejarem viver a experiência da contemplação do Retábulo. Existem visitantes que passam horas contemplando a bela obra, sem a intenção de alcançar a cura sugerida pela Antroposofia ou o equilíbrio do Romantismo Alemão.

A administração do museu distribui informativos sobre o Retábulo, mas não faz menção ao Cristo Cósmico ou à Antroposofia, essas informações reelaboradas ficam ocultas, perceptíveis apenas aos iniciados nesta ciência espiritual. No entanto, alguns adeptos da Antroposofia consideram a ida até o *Unterlinden* indispensável à formação espiritual. Essa peregrinação é bastante discreta e não assume contornos religiosos. A visita é facilitada pela proximidade com a sede oficial da Antroposofia, o Goetheanum, na Sociedade Antroposófica, em Dornach, na Suíça. Os adeptos com maior poder aquisitivo vão a Dornach para os eventos acadêmicos e cursos profissionalizantes e depois, vão até a França para conhecer pessoalmente a imagem original do Cristo Cósmico no Retábulo de Issenheim. Os antropósofos não expressam uma devoção com a imagem. A contemplação estética da arte se dá com o objetivo de alcançar uma ética.

O CRISTO CÓSMICO CURANDEIRO NO RETÁBULO DE ISSENHEIM

A imagem do *Cristo* do Retábulo de Issenheim envolto por seus seres diabólicos (Quant, 2016) é, na Antroposofia, a obra-prima que estreita a relação entre cura, arte e espiritualidade. O envolvimento da arte com as religiões em processos de cura não é uma temática nova. Já na antiguidade, os artistas compartilhavam a esfera dos magos com o mesmo *status* de

um médico, isso porque buscava-se, por meio da arte, expressar o *hyeros* (sagrado), considerando que esta era uma *hierofania* (revelação do sagrado) e principalmente uma *hierogogia* (condução do indivíduo ao sagrado). As cores teriam a função de uma ponte de ligação da humanidade aos deuses, favorecendo os processos de cura.

A obra *Cristo* do Retábulo de Issenheim foi feita pelo pintor alemão Matthias Gothart Niethart, conhecido como Matthias Grünewald, que nasceu 1528, e foi o precursor do expressionismo e um dos maiores pintores germânicos do gótico tardio. *O Retábulo de Issenheim*, a mais famosa obra do pintor alemão Matthias Grünewald, é uma obra grandiosa, composta por nove painéis que se encaixam e cobrem o altar. Na sua primeira parte, apresenta São Sebastião (era invocado como protetor contra a peste), e Santo Antônio (padroeiro da ordem religiosa que dirigia o hospital e mosteiro), nas laterais; a crucificação no centro e o Cristo morto embaixo (Higuet, 2009).

O retábulo foi realizado para o Hospício de Issenheim, o qual, como todos os conventos da Ordem dos Hospitalários Antoninos, tinha por vocação tratar de enfermos e doentes. No Convento dos Antoninos, eram recolhidas as vítimas de uma doença, misteriosa na época, que se abateu sobre a região da Alsácia por meio de uma intoxicação pelo esporão do centeio. Incurável, a doença consumia a pele e provocava mau cheiro. As pessoas com essa doença tinham dores horríveis e muitas vezes enlouqueciam de dor. Os doentes que chegavam ao convento eram levados para a capela onde ficava o Retábulo de Issenheim, havendo uma identificação com a dor da crucificação, pintada na parte externa do Retábulo.

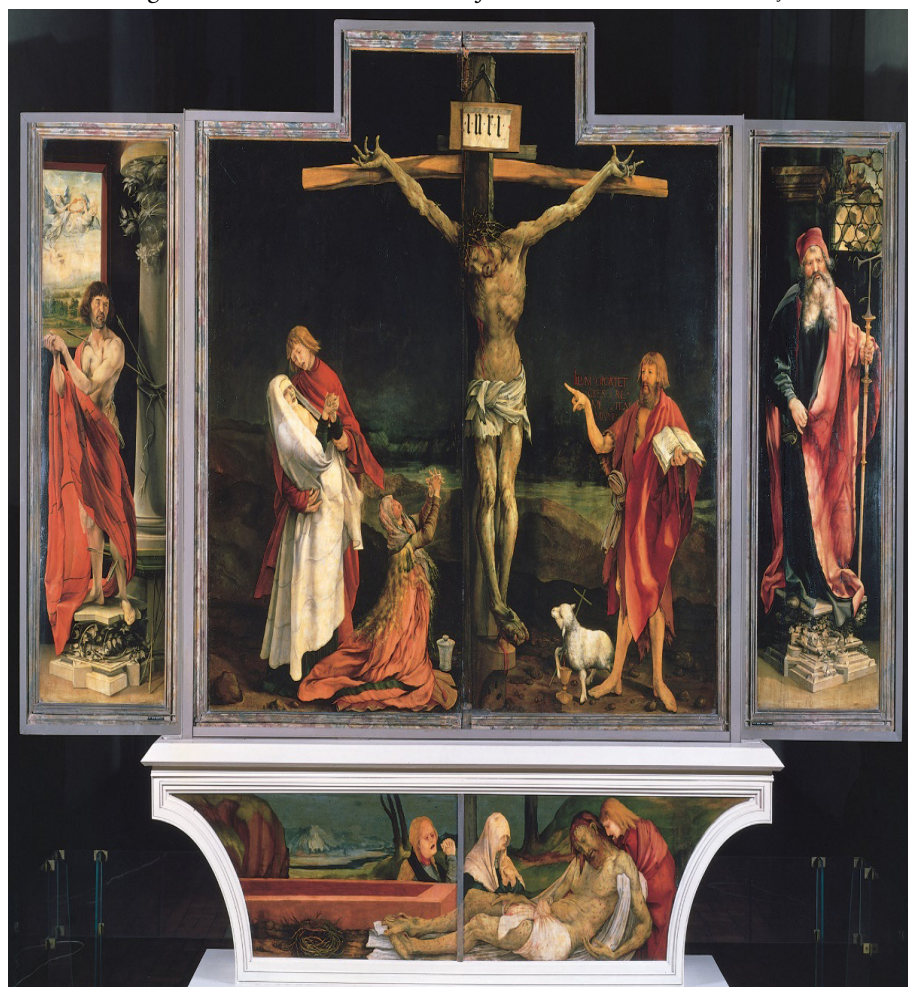
Quando o moribundo estava prestes a morrer, e somente neste momento, o frontispício do altar era aberto e as imagens se modificavam totalmente, apresentando a imagem *A Ressurreição*, na hora da morte do doente. A Figura *A Ressurreição*, no canto direito da imagem do Retábulo, na Antroposofia, é chamada *O Cristo Cósmico*.

De acordo com os estudos de Higuet (2009), o Retábulo foi encomendado pelo preceptor do convento dos Antoninos para substituir um retábulo mais antigo. O políptico (retábulo com compartimentos fixos e

móveis) é uma ilustração das atividades dos religiosos, que se dedicavam ao cuidado com os doentes, em particular com os pestíferos. O padroeiro, santo Antão, ocupa um lugar de destaque. O Retábulo destinava-se a todos os que entravam no hospício que tinham perante a imagem de Cristo de confessar-se e comungar, e a conduzi-los a meditar e rezar perante as imagens da Bíblia. Para Witzell (2017), há, no Retábulo de Issenheim, um poder disciplinador, pois remete à descrição de técnicas do suplício, de sofrimento gradual; a morte não é apenas a suspensão do direito de viver, mas é o estágio final de uma série de sofrimentos atrozes que, segundo Foucault (2010), configuram estratégias de controle dos corpos.

Os antropósofos nomearam a imagem de *Cristo Cósmico* em uma clara alusão à evolução planetária proposta em sua cosmologia esotérica. Nessa cosmologia, o *Cristo Cósmico* é, ao mesmo tempo, o sol e o elemento mercurial, o estágio mais evoluído em que a humanidade poderá atingir. A Antroposofia concebe a morte como o próximo passo da jornada, como um estágio de evolução espiritual, o movimento de “cruzar o limiar” e modificar a cadeia de encarnações.

Na sequência, temos o Retábulo de Issenheim:

Figura 1 – Retábulo de Issenheim *fechado*, em Colmar, na França.

Fonte: Musée Unterlinden. Disponível em: <http://www.musee-unterlinden.com/collections/l'experience-le-retable-dissenheim/>. Acesso em 2015.

Para a Antroposofia, a doença alavancaria esse movimento irrefutável do enfermo em sua busca pela cura: um caminho a ser trilhado sem lamentações, com coragem edificante. A biografia de quem adoece seria revista e superada durante o processo de doença e morte. A cura poderia ocorrer com a morte, em que o enfermo poderia ir para além de si, e elevar a sua existência a um nível superior, um novo nascimento.

Figura 2 – Retábulo de Issenheim *aberto*, em Colmar, na França.



Fonte: Musée Unterlinden. Disponível em: <http://www.musee-unterlinden.com/collections/lexperience-le-retable-dissenheim/>. Acesso em 2015.

Figura 3 – Detalhe do Retábulo de Issenheim, *A Ressureição*.



Fonte: Musée Unterlinden. Disponível em: <http://www.musee-unterlinden.com/collections/lexperience-le-retable-dissenheim/>. Acesso em 2015.

A arte de Grünewald inscreve-se na tradição cristã da Idade Média: a mística alemã dos séculos XIV e XV, a pintura e a escultura do fim do gótico foram para ele o ponto de partida temático e formal. Segundo Higuët (2009), há na obra dele uma progressão da expressão que não tem equivalente na pintura da sua época, em que o papel da cor é preponderante. As formas apresentam um caráter simbólico e também expressionista (Gaetgens, 2009 apud Higuët, 2009). Philippe Lorentz chamou a atenção para a força expressiva dos “drapés” (pregas e movimentos nas roupas das personagens) na pintura do gótico tardio flamengo e alemão.

Para Higuët (2009), a diversidade e a desmedida dos tecidos de Grünewald têm o poder de transportar o contemplador para um outro mundo. Os casos mais espetaculares são a roupa do Arcanjo Gabriel na representação da Anunciação e o lençol de Cristo no quadro da Ressurreição, que parecem flutuar. “Pintor expressionista, Grünewald sabe tudo o que pode fazer com a manipulação dos *drapés* para exacerbar o *pathos* ou para solenizar os mistérios da fé” (Béguerie-de Paepe, 2007, p. 30, grifos do autor).

Com o Retábulo “acaba a era da devoção e começa a era da arte» (Hans Belting, 2011, p. 76). O Retábulo de Issenheim inaugura uma nova compreensão da imagem: a estética. A reforma rejeitou a obra de arte como objeto de devoção. As transformações do sistema iconográfico germânico no século XVI estavam ligadas aos acontecimentos da reforma, nos quais todos os grandes artistas foram envolvidos em diversos graus. Os grandes artistas da época, como Dürer, Grünewald, Baldung, Grien, Cranach, Holbein, Altdorfer, encontravam-se no ponto de intersecção entre os dois meios de expressão: a palavra e a imagem; assim como estão no cruzamento de dois mundos: o medieval e o moderno. A relação visual entre o sujeito e o objeto – a imagem é uma simples *imago* e não mais uma pessoa ou um ídolo (Higuët, 2009).

As técnicas e os temas modificaram-se movendo a destruição iconoclasta, que se colocava na reforma. O *Cristo*, “[...] torna-se presente por meio de uma ação sacramental do olhar, a vista se sacraliza” (Higuët, 2009, p. 10). A imagem situa-se no prolongamento da hóstia, da qual é uma imitação fiel. O complexo artístico do retábulo que combina painéis pintados e esculpidos,

está em relação direta, espacialmente, tematicamente e liturgicamente com o sacrifício eucarístico.

No tumulto da reforma protestante, a crucifixão de Grünewald ilustra a angustia de uma sociedade germânica desestabilizada pelas fomes, as epidemias, as guerras, as errâncias da igreja. A sensibilidade de artista de Grünewald percebe a tempestade que está se formando. Para o pintor, como para uma boa parte dos seus contemporâneos, em um mundo caótico, a salvação só pode revelar-se numa leitura de fé da Escritura (La crucifixion, 2007). A renomeação do Cristo do Retábulo em o *Cristo Cósmico Curandeiro* pela Antroposofia, também antecede as tempestades da Segunda Guerra Mundial. O Cristo que se destinava às doenças físicas incuráveis, evocando também o movimento na possibilidade de transcendência espiritual em situações críticas que os algozes do nazismo trariam.

O *Cristo Cósmico Curandeiro* do Retábulo de Issenheim simboliza a alma, em sua posição intermediária, sempre mercurial. Os românticos, como Goethe, concebiam, por herança dos alquimistas, a noção de *mittler*, o elo que liga as duas polaridades e resolve o conflito. O *mittler*, o intermediário entre essas duas polaridades fundamentais, o meio entre espírito e matéria, entre espírito e natural-biológico, é a alma.

CRISTO CÓSMICO CURANDEIRO COMO O MITTLER MERCURIAL

Retomando a premissa de que o objeto de arte tem uma função sociorr-relacional na qual está inserido, a imagem do *Cristo Curandeiro* ou *Cristo Cósmico* pode ser pensando como um mediador das relações fronteiriças entre a arte, a espiritualidade e a saúde na comunidade antroposófica. O *status* da imagem de obra de arte ícone da cura, possibilita refletir sobre as distintas *agências* que esta assume em diferentes situações e mesmo quando os indivíduos estão no mesmo continente.

Primeiro, preciso frisar que a expressão *Cristo Curandeiro* surge em tom jocoso no livro de Peter Washington, *O Babuíno de Madame Blavatsky*, sobre os gurus ocidentais, como Rudolf Steiner. Entre os interlocutores, o termo utilizado é “Cristo Cósmico” e, em sua cosmologia, é considerado o único capaz de metamorfosear a doença em cura. Essa cura levaria os adeptos a uma ascensão angelical, desde que a virtude da coragem se manifestasse por meio de um enfrentamento estético do sofrimento, transformando os percalços da vida em uma experiência edificante, sem lágrimas e sem lamúrias.

De acordo com a literatura produzida pelos intelectuais orgânicos da Antroposofia, esta ciência espiritual inspirou-se em antigas tradições cristãs, contudo as origens antroposóficas não são colocadas de forma clara, tornando misteriosas as fontes sobre as quais se apoia. É provável que essa indefinição seja o resultado de uma bricolagem das mais variadas teorias esotéricas e cristãs. Fundamentados nessas tradições, os antropósofos elaboraram uma cosmologia com seres divinos que disputam lado a lado a consciência humana, beneficiando o equilíbrio entre as forças. Esses seres divinos são considerados seres atrasados em sua evolução espiritual e foram denominados seres arimânicos e luciféricos, controlados pelas entidades Arimâ e Lúcifer (Setzer, 2011).

A doença é considerada fundamental na evolução espiritual da humanidade. Os processos individuais de cura são importantes, pois sem eles a humanidade não alcançaria sua meta planetária, eis o porquê da expressão “Cristo Cósmico”. Neste projeto cósmico, a doença não é compreendida pelos interlocutores como um desajuste orgânico, mas todos os tipos de transtornos humanos que necessitem de resolução. Os humanos são então auxiliados por estes espíritos inferiores, na busca de um equilíbrio pendular entre as forças arimânicas e luciféricas que agem como coadjuvantes neste desenvolvimento espiritual (Husemann; Wolff, 1984, p. 32 apud Floriani, 2014, p. 10).

O corpo na Antroposofia expressa essa *performance* pendular entre as forças demoníacas e o *Cristo Cósmico Curandeiro* como o elemento mercurial, o *mittler*. Fundamentado em uma cosmologia cristã e evolucionista, o corpo na Antroposofia desenvolveu-se em várias etapas planetárias de evolução

espiritual da humanidade. O corpo obedeceria uma organização trimembrar e quadrimembrar³. Para este artigo, resgato apenas organização trimembrar, pois essa organização resgata o elemento mercurial da antiga tríade alquímica de Saint-Martin, um ocultista do século XVIII, representada pelo tríplice movimento – salinização, sulfurizarão e mercurialização, inúmeras vezes citada nas obras de Rudolf Steiner, revivendo a relação entre os elementos: sal (tudo que coagula e endurece), enxofre (tudo que tende à dissolução) e mercúrio (o equilíbrio entre as duas polaridades). Uma tríade com a triplicidade da natureza – corpo, alma e espírito.

O equilíbrio humano dependeria desta trindade teológica: ahrimânico (sal) – crístico (mercurial) – luciférico (enxofre). Essa trindade é bastante referenciada pelos interlocutores no Brasil e na Suíça. Segundo os adeptos, o corpo, em relação ao espírito, pode ser sal, considerando que é matéria, mas também pode ser, mudando-se o contexto, enxofre, considerando que é inconsciente em relação ao espírito. Este último pode ser, em certo contexto, sal e, em outro, enxofre.

A introdução do elemento do meio resolveria o conflito do oposto-complementares, ou seja, o elemento mercurial, que pode ser a alma ou o espírito, mas sempre representando o cristo. Nessa tríade – sal, mercúrio e enxofre – a polaridade arquetípica de todas as coisas (contração/expansão) é resolvida por um terceiro elemento que as harmoniza, as equilibra – o mercurial (Moraes, 2007, p. 54).

Equilibrar o conflito leva-me a pensar nas *agências* que a imagem do Cristo Cósmico assume nos dois primeiros encontros. Lugares distantes, Brasil e Suíça, mas com *agências* tão próximas. Nas duas situações, a imagem

³ Na quadrimembração, surge outra forma análogica de ver da Antroposofia, através da qual os fenômenos são compreendidos a partir de uma referência básica, arquetípica: a dos quatro elementos empedocleanos – terra, água, ar e fogo. Terra seria um qualificativo que evocaria solidez, peso, substância, densidade (Moraes, 2007). Na quadrimembração dos corpos, as situações patológicas estão nas metamorfoses de cada uma dessas organizações, como no desgaste da organização vital, o excesso da organização anímica, o afastamento da organização do Eu.

aparece instrumentalizada por ambas as mulheres para legitimar a permanência e o *status* no grupo. A jovem portuguesa, ao suplicar o poder da cura em frente à imagem do Cristo Cósmico, solicita também o acesso ao grupo que legitima seu trabalho terapêutico. Seu sucesso profissional é a garantia da sua permanência entre os suíços. Para ela, não é fundamental compreender o *mittler* do Romantismo Alemão, suas raízes católicas são suficientes para acionar os efeitos benéficos da dissolução das barreiras culturais.

Para a senhora baiana na Demétria, basta colocar a imagem na parede central, não há necessidade de valer-se do Cristo Cósmico com tanta veemência, seu estrangeirismo situa-se apenas no terreno dos hábitos e valores. As almas dessas duas mulheres enfrentavam desafios semelhantes de pertencimento. Almas que necessitam intermediar situações de conflito, limpar as sombras, metamorfosear a crise por meio do elemento mercurial.

Na alquimia, o mercúrio é capaz de dissolver qualquer metal, tornado mais lúcido, claro e sem sombra, limpando as impurezas, retirando do interior dos metais menos perfeitos a sua natureza oculta. A confecção do mercúrio é considerada para os alquimistas um segredo da natureza, por isso mal se pode entendê-lo, exceto por uma revelação divina ou por um outro. O mercúrio teria o poder de atrair a alma dos corpos vivos e levá-los para Plutão.

Mas e o *mittler*? Para os românticos, como Goethe, que concebiam por herança dos alquimistas, a noção de *mittler* e o elo que liga as duas polaridades para a resolução do conflito. O *mittler* é o intermediário entre os extremos que no Romantismo Alemão, e toda expressão estética como a literatura, a poesia e a pintura destinada a corroborar para com uma interpretação mais ampliada do humano por meio de uma *Naturphilosophie*.

Entre os interlocutores com origem europeia e germânicos, a compreensão da imagem do Cristo Cósmico aproximava-se do conceito de *mittler*, modificando sua *agência*. A percepção da imagem como cura dilui-se no discernimento do que é a humanidade com suas mazelas. O *mittler* é a própria natureza evocando a conciliação das forças pendulares que nos movem no desenrolar da vida, apaziguando os conflitos para a retomada do equilíbrio nas situações adversas. Para esses interlocutores, a imagem assume, em combinação com

as inspirações românticas, uma *agência* mais comprometida com um estilo de vida estético e, por consequência, ético. Uma filosofia do bem viver por meio da ponderação e atenção aos ritmos do cotidiano.

No romance de Goethe *As afinidades eletivas*, o mote do poeta romântico são as afinidades entre os elementos químicos. Maas (2010) em sua análise literária descreve as várias facetas que o *Mittler* assume. *Mittler* é o nome dado a um personagem cuja função na narrativa é, como o próprio nome indica, a de mediador ou conciliador. Em sua primeira aparição em cena, *Mittler* é apresentado como “esse homem engraçado” (*der drollige*), “aquele homem estranho” (*der wunderliche Mann*), “o hóspede bizarro” (*der närrischer Gast*) – adjetivos muito pouco adequados a um homem cuja função deveria ser a de apaziguar conflitos domésticos. O personagem *Mittler* vive com o firme propósito de não se demorar em nenhuma casa onde não houvesse nada para apaziguar ou dar assistência. O nome *Mittler* o teria forçado a seguir estranhas determinações. (Goethe, 1992, p. 34).

Mensageiro celestial, Hermes ou Mercúrio, *Mittler* não vem, entretanto, da parte de Otilie. Vem por “impulso próprio”: “Eduard ficou, porém, aborrecido e mal-humorado ao perceber que *Mittler* não viera a pedido dela” (Goethe, 1992, p. 129). Apesar de ser o mensageiro, este não transmite as novas, não permite o processo de comunicação e interpretação do discurso do outro. Vem por vontade própria, embaralhando o processo de comunicação, trazendo à experiência um elemento estranho, capaz de alterar o comportamento original dos atores. Para Heinz Schlaffer, a presença de *Mittler* é, literalmente, mortal: ele desencadeia a morte do pastor quando do batizado da criança; dispara o mecanismo que leva à morte de Otilie por meio de seu discurso inconveniente sobre o sexto mandamento, e é ele, por fim, o primeiro a deparar-se com Eduard morto (Schlaffer, 1981, p. 219 apud Maas, 2010, p. 12).

A função do elemento mercurial, do *mittler*, do *Cristo Cósmico Curandeiro*, não é eliminar o mal. O elemento mercurial é volátil, é fluido, como Hermes com seus pés alados. Não pode ser explicado e muito menos evocado. O *mittler* possui vontade própria, é um hóspede bizarro, um mensageiro

que faz revelações incômodas. A cura para os alquimistas está em produzir, internamente, o próprio elemento mercurial. O mal não pode ser eliminado, apenas subjugado. O *mittler* é o mediador, o conciliador, o equilíbrio pendular entre as forças demoníacas, não o algoz do mal. Na *performance* pendular na Antroposofia, o mal é compreendido entre os interlocutores como um bem deslocado no tempo e no espaço, mas não necessariamente um malfeitor.

Estou inclinada a elucubrar se o Retábulo Issenheim, em sua totalidade e não somente a imagem do Cristo Cósmico, ao apresentar os martírios e as tentações de Santo Antão, promovia uma *agência* disciplinadora dos desejos humanos, uma estratégia de controle dos corpos, segundo Foucault (2010). Esse pensamento leva-nos além. leva-nos aos espaços apertados que essas duas mulheres, a senhora baiana e a moça Preciosa, procuravam se moldar para ocupar. A imagem do Cristo Cósmico estava aqui e ali para lembrá-las, constantemente, pela estética, a ética do autodisciplinamento para a adequação ao grupo.

Equilibrados, os corpos não podiam estar nem duros nem moles. O endurecimento por influência arimânica, por exemplo, teria sua causa na vida emocional, no âmbito da alma, em decorrência de atitudes pedantes, materialistas e permeadas por uma razão árida. O amolecimento estaria associado às influências luciféricas, com ideias repletas de imaginação e de fantasia. Uma batalha entre Árimã e Lúcifer para aprisionar o ser humano: o primeiro, no espírito, desligando-o da matéria, e o outro na matéria, desligando-o do espírito (Setzer, 2011).

Para Setzer (2011), Goethe intuiu a possibilidade de transformar o mal em bem. Na cena em que Fausto perguntou a Mefistófeles: quem é este? a aquele que representava Árimã, e recebeu a resposta *Ich bin ein Teil jener Kraft/die stets das Böse will/und stets das Gute schafft*, (“Eu sou uma parte daquela força que sempre quer o mal, mas sempre cria o bem”⁴). Para tanto,

⁴ Tradução do autor.

o mal não deve ser eliminado, mas sublimado, transformado em bem na busca de uma estética comportamental e corporal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sofisticada proposta de uma cura estética na Antroposofia inspira-se em ícones e narrativas de imortal beleza legitimando as práticas terapêuticas firmadas em sua complexa cosmologia. A obra prima de Grünewald, o Retábulo de Issenheim, é ainda hoje objeto de arte de grande apreciação. Alojada em antigo convento transformado em museu, garante a todos os visitantes a experiência da meditação e contemplação sensibilizada para a instigante mística alemã dos séculos XIV e XV do gótico tardio. A Antroposofia, ao reinterpretar as obras de arte, operacionalizam-nas em *agências* direcionadas para a manutenção da organização ética por meio da beleza estética.

O ato de abrir e do fechar do Retábulo evoca movimento, elemento tão caro aos românticos, afinal, a resolução dos conflitos assim como a cura da humanidade está em percorrer o caminho em uma busca. A mudança de cenário, que evolui das criaturas demoníacas na tentação de Santo Antônio e da *A Crucificação* para a *A Ressureição*, favorece a perspectiva de metamorfose da doença para a morte e da morte para a cura e das mazelas da vida humana, porque a vida não acabaria na morte. O frontispício aberto do altar com a imagem *A Ressureição*, espaço destinado à figura do *Cristo Cósmico Curandeiro*, ocupa a função mercurial de atrair as almas para Plutão, deus dos mortos, cumprindo a mesma função descrita no mito, mas também funciona com um lembrete aos adeptos da Antroposofia de que morreremos precocemente se não metamorfosearmos os conflitos em um equilíbrio disciplinador.

Essa reunião de elementos ricos em simbologia reorganizada pela racionalidade científica da *Naturphilosophie* com aspectos estéticos da arte gótica alemã, dos mistérios da alquimia e dos recursos mitológico, garante para as medicinas neorromânticas como para a Antroposofia um espaço de *status* no mercado da cura. Reencantar a cura dos problemas é atualmente mais

importante que resolver os sintomas. A *performance* pendular entre os demônios, os vícios, as mazelas, passa a ressignificar as batalhas da humanidade claudicante.

REFERÊNCIAS

- BASTOS, Raquel Littério de. *Corpo e Saúde na Antroposofia: Bildung como cura*. São Paulo: LiberArs, 2018.
- BÉGUERIE-DE PAEPE, Pantxika; LORENTZ, P. (dir.). *Grünewald et le retable d'Issenheim*. Regards sur un chef-d'oeuvre. Paris: Somogy Editions d'art, 2007.
- BELTING, Hans. *An anthropology of images*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HIGUET, Etienne. A Crucificação de Matthias Grünewald à luz de uma teologia protestante da imagem. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16, dez 2009.
- HIGUET, Etienne. A. Representação do Cristo no expressionismo alemão. *Observatório da religião*, v. 1, n. 2, ago./dez. 2014, p. 76-91.
- HÖRISCH, Jochen. Der Mittler und die Wut des Verstehens. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik. In. BEHLER, Ernst; HÖRISCH, Jochen. (Hrsg.). *Die Aktualität der Frühromantik*. München: Paderborn, 1987. p. 19–32.
- HUSEMANN, Friedrich; WOLFF, Otto. *A imagem do homem como base da arte médica: patologia e terapêutica*. São Paulo: Associação Beneficente Tobias, 2007.
- LA CRUCIFIXION DE GRÜNEWALD. Neorbe, 2007. Anônimo. Disponível em: <http://www.namurois.org/castelluna/?post/2007/04/10/La-Crucifixion-de-Grunewald>. Acesso em: 19 maio 2009.

LUZ, M. T.; WENCESLAU, L. D. Goethe, Steiner e o nascimento da arte de curar antroposófica no início do século XX. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 98, 2012.

MAAS, Wilma Patricia M. D. Ininteligibilidade e hermenêutica n'as afinidades eletivas, de Goethe. *Olho d'água*, São José do Rio Preto, v. 2. n. 2, p. 1-200, 2010

MORAES, W. A. Elaboração de uma medicina ampliada pela Antroposofia. In: MORAES, W. A. *Medicina Antroposófica: um paradigma para o século XXI*. São Paulo: ABMA, 2007.

QUANT, Jaime Morales. Variaciones sobre la herencia em la narrativa de Edwidge Danticat. *Cuadernos del Gescal*, ano 3, n. 1, out. 2016

SCHLAFFER, Heinz. Namen und Buchstaben in Goethes "Wahlverwandschaften". In: BOLZ, N. W. (ed.). *Goethes Wahlverwandschaften: Kritische Modelle und Diskursanalysen zum Mythos Literatur*. Hildesheim: Gerstenberg, 1981. p. 211–229.

SETZER, Valdemar W. *O bem e o mal do ponto de vista da Antroposofia*. 2011. Disponível em <<http://www.ime.usp.br/~vwsetzer/antrop/bem-mal.html>>. Acesso em: 21 nov. 2015.

STEINER, Rudolf. *Doença e cura*. Associação Brasileira de Medicina Antroposófica: São Paulo, 1998.

WASHINGTON, Peter. *O babuíno de madame Blavatsky: místicos, médiuns e a invenção do guru ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WITZEL, Denise Gabrel; SILVEIRA, Andréia Aparecida T. S. Uma análise discursiva da iconografia da crucificação. *Estudos linguísticos*, Sinop, v. 10, n. 22, p. 92-112, jul./dez. 2017.

Recebido em: 22/10/2018

Aprovado em: 07/01/2019

O SISTEMA NERVOSO ESPIRITUAL: REFLEXÕES SOBRE UM POSSÍVEL CABO MAGNÉTICO PROJETADO PARA COMUNICAÇÃO ESPIRITUAL¹

*THE SPIRITUAL NERVOUS SYSTEM: REFLECTIONS
ON A MAGNETIC CORD DESIGNED FOR SPIRIT COMMUNICATION*

Jeremy Stolow²

Em 1853 houve um crescimento vertiginoso do movimento espiritualista moderno. Andrew Jackson Davis, uma das principais figuras desse movimento, compilou um conjunto de instruções para a organização de *séances*. Seu principal argumento era de que o triunfo na comunicação com o mundo espiritual dependia da presença de um balanço adequado de elementos positivos e negativos. Para esse fim, os frequentadores de *séances* foram instruídos a formar um “círculo harmônico”; aqueles cujo temperamento negativo foi sinalizado foram colocados em assentos alternados com aqueles indivíduos de temperamento positivo³. O balanço de forças necessário para comunicação com o mundo espiritual poderia ser aprimorado ainda com a preparação de condições vantajosas no ambiente. Os participantes eram levados a se encontrar em salas escuras, “longe de barulhos ou interrupções, para que pudessem se concentrar no objeto para o qual haviam se encontrado sem

¹ Traduzido por Fernanda Brazil Kettes e Manoela Alcaria Silveira, sob a supervisão e a revisão de tradução da Prof.^a Dr.^a Elizamari R. Becker (IL/UFRGS). Revisão técnica por Barbara Jungbeck e Rodrigo Toniol.

² Jeremy Stolow é professor adjunto do Departamento de Estudos da Comunicação da Universidade Concórdia, Montréal, Canadá. E-mail: jeremy.stolow@concordia.ca.

³ Davis, 1853. O cabo magnético de Davis é discutido brevemente em Catherine L. (2007). Estou em débito com Albanese por chamar atenção para o cabo de Davis, apesar de, como eu espero que fique claro nas páginas a seguir, minha própria discussão elabora um conjunto diferente de considerações.

serem desvirtuados por agentes externos” (Davis, 1853, p. 164). Por fim e principalmente, Davis sugeriu que os frequentadores de *séances* deveriam:

Fazer um cabo magnético para si próprios... Pegar cinco metros de uma corda de três quartos de polegada, cobrir essa corda com seda ou veludo e enrolar em torno dessa corda, paralelos um ao outro, dois fios: um de metal e outro de prata ou cobre. Deixar os fios a uma polegada e meia de distância um do outro e deixar um quarto de polegada de distância entre cada volta de cada fio⁴. (Davis, 1853, p. 165)

Os participantes sentados foram instruídos a se reunirem em volta da mesa segurando seus cabos magnéticos no colo para estabelecerem “um equilíbrio de eletricidade vital e de magnetismo vital por todo o círculo” (Davis, 1853, p. 166). Uma vez que o circuito estivesse completo, Davis explica: “Aqueles que forem constitutivamente mais suscetíveis à influência espiritual de emoções sentirão as mãos latejarem e por fim, em função da repetição de experimentos, tornar-se-ão clarividentes” (Davis, 1853, p. 166). Mas mesmo após esses sinais iniciais de contato com o mundo sobrenatural, os participantes eram aconselhados a continuar segurando seus cabos por, pelo menos, mais uma hora, para só então deixá-los de lado e reconstituir o círculo segurando as mãos uns dos outros. Nesse ponto, o cabo magnético terá servido ao seu propósito. Tendo-se estabelecido um círculo humano realmente harmonioso, “[...] os participantes podem ficar seguros de que espíritos guardiões e amigáveis estarão presentes, vindo até a sala pessoalmente em alguns momentos.” (Davis, 1853, p. 168).

Os registros históricos não confirmam se os leitores de Davis realmente levaram adiante suas instruções para construir seus próprios cabos magnéticos e incorporá-los em suas atividades de *séance*. Espiritualistas preocuparam-se mais com o conteúdo revelador das mensagens provenientes

⁴ Davis revisou essas instruções cerca de trinta anos depois em *The Present Age and Inner Life: Ancient and Modern Spirit Mysteries Classified and Explained* (Boston: Colby & Rich, 1886), p. 101-03.

dos contatos com o mundo espiritual e menos com o equipamento usado para estabelecer esse contato⁵. Mas o texto de Davis oferece uma descrição detalhada dos instrumentos e das técnicas que ao menos alguns espiritualistas devem ter considerado úteis para contatar o mundo espiritual. Sua descrição do cabo magnético é um exemplo do que se pode chamar de tecnologia dos espiritualistas para comunicação sobrenatural: um instrumento cuja função era gerar um circuito que liga mente, corpo, espaços físicos e forças imateriais em uma rede de pensamento, discurso e ação. Como um meio de transdução de diferentes forças e energias nessa rede de circuitos, o cabo parece ter sido desenvolvido para realizar tarefas variadas como fazer os participantes de *séance* sentirem as mãos latejando, facilitar manifestações visuais ou auditivas e até mesmo fornecer aos espíritos acesso direto às mentes e aos corpos dos vivos, para que aqueles possam falar e agir por meio desses.

⁵ Isso não é para desvalorizar a grande dedicação entre os espiritualistas a uma forma de positivismo científico, que sustentava que a veracidade de experiências paranormais e sobrenaturais durante os rituais das sessões espíritas poderia ser estabelecida através de observação controlada. A esse respeito, é importante frisar os esforços altamente divulgados de um número de cientistas notáveis – tanto os simpatizantes quanto os céticos dos princípios básicos do Espiritualismo – para conduzir experimentos durante as sessões espíritas, tratando a câmara das sessões como um tipo de laboratório de observação controlada e análise de evidências. Entre os muitos cientistas que entraram nas câmaras e documentaram seus achados estavam Robert Hare, Michael Faraday, Alfred Russell Wallace, Edmund Carpenter, Cromwell Varley, e Oliver Lodge; ver Peter Lamont (2004, p. 897-920); Richard J. Noakes (1999, p. 421-59); Jon Palfreman (1979, p. 210-23); Peter Pels (2003, p. 241-71); Elisabeth Wadge (2000, p. 24-42).

Figura 1 – The Magic Rope.



Fonte: Andrew Jackson Davis, *The Present Age and Inner Life; Ancient and Modern Spirit Mysteries Classified and Explained* (Boston: Colby & Rich, 1886), p. 101.

De todas essas maneiras, o cabo de Davis mostra um pouco como os espiritualistas contribuíram para a “tecnologização” (ou deveria-se dizer “retecnologização”?) da ordem sobrenatural. Em torno do cabo, uma pessoa encontra não somente tiras de seda, cobre e ferro, mas também profundas suposições ontológicas e cosmológicas sobre a sobrevivência da alma após a morte, sobre a constituição fisiológica das almas simpáticas capazes de comunicarem-se com o mundo espiritual e a receptividade dos corpos humanos, objetos materiais e entidades imateriais para um conjunto de princípios operativos comuns. Princípios esses modelados na física da condutividade e indução eletromagnéticas. Por poder ser dobrado em um círculo e, portanto, englobar objetos dentro de seu “circuito”, o cabo

magnético de Davis faz companhia a outros fenômenos ganhando visibilidade novamente nas discussões públicas do século XIX. Essas discussões incluíam cabos de telégrafo, linhas ferroviárias e os gânglios e filamentos de sistemas nervosos corporais. No contexto em expansão de corpos de conhecimento e experimentos práticos envolvendo particularmente a eletricidade, o espiritualismo do século XIX traz uma visão de conexão do corpo, da ordem social, do mundo natural e do desconhecido, por meio de um elo de objetos organizados (cabos magnéticos, cadeiras, mesas e salas escuras), nervos sensíveis, vibrações elétricas e fios finos de força espiritual. Brincando com a etimologia da palavra *nervoso*, derivada de *neuron*, palavra grega para tendão ou para corda, as próximas páginas oferecem explicações sobre o que chamarei de “sistema nervoso espiritual”, no qual o instrumento de Davis foi embutido: uma explicação que, espero, evoque mais reflexões sobre o espaço semântico compartilhado em que religião e tecnologia são nomeados como entidades distintas.

É claro que espiritualistas não foram os primeiros “teólogos da eletricidade”, termo que poderia ser aplicado a inúmeros grupos, olhando para trás, pelo menos até o século XVIII, quando não era raro que se comparassem as maravilhas da eletricidade aos milagres bíblicos e, com efeito, descrevê-las como um meio de manifestação da vontade divina, presente em fenômenos naturais como relâmpagos durante uma tempestade ou nas convulsões dos corpos protestantes passando por renascimento espiritual⁶. Além disso, como apontado por Bret Carroll, espiritualistas haviam recorrido a tradições filosóficas e religiosas ainda mais antigas em se tratando de seu uso da figura do círculo – um símbolo remoto de ordem e de harmonia – em suas descrições do cosmos (no qual tanto o mundo dos espíritos como o mundo físico estão alinhados em uma série de esferas concêntricas), no modo como organizavam suas atividades ritualísticas (sentando-se em volta de mesas redondas), e em suas discussões sobre harmonia social e virtude republicana (nas quais círculos apareciam como metáforas da intimidade

⁶ Ver, por exemplo, Ernst Benz (1989); Paola Bertucci, (2006, p. 341-62).

familiar, irmandade religiosa e pertencimento nacional)⁷. Mas para espiritualistas norte-americanos do meio do século, passou a ser possível descrever os poderes do círculo fazendo referência à linguagem e ao comportamento de um circuito elétrico. Seu uso liberal do léxico de circuitos elétricos marca, portanto, grande comprometimento por parte dos espiritualistas como Davis com os procedimentos e com os discursos legitimados da ciência, da medicina e da engenharia modernas. Ainda mais fundamentalmente, talvez, isso marca sua conceitualização compartilhada da comunicação em si como o resultado do recebimento bem sucedido de um sinal localizado dentro de um sistema interligado de forças gerativas, meio transmissor, pontos terminais e loops de feedback. Como será abordado, a lógica do sinal está na raiz do que se presumiu que tornaria o dispositivo de Davis, o cabo magnético, eficaz no contexto da prática de *séance*. Mais genericamente, o trabalho do circuito de processamento do sinal forneceu uma base discursiva chave para a articulação das ideias espiritualistas sobre comunicação com espíritos, graças a um consenso sobre a natureza da transmissão elétrica que se formou em torno da comunidade espiritualista, em cenas rapidamente evoluídas de experimento científico, engenharia industrial, pesquisa médica e na representação dos conhecimentos especializados no campo vasto da cultura pública transatlântica.

O cabo magnético de Davis merece atenção por sua localização no espaço intelectual, cultural e comercial, em algum lugar no limite entre ciência “apropriada” e “amadora”. Esse era o espaço para circulação de instrumentos e de procedimentos técnicos frequentemente (mas não sempre) inicialmente desenvolvidos para pesquisa científica, mas não rotineiramente reproduzidos para fins pedagógicos, de entretenimento ou de consumo doméstico. Esse era também o espaço para a circulação e hibridização de discursos e de práticas observacionais científicas e reunião de informações em um grupo de interlocutores que hoje em dia apressadamente dividiríamos entre profissionais e amadores. Na época de Davis, essa distinção era feita somente no sentido

⁷ Ver Bret E. Carroll (1997, p. 61-65, p. 129-40).

de discernir aqueles cientistas com educação formal e os que não possuíam educação formal. Nesse sentido vale a pena demorar-se no fato de que não somente a função operacional do cabo magnético de Davis relativamente avançada (segure-se e concentre-se), como também sua construção, era fácil, necessitando apenas de coisas que os leitores de classe média de Davis teriam disponíveis em casa. Por diminuir os requisitos necessários para participação em um ritual *séance*, pode-se dizer que o cabo oferece uma maneira de democratizar os termos de acesso aos poderes transcendentes. As instruções de Davis para a construção e para o uso de um cabo magnético ecoam o que era de fato um tema recorrente nos escritos espiritualistas ao longo do século XIX: que não deveria haver nenhum portão institucionalmente circunscrito para o mundo espiritual, certamente não aqueles que conferiam monopólio de conhecimento a padres ou outros tipos de especialistas em rituais (não obstante, os médiuns célebres, assistentes de palco, editorialistas e outros que tinham seus próprios interesses simbólicos e econômicos para proteger). Na companhia de muitos outros espiritualistas, Davis nunca se cansou de professar que o mundo espiritual estava em princípio acessível a todos. Isso fica muito claro em sua argumentação de que qualquer círculo adequadamente formado teria potencial para o sucesso e que ninguém pode determinar antecipadamente qual membro do círculo possui a constituição suficientemente “simpática” para ser o primeiro a registrar um sinal do mundo dos espíritos por meio das vibrações elétricas do cabo (Davis, 1893, p. 168). A democracia pertencente à organização e à performance de um ritual *séance* também pertencia ao trabalho intelectual de espiritualistas como um todo no meio da cultura pública energeticamente consumida por notícias das mais recentes descobertas científicas e pelas maravilhas da engenharia moderna. Tendo sido escolhidos pelo mundo espiritual para fornecer novos conhecimentos sobre o corpo, a mente, a alma, a ordem natural e o cosmos, escritores como Davis trabalharam lado a lado, e por vezes um contra o outro no que estava apenas começando a ser claramente reconhecido como uma forma profissional de ciência, engenharia e medicina.

Apesar da inquietação de muitos historiadores, ainda é lamentavelmente comum encontrar a imagem banalizada do século XIX como um período marcado por uma grande lacuna entre ciência e religião, com o crescimento de uma comunidade científica cada vez mais especializada e fundamentalmente “secular” organizada em corpos profissionais que delimitavam critérios para pesar evidências, endossar teorias e medir perícia⁸. Mas espiritualistas intelectuais como Davis não se enquadram no molde esperado dos “homens de ciência” que supostamente perderam a fé ao longo do caminho da pesquisa científica sem restrições. Nem tampouco seus escritos poderiam ser relegados simplesmente como parte da cultura popular, um domínio por vezes depreciativamente descrito em termos de sua ignorância e distorção da discussão científica “real” que se dá em outro lugar. Tais considerações não só exageram a passividade dos escritores não especializados como meros condutores de conhecimento científico, mas falham em chegar à raiz da ciência popular como uma arena para discussão pública e combate prático⁹. Prestar atenção a essa arena requer, em primeira instância, que se resista a toda tentação de tratar o cabo magnético de Davis como uma invenção idiossincrática de um autodidata marginal (se não um religioso maluco), assim como não devemos

⁸ Algumas das críticas mais incisivas sobre a “tese do conflito” entre ciência e religião têm sido expressas por historiadores da ciência vitoriana, que apontaram quantos elementos narrativos compunham a chamada “guerra” travada por mentes científicas questionadoras sobre as superstições religiosas que estavam enraizadas nas aspirações dos iconoclastas profanos, ansiosos por conseguir a “ciência moderna” em sua luta pelo domínio sobre a recém-criada esfera da educação estatal no final do século XIX; ver Frank M. Turner (1978, p. 356-76); John Hedley Brooke (1991); Thomas Dixon, Geoffrey Cantor e Stephen Pumfrey (2010).

⁹ Estudos exemplares de ciência popular no século XIX incluem Roger Cooter (1984); Robert Darnton (1968); Aileen Fyfe (2004); Craig James Hazen (2000). Sobre a história da relação entre os engenheiros eletricitas profissionais e a cultura popular estadunidense do final do século XIX, ver Carolyn Marvin (1988), particularmente o capítulo 1. Para um tratamento extensivo da negligência para com a ciência popular como um tópico sério de investigação, ver Roger Cooter e Stephen Pumfrey (1994, p. 237-67).

nos permitir agarrar-nos às considerações sobre o sistema nervoso espiritual de maneira suspensa às margens da cultura tecnológica do século XIX. Ao contrário, deve-se percebê-lo como um instrumento que tanto imitava como competia com todos os tipos de aparatos tecnológicos necessários em outras situações para atividades científicas de medição e observação, ou para a construção e coordenação técnica de infraestruturas de comunicação mediadas eletricamente. O cabo magnético de Davis convida-nos para o coração da modernidade transatlântica.

TECNOCIÊNCIA E A IMAGINAÇÃO ESPIRITUALISTA: O TELÉGRAFO ESPIRITUAL

Como um movimento religioso, uma moda cultural e um objeto de controvérsia pública, o espiritualismo norte-americano floresceu no terceiro quarto do século XIX, um período de reestruturação social e de revolução tecnológica nos domínios da comunicação, transporte, produção de conhecimento e da formação dos hábitos do dia-a-dia entre as populações em constante urbanização e industrialização¹⁰. Muitas das ideias impulsionadas por espiritualistas a respeito da sobrevivência da alma após a morte e a respeito dos meios pelos quais os espíritos se manifestam podem, claro, ser rastreados por uma história muito mais longa de especulação metafísica e condução de rituais, chegando até às fundações da república americana, se não antes — nas profundezas das tradições da Europa antiga de Hermetismo, neoplatonismo e das artes ocultas, como documentado recentemente por Catherine Albanese em sua magistral história sobre a tradução metafísica americana, *A Republic of Mind and Spirit*. É possível admitir que falar diretamente com os mortos é um negócio endêmico para muitas sociedades ao longo da história e que o espiritualismo norte-americano do século XIX constituiu uma variante local do que era certamente um desejo cultural

¹⁰ As histórias essenciais do Espiritualismo do século XIX no mundo anglófono incluem Ann Braude (1989); Robert S. Cox (2003); Molly McGarry (2008).

muito mais universal de comunicar-se com os desencarnados ou de receber conhecimentos e dádivas dos mortos. Mas a proeminência do espiritualismo e seu notável alcance geográfico é apenas atribuível ao solo fértil de pesquisa sensacionalista, espanto popular e fabricação internacional de notícias que alimentava a cultura pública emergente da modernidade transatlântica da metade do século XIX. Pela mesma razão, quando espiritualistas exploraram as possibilidades de existência humana após a morte, eles frequentemente o faziam juntamente com as linhas de desenvolvimento industrial e de pesquisa científica de sua época. Nessa medida, o movimento refletia uma revolução cinética muito maior que estava colocando novas prioridades em movimento, transformação e progresso nas facetas civil, cultural e social na era Jacksoniana¹¹. Não havia essa ênfase em mobilidade e conectividade mais evidente em outros campos do que nas apropriações espiritualistas da ciência tecnológica do século XIX, a começar pelo telégrafo eletromagnético¹². De fato, o telégrafo funcionava no imaginário espiritualista como uma metonímia para uma onda muito maior de novas tecnologias e arranjos institucionais dos quais eles eram testemunhas nas fábricas, rotas de transporte, salas de aula, espetáculos públicos, casas de máquina e escritórios aparecendo em volta deles.¹³

Devo dizer mais sobre a figura do telégrafo em particular nos discursos espiritualistas. Mas, primeiro, algumas palavras serão a respeito da confiança de escritores espiritualistas em metáforas e argumentos causais emprestados

¹¹ O termo *revolução cinética* é emprestado da discussão de Catherine Albanese do movimento transcendentalista estadunidense da metade do século, que incluía figuras como Ralph Waldo Emerson; ver Albanese, (1975, p. 319-40). Para a aplicabilidade da noção de “revolução cinética” para o Espiritualismo estadunidense, ver Carroll, *Spiritualism*, p. 62-64.

¹² Ver Jeremy Stolow (2008, p. 668-86). Eu dificilmente sou o primeiro a apontar a relação íntima entre Espiritualismo e telegrafia; ver também Albanese, *Republic of Mind and Spirit*, p. 225-27; Braude, *Radical Spirits*, p. 4-5, p. 23-24; Jeffrey Sconce (2000, p. 21-37); Werner Sollors, (1983, p. 992).

¹³ Sobre as apropriações espiritualistas das tecnologias do seu tempo, ver Stolow, *Salvation*, p. 668-86; Steven Connor (1999, p. 203-25); Sheri Weinstein (2004, p. 124-40).

da ciência e da indústria. É crucial situar esses textos no contexto histórico de um processo de “purificação” até hoje incompleto do discurso científico e da prática técnica, sob pena de terminarmos descaracterizando a ciência tecnológica do século XIX com recursos de distinções e definições mais contemporâneas¹⁴. De fato, o século XIX marca um período no qual o negócio da ciência moveu-se pela primeira vez das mãos dos amadores aristocratas para as mãos do quadro de “cientistas” cada vez mais profissionais: termo cunhado em 1833 por William Whewell (1794-1866) que no meio do século começou a referir-se àqueles que trabalhavam no ambiente controlado de laboratórios e cujas descobertas eram objeto de investigação consentida de pares versados em campos cada vez mais especializados de conhecimento científico¹⁵. Esse processo histórico de purificação intelectual e institucional ajudou a discernir uma área emergente da ciência de um conjunto de atividades populares, divertidas e lucrativas e um conjunto de estruturas interpretativas que poderiam então ser rejeitadas como “não científicas”.

Mas nesse mesmo tempo, a cultura pública burguesa transatlântica estava sendo reformulada por meio de crescimento paralelo de interesse em conhecimento científico e informação circulando pelas mídias locais, nacionais e internacionais, incluindo jornais, almanaques, panfletos e livros cada vez mais baratos nos quais jornalistas, políticos, teólogos e outras figuras

¹⁴ Meu uso do termo *purificação* vale-se da famosa descrição de Bruno Latour do lugar do conhecimento científico dentro do que ele chama de “A Constituição Moderna”, um esforço histórico para atingir o objetivo (impossível e, portanto, sempre paradoxal) de distinguir natureza e cultura como duas zonas distintas ontologicamente, e, assim, assegurar à ciência moderna seu prestígio como objetivo e valor neutro; ver Latour (1993, p. 10-48).

¹⁵ Ver George H. Daniels (1976, p. 63-78). Sobre a morte da filosofia natural e a invenção da ciência moderna, ver Simon Schaffer, (1986, p. 387-420). Sobre a demanda crescente, ao longo do século XIX, para reorganizar o conhecimento e a prática médicos através da especialização profissional (não menos importante no domínio da neurologia, que toma forma como um ramo institucionalmente distinto de prática médica apenas no terço final do século), ver George Weisz (2003, 536-74).

públicas comentavam extensivamente sobre novas descobertas astronômicas, geológicas e médicas, novas façanhas da engenharia e outras maravilhas da ciência moderna¹⁶. No tempo de Davis, a ciência no Mundo Novo – e especialmente a ciência da eletricidade – já havia tomado forma por um longo histórico de comentário público, mercantilização e domesticação, por meio de circulação transatlântica não só de textos científicos, mas também de instrumentos e dispositivos cada vez mais baratos e formas de demonstração pública que habitava entre os mundos do experimento formal, pedagogia, entretenimento e empreendimento comercial. O exemplo mais famoso é o de Benjamin Franklin, mas ele era apenas um dentre um grupo diverso de professores universitários, demonstradores, inventores, fabricantes de instrumentos, vendedores de livros, eletroterapeutas, showmen, médicos itinerantes e outros empreendedores da economia elétrica transatlântica dos séculos XVIII e XIX¹⁷. Ao passo que tais circulações eram no tempo de Franklin amplamente preservação de uma elite gentílica, no meio do século XIX os direitos civis haviam se expandido consideravelmente. Isso é evidente nos Estados Unidos, pelo menos, no florescimento do circuito de leitura de liceu, que no seu auge em 1850 era esclarecedor e divertia públicos estimados em 400.000 pessoas por semana. A cidade de Nova Iorque sozinha recebeu mais de 3000 leituras públicas anunciadas entre 1840 e 1860, enquanto que no resto do país, mesmo nas menores cidades, leituras eram organizadas por associações de homens jovens, sociedades de bibliotecas, institutos de mecânica e outras instituições civis¹⁸. Autores periód-

¹⁶ Ver, por exemplo, Donald Zochert (1976, p. 7-32). Para um estudo exemplar sobre publicação científica popular na Grã-Bretanha do século XIX, ver Fyfe, *Science and Salvation*.

¹⁷ Sobre a história da exibição elétrica na América dos séculos XVIII e XIX, ver sobretudo James Delbourgo (2006, p. 87-128); Fred Nadis (2005, p. 3-82). De modo mais geral, sobre as demonstrações públicas de eletricidade no final do século XVIII e início do século XIX, ver Iwan Rhys Morus (1998); Rhys Morus (2009, p. 263-75); Schaffer (1983, p. 1-43); Schaffer, (1993, p. 489-526); e Bernadette Bensaude-Vincent and Christine Blondel (2008).

¹⁸ Donald M. Scott (1980, p. 791-809).

dicos, instrutores de liceu e agentes comerciais de dispositivos elétricos para divertimento, edificação e terapia médica então compreendiam uma classe em desenvolvimento de popularizadores de ciência: figuras que pareciam familiarizadas com os últimos avanços da comunidade científica profissional, mesmo quando seus discursos e atividades eram marcados como meramente amadores, comerciais ou simplesmente não científicos.

Os espiritualistas não eram excluídos desses circuitos de visibilidade científica em expansão. Andrew Jackson Davis (1826-1910) era o mais proeminente dentre essas figuras públicas. Um polímata autodidata, médium e fourierista comprometido, Davis foi nomeado por um de seus pares como o “João Batista” do movimento espiritualista¹⁹. Ainda que Davis mesmo tivesse uma relação desconfortável com alguns ramos do espiritualismo (ele reservava sua crítica mais feroz para os extravagantes médiuns teatrais, os quais ele não hesitava em denunciar como fraudes e como charlatões que colocavam em risco a comunidade espiritualista legítima), sua influência no movimento como um todo é dificilmente exagerada. Os esforços editoriais de Davis foram gigantescos, abrangendo quatro décadas e dúzias de livros e panfletos. Além do mais, ele ocupava uma posição de destaque como editor de periódicos espiritualistas como o *The Univercoelium and Spiritual Philosopher* (de 1847 a 1849) e o *The Herald of Progress* (de 1860 a 1864)²⁰. Todos os tópicos de interesse dos leitores espiritualistas passavam pelo crivo de Davis: conselhos conjugais, propostas de reforma política, comentários a respeito de descobertas médicas e científicas e aparentemente infinitas descrições a respeito do mundo após a vida e de seus habitantes ou sobre a fauna e a flora de planetas distantes que Davis havia visitado no estado

¹⁹ A popular organizadora espiritualista e historiadora contemporânea do Espiritualismo estadunidense Emma Hardinge, saudou Davis como uma figura do tipo João Batista, que preparou o caminho para o florescimento do movimento (citado em Albanese, *Republic of Mind and Spirit*, p. 206).

²⁰ Sobre a biografia, carreira e produção literária de Davis, ver Albanese (1992, p. 1-17); Robert W. Delp, (1967, p. 43-56).

de transe. Em todos esses esforços, ele se apresentava como uma espécie de oráculo moderno, canalizando conhecimento e sabedoria que emanava além do nosso mundo de experiências diárias em forma de presentes, avisos e revelações sobre as condições verdadeiras da nossa existência mortal e da nossa alma imortal. Ainda mais surpreendente, no entanto, é a maneira como os textos de Davis são formatados pela sintaxe científica de descobertas, observações, descrições e explicações sobre as causas.

Davis não era o único espiritualista que parecia familiarizado com as últimas descobertas e conquistas da eletrofísica, da fisiologia, da astronomia e da engenharia elétrica. Como seguidores interessados de notícias científicas, muitos escritores espiritualistas estavam em boa posição para tirar proveito dos circuitos em expansão de publicações sobre ciência popular e profissional que indicaram o meio do século XIX como o momento de nascimento do que futuramente viria a ser um mercado massivo para os textos de ciência popular²¹. Pode-se então falar de uma classe de intelectuais cuja tarefa era chegar à conclusões sobre as verdadeiras lições sendo reveladas pelos avanços científicos e tecnológicos a respeito da ordem invisível da humanidade, do mundo e do cosmos. Essa classe incluía figuras que habitavam tanto o mundo acadêmico como a esfera pública espiritualista, como o professor de química Robert Hare (1781-1858) que se converteu ao espiritualismo tardiamente em sua vida, e o professor de geologia e psicometrista William Denton (1823-1883). Essa classe também incluía professores e pregadores de ciência itinerantes, como o ministro unitário e John Murray Spear (1804-1887), um receptáculo para instruções detalhadas fornecidas por agentes espirituais para construção de numerosas maravilhas tecnológicas, incluindo uma máquina de movimento perpétuo, um navio elétrico impulsionado por

²¹ Sobre o editorial de ciência popular do século XIX, ver Louise Henson, Geoffrey Cantor, Gowan Dawson, Richard Noakes, Sally Shuttleworth, and Jonathan R. Topham (eds.). (1985, p. 549-72) e 2004.

baterias psíquicas, um veículo capaz de levitar e uma máquina de costura capaz de funcionar sem que alguém precisasse operá-la.²²

Como membro desse grupo maior de mediadores de conhecimento espiritualista, Davis ofereceu formulações que não eram incomparáveis, mas que, não obstante, destacam-se como excepcionalmente lúcidas e atraentes com as descobertas científicas e desenvolvimentos tecnológicos de sua época. Considere, por exemplo, o intenso envolvimento de Davis com a telegrafia, uma tecnologia cuja história de nascimento e expansão é precisamente paralela à história do movimento espiritualista em si (como muitos espiritualistas apontaram). Telegrafia era para Davis um tropo principal. Em resposta à pergunta de um dos leitores, impressa em uma edição de 1860 do *The Herald of Progress*, ele discorreu sobre as relações entre os espíritos e os vivos da seguinte maneira:

A sublime ciência da telegrafia espiritual está ainda escondida nas leis da ação e reação que permeiam, e que obviamente governam, todas as formas e gradações de matéria. Cada parte da mente e cada centro ganglionar no departamento visceral tem sua própria afinidade. Essas afinidades são distintas e disponíveis. Os órgãos superiores geram influências exaltadas e expansivas que radiam por todos os outros órgãos no mesmo corpo e externamente para enormes distâncias. Essas influências tocam e afetam positivamente de maneira similar os órgãos e as centrais correspondentes em outras pessoas, estando elas presentes ou não. (Davis, 1860, p. 1)

Para Davis, o que faz o telégrafo “sublime” é a presença subjacente de um conjunto fundamental de leis de ação e reação que governam todas as maneiras possíveis de contato, comunhão e união de afinidades entre as partes do corpo, entre interlocutores próximos e distantes, e mesmo entre

²² Sobre Hare, ver Craig James Hazen (2000, p. 65-112). Sobre Spear, ver John Benedict Buescher (2006). O clássico trabalho de William Denton sobre psicometria apareceu em seu livro *The Soul of Things: Psychometric Experiments for Re-Living History* (Boston, 1863).

os vivos e os mortos. “Não há apenas uma lei projetada exclusivamente para governar a mente e outra para governar a matéria”, Davis afirma. “As leis da mente e as leis da matéria são a mesma e almas e estrelas se movem e se regulam pelo mesmo grande princípio geral. Atração governa tudo” (Davis, 1884, p. 286). Devo voltar a considerar amplamente o que Davis pretendia com o termo “atração”, mas, no momento, permita-me sublinhar a decisão de Davis de referir-se à comunicação entre corpos e mentes e espíritos como links telegráficos. Essa escolha de palavras reflete a consciência aguçada de Davis a respeito dos efeitos da tecnologia de mídia emergente nos limites existentes de espaço e tempo em um dado momento histórico quando as operações telegráficas já haviam começado e abrir novas maneiras de perceber objetos científicos para sugerir novas possibilidades de comunicação e ação dentro de um universo cada vez mais compreendido como governado pelas leis de fluxo elétrico. Em resposta a um leitor em dúvida, Davis elaborou essa “lei da atração” com referência a uma grande variedade de relações mediadas pelo telégrafo:

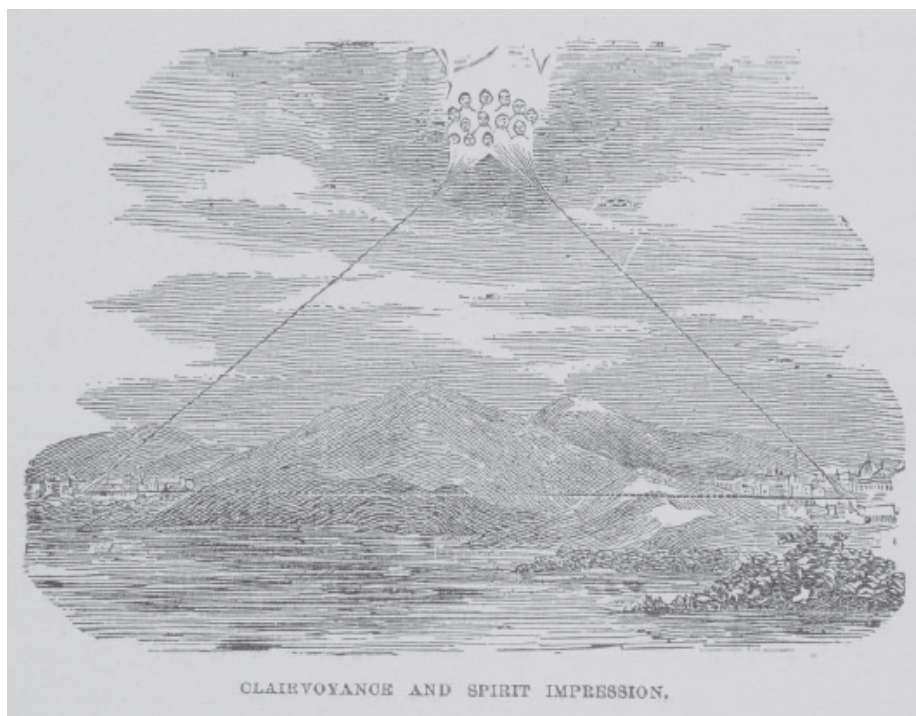
O que é verdadeiro de dois indivíduos aplicar-se-á igualmente a nações ou reinos. A lei psico-telegráfica de uma alma isolada, nos segredos de sua constituição dual, é a lei da telegrafia entre quaisquer almas em quaisquer distâncias. Qual é a lei e quais são as condições de sua operação no indivíduo? Brevemente essas: os pés telegrafam suas sensações para o cérebro. Há centenas de obstáculos materiais e proeminências entre eles, no entanto eles se afinam e se comunicam. Os pés dizem: “Eu sou simplório e sinto dor de tanto caminhar”. A mente recebe essa mensagem telegráfica e responde: “Você receberá conforto”. Os pés respondem: “Obrigado, espero que você mantenha sua promessa”. Nessa maneira familiar, cada órgão se comunica com o outro e então todos eles, individual e coletivamente, reportam ao quartel-general, ao local reconhecido universalmente como de governo, ao cérebro que está em posse de toda a existência organizacional. (Davis, 1860, p. 1)

Assim como o pé e o cérebro estão em contato somente graças à presença de “cordas sutis de contato simpático”, elos similares podem ser forçados

“entre duas almas afins” (Davis, 1860, p. 1). Comunicação então consiste em “um concerto melodioso de doces afinidades... após as quais, não obstante grandes distâncias podem comungar no princípio da telegrafia magnética” (Davis, 1860, p. 1). Telegrafia serve aqui muito mais do que como uma metáfora para comunicação espiritual, é um modelo para orquestrar e coordenar ações entre corpos, mentes e almas afins conectados. Em outro texto, Davis explica como tais telegrafias espirituais funcionam:

Suponha que uma mãe, morando em Nova Iorque, reze por notícias sobre seu filho que mora em Londres. Ele está muito doente. Ela está ansiosa para saber de sua situação social. Levará entre dez e vinte dias para que ela receba uma carta. Mas ela precisa saber agora. Como? Ela não é clarividente, mas ela é uma médium para impressão... O que isso significa? Isto é, os órgãos, situados na parte superior da cabeça, só são acessíveis por influência espiritual. Muito bem. A mãe tem espíritos guardiães no plano espiritual e seu filho também. Eles percebem e entendem a ansiedade da mãe e a condição do filho. Então, eles se aproximam da atmosfera em torno do nosso globo. Como os habitantes da Terra, os guardiães dela e do filho foram um círculo de simpatia... O círculo sobre humano estabelece linhas de simpatia entre a mãe e o filho, como indicado pelas correntes piramidais que conectam as duas cidades. Portanto, a condição real do filho é impressa na mente da mãe, telegrafada por assim dizer, tão perfeitamente quanto qualquer objeto pode ser pintado sobre qualquer órgão físico de visão (Davis, 1886, p. 281-82). (Ver figura 2.)

Figura 2 – “Clarividência e Impressão Espiritual”.



Fonte – Andrew Jackson Davis, *The Present Age and Inner Life; Ancient and Modern Spirit Mysteries Classified and Explained* (Boston: Colby & Rich, 1886), p. 280. (Reprodução cortesia da Rare Books and Special Collections, McGill University Library.)

As seções subsequentes deste texto serão uma tentativa de revelar o aglomerado de temas sobre linhas sobre-humanas de simpatia, contato à distância e o poder da visão invocada nos trechos anteriores. No momento, note-se que a descrição de Davis sobre a telegrafia espiritual, ou a função e o propósito dos cabos de magnéticos nas práticas de *séance* que formava somente uma pequena parte do extensivo discurso espiritualista sobre o funcionamento de nervos, cabos telegráficos e outros sistemas de mídia e

seus princípios eletromagnéticos subjacentes de circularidade, polaridade e condução linear.

De fato, uma apreciação da afinidade eletiva entre comunicação espiritual e telegrafia eletromagnética abundante na literatura espiritualista, começando por descrições sobre batidas similares às do código Morse das irmãs Fox ou com a escolha do título do primeiro periódico publicado, *The Spiritual Telegraph*²³. Contatos mediados telegraficamente entre espíritos e os vivos foi amplamente noticiado nesse período. James Mansfield, o “Chefe dos correios espirituais” residente em São Francisco, foi conhecido por entrar em transe e tamborilar grandes mensagens em código Morse com seu dedo indicador, “como o movimento de uma chave telegráfica” (Cox, 2003, p. 20). Práticas de cura mediúnica eram também frequentemente descritas como dependentes de uma forma de condutividade elétrica: a união exitosa entre paciente e curandeiro e a formação de um circuito de forças eletrobiológicas que poderiam ser manipuladas para estimular ou acalmar o corpo, aliviar a dor, curar doenças ou mesmo promover crescimento espiritual²⁴. O tropo da fragilidade nervosa pode ter figurado em uma longa história de medicina ortodoxa como uma condição patológica, mas nos textos espiritualistas essa era a marca do aparato médium unicamente aprimorado e sensível a comunicações do outro mundo, muito parecidos com o instrumento receptor da indústria telegráfica.

De um ponto de vista mais amplo, os dons mediúnicos do espírito de receptividade e condutividade das forças espirituais aparecem como um ponto

²³ The Spiritual Telegraph foi encontrado por S. B. Brittan e Charles Partridge e publicado em Nova Iorque de 1852 a 1860, até combinar-se com o próprio artigo de Davis, The Herald of Progress.

²⁴ Alex Owen relata como os espiritualistas britânicos tipicamente entendiam a relação de curandeiro mediúnico e paciente em termos de transferência de energia, frequentemente descrita como uma força magnética ou eletrobiológica que o curandeiro poderia trocar pela “vitalidade reduzida” do paciente durante os atos de ligação íntima, que poderia consistir em diagnóstico durante estados de transe ou imposição de mãos; ver Owen, Darkened Room (1989, p. 109-10).

terminal dentro de um sistema comunicacional de proporções cósmicas. Essa comunidade espiritual era integralmente ligada, como o vidente norte-americano Hudson Tuttle colocou, por “cordas simpáticas... como fluido elétrico no fio telegráfico” (Cox, 2003, p. 88). O céu e a terra em si são unidos, nas palavras de Cora Daniels, uma das mais famosas médiuns americanas do século XIX, por “telegrafia constante... como sensações disparadas sem que um segundo sequer seja perdido” (Cox, 2003, p. 89). E, como relatado em uma comunicação de transe para o médium Abraham Pierce, parece que não muito depois de chegar ao paraíso os espíritos são encarregados de aprender os fundamentos da telegrafia para poderem contatar os que ficaram para trás. Ainda mais notavelmente, Pierce anunciou, conforme os espíritos progridem nos *rankings* das esferas paradisíacas, a educação deles continua segundo eles adquirem conhecimento sobre coisas como construção de estradas e sistemas ferroviários, até que eles atinjam a mais alta esfera celestial na qual embarcam nos estudos anatômicos do sistema nervoso em si. A própria ideia de uma corda magnética não pode ser compreendida fora do contexto de um discurso maior sobre comunicação telegráfica, que no meio do século XIX servia como uma marca da contaminação mútua entre círculos científicos e não científicos.

NERVOS, CABOS E A LÓGICA DO SINAL

Para os espiritualistas, entre muitos outros interlocutores do meio do século XIX, os cabos telegráficos e os cabos magnéticos feitos em casa pertenciam à mesma categoria, porque ambos serviam à mesma lei fundamental de atração e repulsão mútua que parecem governar o universo e, mais especificamente, porque eles compartilham o mesmo conjunto de características organizacionais que vieram a ser vistas como requisitos essenciais para transmissão de diversos tipos de energia e de informação. Nesse sentido, não é surpreendente que espiritualistas tenham abraçado tão prontamente o telégrafo, tanto como uma analogia da comunicação espiritual como um modelo para organização de

atividades de *séance*. O telégrafo, afinal, é conhecido como uma das grandes revoluções de comunicação do século XIX, rompendo relações espaço-temporais de centro e periferia e de proximidade e distanciamento, inaugurando uma nova era de conectividade global, hipermobilidade e supraterritorialidade. Como o primeiro meio de comunicação baseado em transmissão elétrica, o telégrafo estendeu-se dos domínios mais sóbrios da física da energia, engenharia, comunicações diplomáticas e transações financeiras até um terreno muito amplo de cultura popular e ciência pública²⁵. Como pode-se ver, o telégrafo também ajudou a tornar inteligível uma variedade de fenômenos fisiológicos que pareciam envolver conexões entre a mente e o corpo, mais evidentemente no caso do sistema nervoso. Como a sua contraparte terrestre, para os observadores do século XIX, os nervos pareciam funcionar indexadamente: como um sistema de sinais que liga o processo de sensação, impulso e reação corpóreo imanente ao processo simbólico “transcendente” de cognição, representação e memória.

²⁵ Apesar de uma volumosa literatura sobre o papel da telegrafia no século XIX ter se desenvolvido em sua sequência, a declaração “clássica” sobre a revolução inaugurada pelo telégrafo é de James Carey, (1989, p. 155-76). É sempre um negócio arriscado tentar periodizar processos de mudanças tecnológicas rápidas (até porque os efeitos de novas tecnologias de mídia são experienciados de acordo com uma geografia desigual, na qual eles se espalham), mas falando de modo grosseiro, o ano de 1890 serve como um limite útil para dividir nós dos nossos antepassados do século XIX, cujos sentimentos e ações eram revestidas pela arquitetura representacional do sistema nervoso. Eu recorro a 1890 como o momento inaugural de mais uma mudança tecnocultural, baseada nos princípios emergentes de conectividade sem fio, centelhadores, ressonâncias harmônicas e outros modos de representar espaços intersticiais entre corpos (dramatizados através de experimentos em laboratório e através da introdução de novas tecnologias de mídia como o transmissor de rádio, o eletroencefalografia e o espectroscópio). Desde que esses desenvolvimentos anunciaram novos alinhamentos de ciências legítimas e marginais, arranjos tecnoinstitucionais e práticas culturais (incluindo um novo vocabulário cosmológico), eles vêm marcando um afastamento distinto das preocupações da presente discussão. Sobre a afinidade entre o Espiritualismo do fim do século e a tecnocultura emergente do “sem fio”, ver principalmente Anthony Enns (2008, p. 137-52).

Imagens de um circuito em rede derivaram da indústria do telégrafo em desenvolvimento e encontraram seu caminho nas especulações cosmológicas dos escritores e palestrantes espiritualistas pelo mundo Atlântico. Retoricamente posicionada como um veículo de transcendência e de desencarnação instantânea, a comunicação telegráfica manifestou não só o mistério da eletricidade como também concepções arcaicas de união mística e de presença espectral dos mortos. De fato, no momento em que David havia escrito suas descrições sobre a comunicação espiritual, já havia virado lugar comum descrever a ordem cósmica como uma vasta teia de rotas em rede, fios finos, canais e linhas relacionadas de comunicação. O sinal telegráfico forneceu indiscutivelmente a figura mais atraente sobre a qual modelar o contato e a comunhão com o distante, sejam essas distâncias no próprio corpo, entre países ou além do domínio do mundo dos vivos.

Similar a um cabo transmitindo uma carga elétrica, a mediunidade do espírito era frequentemente descrita como um meio de manifestação de forças de origem distante e de transportar impressões para um receptor local. A infraestrutura tecnológica necessária para o recebimento de mensagens espirituais era o corpo humano em si. Para Davis, como para inúmeros de seus contemporâneos espiritualistas, o espetáculo da mediunidade do espírito poderia ser atribuída a “[...] um tipo de magnetismo espiritual que somente algumas pessoas com temperamento e organização particularmente negativos estariam adaptadas para receber... um certo estado de suscetibilidade mental, no qual o sistema nervoso humano é excessivamente impressionável [...]”, permitindo que tais indivíduos recebam comunicações espirituais “[...] por meio de vibrações ou ondas respiratórias que passam do sistema nervoso até o cérebro e acordam pensamentos por impressão” (Davis, 1853, p. 173-174). Assim como “[...] o cérebro é ligado à medula espinhal, o coração é relacionado com as artérias, os nervos são relacionados com os órgãos e os músculos e todos os sistemas são relacionados com os ossos [...]”, Davis adotou a figura do circuito em rede para explicar a existência de “[...] uma cadeia conectada de correspondências invisíveis... elevando o voo sinuoso de escadas que conduzem dos ossos até o cérebro, [chegando] por passos finamente graduados no espírito, que

incessantemente elabora por meio de vários sistemas de poderes e relações sob seu controle” (Davis, 1871, p. 128-29). Comunicação espiritual, em outras palavras, somente era possível por meio da organização do corpo humano e da mente em uma espécie de circuito telegráfico no qual “[...] a arma, dentro da mente e da medula espinhal e difundida por todos os gânglios simpáticos sente instantaneamente cada transação em cada parte do corpo” (Davis, 1871, p. 103-04). Como elaborado por Davis:

Não só o cérebro é uma grande bateria, composta de inúmeras baterias pequenas interligadas, chamadas de células nervosas ou de centros nervosos, mas a mente é também uma grande união de centro telegráfico no qual são recebidos e transmitidos inúmeros tubos e condutores chamados de células sanguíneas, uma pequena bateria com outra; elas juntam grupos positivos de células ou centros com seus correspondentes negativos de maneira sistemática e harmoniosa tal que é impossível atingir uma ligação na cadeia cerebral e não perturbar ao mesmo tempo mais ou menos toda a cadeia de sentidos e inteligência. (Davis, 1871, p. 114).

Para apreciar como um autor como Davis conseguia tão prontamente mover-se entre discussões sobre telegrafia, anatomia do sistema nervoso e os segredos da comunicação espiritual, é útil lembrar de quais maneiras alguns desses mesmos paralelos estavam sendo forjados em discursos de profissionais médicos e cientistas ao longo da primeira metade do século XIX. Historiadores identificaram uma mudança de paradigma decisiva nas ciências biológicas ao ponto de as explicações do século XVIII com base nas teorias vitalistas do corpo, seus humores e seus sistemas hidráulicos de válvulas e tubos para circulação dos fluidos vitais tornaram-se cada vez mais precárias²⁶. No começo do século XIX, o sistema nervoso já havia sido

²⁶ Sobre a história das concepções do sistema nervoso desde a antiguidade até a modernidade, e especialmente as mudanças principais promovidas pelo desenvolvimento da neurologia, neuro-anatomia e fisiologia no começo do século XIX, ver Pietro Corsi, (1991); Laura Otis (2001); George S. Rousseau, (2004); Laura Salisbury and Andrew Shail, (2010),

“funcionalmente reinventado” (Salisbury; Shail, 1765, p. 13), de acordo com Laura Salisbury e Andrew Shail. Avanços na microscopia pareciam indicar que os nervos eram entidades sólidas e, portanto, necessitava de novas explicações a respeito de seu funcionamento e propósito dentro dos sistemas corporais para comunicações de sensação, percepção e ação. Estudos sobre o funcionamento de sistemas de percepção sensorial, ações reflexas e outros processos corporais autônomos apontaram para um novo modelo de corpo humano, no centro do qual estava localizado o sistema nervoso governado por suas próprias regras funcionais. Johannes Müller (1801-1858), em *Elements of Physiology* (1833), argumentou que havia uma relação inteiramente arbitrária entre estímulo e resposta e que experiências específicas de sensação eram simplesmente resultantes das propriedades organizacionais do sistema nervoso em si²⁷. Tais descobertas levaram a um consenso de que nervos deveriam ser percebidos anatomicamente e experimentalmente como “sistemas de mídia”, governados por uma lógica de sinal, cujas arbitrariedades dependiam da separação funcional do remetente (ou agente estimulante), do meio de transmissão e do aparato de recepção²⁸. Os sucessores de Müller, incluindo seu mais famoso estudante, Hermann Von Helmholtz (1821-1894), deram ainda mais força para esse argumento comparando explicitamente o funcionamento da sinalização dos sistemas

1-40); Gordon M. (1991). Como James Delbourgo documenta, houve predecessores à “reinvenção” dos nervos como um sistema de mediação elétrica, embora a tendência ainda fosse descrever os nervos como condutos de um fluido elétrico; ver Delbourgo (2006, p. 223-24, 235), Most Amazing Scene.

²⁷ Como Müller propôs, a sensação de “ver a luz”, por exemplo, poderia ser produzida por emanções do mundo externo, mas facilmente poderia ser produzida por processos internos, como quando agentes químicos (como os narcóticos) são introduzidos na corrente sanguínea; ver Johannes Müller (1843), 714f. O texto de Müller apareceu pela primeira vez em 1833 e passou por diversas edições. Para a discussão desse texto e sua influência, com uma referência particular às teorias em evolução da percepção sensorial, ver Jonathan Crary (1992, p. 88-93); Jonathan Sterne (2003, p. 60-62).

²⁸ Sobre esse ponto, ver Sterne (p. 61-62), Audible Past.

nervosos biológicos com baterias, fios e instrumentos receptivos da indústria telegráfica. Para Helmholtz uma sensação que passa pelo sistema nervoso funciona como um sinal de sua causa, que, como uma mensagem telegráfica, deveria ser decifrada e interpretada somente nos limites das capacidades representacionais do seu aparato receptor, o cérebro. Em um trecho famoso, ele resume:

Os nervos têm sido frequentemente – e não erroneamente – comparados aos fios telegráficos. Tal fio conduz um tipo de corrente elétrica e não outro; ela pode ser mais forte ou mais fraca e mover-se em qualquer direção; ela não tem qualquer outra diferença qualitativa. Não obstante, de acordo com os diferentes tipos de aparatos com os quais fornecemos suas terminações, podemos enviar mensagens telegráficas, tocar campainhas, explodir minas, decompor água, mover ímãs, magnetizar ferro, desenvolver luz e assim por diante. É o mesmo com os nervos. A condição de excitação que pode ser produzida neles, e é conduzida por eles, é, até agora, como pode ser reconhecida em fibras isoladas de um nervo, a mesma em todos os lugares. No entanto, quando a condição de excitação é levada para várias partes da mente ou do corpo ela produz movimento, secreção das glândulas, aumento e declínio da quantidade de sangue, vermelhidão e calor de órgãos individuais, e também sensações de luz, audição e assim por diante (Hermann von Helmholtz, 1885, p. 149).²⁹

A implicação da comparação de Helmholtz é a de que os nervos constituem uma espécie de sistema de sinalização, cuja arbitrariedade é baseada no fato de que os pulsos de energia por eles transmitidos eram determinados por variações no armazenamento e pela organização de uma variedade potencialmente infinita de entradas e saídas. Como Laura Otis argumentou, a “[...] descoberta de Helmholtz e seus contemporâneos de que o sistema nervoso biológico era comparável aos sistemas de mensagem mediadas eletro-numericamente estava fundada em um conjunto muito maior de convergências

²⁹ O texto de Helmholtz foi publicado pela primeira vez em 1862. Esta passagem também é discutida por Jonathan Crary em relação à doutrina de Müller da “separação dos sentidos”; ver Crary (1993, p. 93), *Techniques* (p. 93); Sterne(2003), *The Audible Past*, 62 f.

discursivas entre as ciências e as práticas técnicas de pesquisa em neuroanatomia, física da energia e engenharia elétrica no século XIX, ocasionando o aumento de um entendimento comum das características funcionais e operacionais de transmissão de pulsos de energia por meio de alternâncias de corrente elétrica³⁰. O que fez sistemas de sinalização discreta distintos uns dos outros foi simplesmente uma questão de organização espacial da rede e da composição do meio transmissor em si³¹. Essa similaridade entre o sistema nervoso orgânico e as redes telegráficas era evidente não só para os médicos do século XIX como Helmholtz, mas também para engenheiros elétricos e outros participantes da indústria telegráfica em desenvolvimento. Era excessivamente comum descrever comunicações telegráficas com o uso da linguagem corporal de forças vitais circulando por meio do que era visto como uma elaborada e ramificada árvore dendrítica de cabos telegráficos e estradas de ferro que conectam remetentes e destinatários dentro do corpo. Como um sistema nervoso orgânico, o telégrafo parecia consistir em uma extensiva rede de fios finos e vibrantes transmitindo informações vitais de e para centros metropolitanos, conectando cidades do interior às cidades litorâneas, aos parceiros comerciais e territórios coloniais distantes. E, como o funcionamento de um corpo saudável, operações telegráficas regulares

³⁰ Ver Otis (2001, p. 10-14), *Networking*.

³¹ Apesar do seu entusiasmo em comparar nervos ao sistema de mensagem telegráfica, os fisiologistas da metade do século dificilmente eram ignorantes acerca das diferenças significativas entre mídia biológica e mecânica. Como relatado por Otis, em 1850, Helmholtz mediu a velocidade dos impulsos nervosos a uma velocidade de 26,4 metros por segundo, em um contraste visível com a condução de eletricidade através de fios de metal, como Charles Wheatstone, o inventor do sistema britânico de telégrafo de agulha, havia demonstrado em 1834, quando ele calculou que a eletricidade poderia atingir a velocidade de mais de 250.000 milhas por segundo (algo próximo a $1,45 \times 10^9$ km/h). “É evidente”, conclui Otis, “[...] que os sistemas de comunicação vivos e os telegráficos não estão funcionando do mesmo jeito [...]”; Otis (2001, p. 27), *Networking*.

ofereciam uma visão de harmonia social que repousava sobre os princípios da governança ordeira e da comunicação efetiva dentro de impérios e nações³².

Outro ponto de convergência, tanto dos discursos populares quanto dos científicos ocasionado pelo advento dos sistemas de comunicação baseados em eletricidade, pode ser encontrado no movimento espiritualista do século XIX. Há um paralelo tentador a ser desenhado entre a crescente fascinação popular com sonambulismo, transe hipnótico e outras instâncias da atividade inconsciente – certamente um terreno de interesse para espiritualistas, que lutavam para encontrar termos adequados para explicar e legitimar suas práticas de *séance* – e o desafio feito pelos especialistas em fisiologia à suposição de lugar comum de que a mente consciente, localizada no cérebro, é indiscutivelmente a autoridade central de coordenação de todos os processos mentais e físicos. Na época dos textos de Davis, um discurso fisiológico extenso havia entrado em voga; o sistema nervoso passava a ser tratado como um sistema autônomo de comunicações, alimentado independentemente das operações conscientes da mente. Em 1812, o médico Thomas Trotter (1760-1832) já havia descrito o sistema nervoso como uma rede de conexões simpáticas, através da qual “[...] nervos eram agora vistos como comunicando uns aos outros, em vez de simplesmente executando os comandos do cérebro” (Citado em Salisbury; Shail, 1765, p. 16). No meio do século, pesquisas sobre ações reflexas e outros processos autônomos do corpo, como respirar e digerir, haviam contribuído para afiar a distinção entre atividades cerebrais voluntárias e atividades motoras involuntárias. Rejeitando o senso comum de que a mente é a autoridade central de coordenação, os médicos começaram a questionar se as funções orgânicas do corpo não eram mais provavelmente controladas pelos gânglios do que era às vezes referido como o “sistema nervoso vegetativo”, uma

³² Ver Otis (2001, p. 455-75).

rede de ramificações emanando do “grande nervo simpático” que operava independentemente da rede nervosa cerebrosinal.³³

Ao mesmo tempo que os médicos e os anatomistas comparativos estavam isolando o sistema nervoso como uma entidade independente do organismo, as fundações da medicina ortodoxa tinham chegado a considerar os nervos humanos como um importante campo de investigação da transmissão de doenças das células sanguíneas para o cérebro ou para a tradução de febres do corpo em comportamento maníaco, entre outras preocupações com sensibilidade do corpo, enervação, fadiga e irritabilidade³⁴. Alguns médicos inclusive lançavam mão de evidências neurofisiológicas para explicar os “perigos” do entusiasmo religioso – incluindo a mediunidade espiritualista – entendida como produto de distúrbios mentais, enraizado em deformidades dos órgãos maiores, do sistema vascular e, acima de tudo, disfunções na mais vital rede de comunicação do corpo, o sistema nervoso. Experiências com

³³ Como argumentado pelo botânico e anatomista comparativo William Lauder Lindsay (1829-1880), “[...] a velha doutrina ou suposição dos frenologistas [...] que, a saber, considera o cérebro como o único órgão da mente, deve inquestionavelmente ser abandonada. Devemos, a partir de então, considerar a verdadeira zona, lugar ou órgão da mente como o corpo inteiro; e essa é a única base sólida na qual os fisiologistas comparativos podem começar seus estudos”; Lindsay, *Mind in the Lower Animals*, vol. 2, *Mind in Disease* (London: Kegan Paul, 1879), 4. O argumento de Lindsay baseia-se no que na terça parte do século XIX era considerado como evidência incontroversa derivada da anatomia comparativa e experimentos com as partes do corpo de pequenos animais, como as pernas de sapos decapitados, cujos músculos eram já bem conhecidos por reagir à excitação dos nervos. Essa destituição do cérebro até levou alguns anatomistas comparativos a sugerirem que o cérebro de animais mais altos era meramente a “extensão crescente” do sistema de nervos mais fundamental e mais universal localizado ao redor da medula espinhal. Muito antes dos escritos de Lindsay, o cientista mais famoso a realizar o experimento com as pernas de sapos foi, sem dúvida, Luigi Galvani, cuja teoria da “eletricidade animal” era posteriormente desacreditada por Alessandro Volta; ver Marcello Pera (1992).

³⁴ Ver, por exemplo, Edwin Lee (1833); John O'Reilly (1860), especialmente 11-15, que fornece uma descrição típica do funcionamento cerebral “ao estilo bateria”.

testemunhos de manifestações espirituais, estados de clarividência sonâmbula ou as emoções amplificadas e a agitação física que frequentemente acompanham tais eventos poderiam agora ser atribuídos a problemas de superestimulação ou “ligação defeituosa” fazendo com que a mente consciente se renda a comportamentos maníacos³⁵.

Mas as autoridades médicas ortodoxas não eram os únicos comentaristas do espectro das ações corporais e das experiências sensoriais que pareciam se desenrolar na ausência do controle mental consciente. No contexto da impressão mediada da esfera pública da modernidade burguesa transatlântica, suas vozes eram acompanhadas pelos diversos competidores com uma participação na interpretação das atividades notáveis que pareciam acontecer nas câmaras de *séance* pelo mundo. Escritores espiritualistas eram os mais determinados a zombar da autoridade da medicina ortodoxa. Contrariando os esforços dos médicos de alinhar a mediunidade espírita com a loucura, eles enfatizavam as sensibilidades rarefeitas dos médiuns espíritas e a plausibilidade técnica de que as revelações do mundo espiritual poderiam ser manifestadas com o uso do equipamento certo. A incomparável arquitetura sensitiva do sistema nervoso de um médium espírita era espelhada no padrão distinto do círculo de *séance* e na implementação estratégica de dispositivos, como o cabo magnético, que poderia ajudar a estabelecer o balanço de forças necessárias para a recepção de energias espirituais. Revelações do mundo espiritual agora pertenciam ao escopo de um fundamental e cósmico conjunto de leis de atração, propagação e recepção que governavam todas as relações possíveis entre corpos materiais e agências e forças imateriais. No discurso espiritualista, essas leis eram tipicamente agrupadas dentro de um único termo: simpatia.

³⁵ Sobre os esforços dos neurologistas do século XIX para investigar e diagnosticar tais fenômenos como sonambulismo e estados de transe, ver Edward M. Brown (1983, p. 563-77). De modo mais geral, na história das respostas médicas ao Espiritualismo (que normalmente tomava a forma de alarmismo e hostilidade por parte das instituições médicas em relação aos médiuns espirituais), ver Braude, *Radical Spirits*, p. 142-61; Owen, *Darkened Room*, p. 139-67.

A ARQUITETURA DA SIMPATIA

Em seu brilhante estudo sobre o Espiritualismo norte-americano do século XIX, Robert S. Cox (2003) apresenta a simpatia como um tropo essencial no pensamento e na prática espiritualistas, por ser um termo que abrange diversas conotações, como de sentimento harmonioso, conexões entre as partes do corpo ou o exercício de poderes ocultos de atração entre os mundos físico e espiritual. Para muitos leitores falantes da língua inglesa do século XIX, a “simpatia” evocava a moral filosófica de Adam Smith (1723-1790), que a definiu como um princípio fundamental de contato harmonioso e sentimento mútuo gerados entre grupos de pessoas com opiniões semelhantes. Para Smith, simpatia dependia do processo histórico de refinamento das sensibilidades humanas, ou seja, da evolução das restrições sociais e culturais da razão, da civilidade e da gestão firme das paixões. Sua teoria foi recebida calorosamente entre os escritores do Iluminismo escocês e do norte-americano, em que era frequentemente interpretado como um apologético aos modos cristãos protestantes burgueses de devoção contida. O uso do termo simpatia por Smith também coincide com os discursos médicos predominantes da sua época, de forma mais evidente com o trabalho de seu colega de Edimburgo, o fisiologista Robert Whytt (também chamado de Whyte, 1714-1766), que havia postulado o sistema nervoso como a ponte central entre mente, corpo e ambiente, além de entendê-lo como a condição essencial para a possibilidade da produção de sensibilidade e sentimento mútuo. Entretanto, como Cox (2003) defende, no contexto da América do século XXI, a teoria de Smith havia se tornado “repleta de um conjunto de conotações estranhas” (Cox, 2003, p. 30), entre as quais figuravam explicações de união simpática enraizadas no oculto. No caso específico do Espiritualismo, as experiências de sonambulismo, clarividência, psicografia e as manifestação de visões e sons de espírito dentro da câmara de *séance* propiciaram aos espiritualistas ocasiões para reformular o conceito de Smith a fim de produzir o que Cox descreve como

[...] uma teoria de comunidade baseada na prática social de comunhão simpática, um nexo transcendente de emoção que conectou e coordenou toda a vida e a morte. O Espiritualismo forneceu legibilidade para a vida, mapeando o cosmos para uma topografia diferenciada de emoção em que as geografias do corpo, paraíso e terra participam do processo de sutura do indivíduo fisiológica e socialmente nas estruturas perenes que animam o cosmos. (Cox, 2003, p. 70)

Cox está plenamente certo de que, na elaboração feita pelos espiritualistas dessa “topografia da emoção” cósmica, eles recorreram tão prontamente à autoridade dos discursos esclarecidos da filosofia moral e da medicina no que diz respeito às compreensões ocultas da lei de atração mútua. Porém, eu adicionaria o discurso do eletromagnetismo como um enquadramento essencial para os esforços espiritualistas em visualizar, localizar e tirar vantagem do “nexo transcendente” ao qual Cox faz referência na citação anteriormente apresentada. Como venho argumentando nessa seção, o sistema nervoso espiritual operava não como um sistema de bombas e fluídos, de corpos percussivos e de gases difusos, mas sim como um tipo de circuito elétrico, que canaliza sinais e conecta mentes, corpos e objetos distantes (incluindo aqueles situados além do limite da sepultura) através do padrão figurativo de nervos, cabos telegráficos e outras redes eletricamente mediadas. Para Davis, a condição para a possibilidade de todas as formas de união simpática – entre os vivos e os mortos – era a eletricidade. Mas eletricidade era simplesmente o nome que nós grosseiramente empregamos para nos referirmos às mais fundamentais, eternas e universais leis de atração que organizaram o cosmos em um conjunto coerente e proporcionaram à suprema agência divina do universo, a “mente divina”, o seu meio de comunicação. Ele afirma:

Uma modificação de eletricidade nós chamamos de Magnetismo, outra de Galvanismo, outra de influência do nervo vital, etc.; ainda que esses termos sejam meramente expressivos do refinamento progressivo e manifestações superiores do Grande princípio. A Mente Divina emprega a eletricidade como um meio de comunicação entre todas as partes e partículas do universo [...]. Na verdade, a eletricidade está em todo lugar e em todas as coisas. É o veículo ou

meio da vitalidade divina. Ela está operando milagres nas reentrâncias secretas da terra; ela brinca nas abóbadas de diamante e nas câmaras sob o mar; ela voa de um ponto a outro nas camadas minerais mais profundas; ela penetra todos os oceanos e fornece essa bateria viva, a enguia-torpedo, com seu poder maravilhoso; em uma palavra, ela reside e preenche todas as substâncias da natureza, é a causa imediata de toda contração e repulsão e de toda expansão e atração que ocorrem na organização humana. (Davis, 1850, p. 282-83)

Como já começamos a perceber, na época de Davis, foi a apreciação das regras do comportamento da eletricidade sob condições diversas que proporcionou a maior xibolete que divide as noções espiritualistas da comunidade simpática daquelas dos seus antepassados do século XVIII. Por exemplo, tanto Smith quanto seu compatriota, o filósofo David Hume (1711-1776), impuseram um limite geográfico significativo à possibilidade de união simpática; como a gravidade, a simpatia deveria, supostamente, diminuir com a distância. Na formulação de Hume: “[...] a simpatia, temos que admitir, é muito mais fraca do que nossa preocupação com nós mesmos, e a simpatia por pessoas distantes de nós é muito mais fraca que por pessoas próximas e contíguas.” (Hume, 1751, p. 99).³⁶ Se, no século XVIII, às vezes imaginava-se que a eletricidade tinha algo a ver com essas conexões simpáticas através do espaço, era mais provável que se referisse à visão amplamente aceita de Benjamin Franklin de uma economia autorreguladora de cargas positivas e negativas. Franklin, depois de tudo, havia atribuído à eletricidade uma tendência inerente à restauração do equilíbrio através do balanceamento das forças positivas e negativas, proferindo uma contrapartida “natural” da imagem da governança moral defendida por filósofos escoceses como Smith e Hume.³⁷

³⁶ Para uma comparação perspicaz de Hume e Smith sobre as dimensões espaciais da simpatia, ver Fonna Forman-Bazilai, *Sympathy in Spaces: Adam Smith on Proximity, Political Theory*. v. 33, n. 2, 2005, p. 189-217.

³⁷ Sobre a concepção de Franklin da eletricidade como uma balança de cargas positivas e negativas, ver Delbourgo, *Most Amazing Scene*, p. 31-41 et passim.

Mas a segurança das suposições estruturais sobre contiguidade, proximidade e equilíbrio foram radicalmente desafiadas ao longo do século XIX, muito em razão da disseminação das novas tecnologias de telecomunicações – a começar pelo telégrafo eletromagnético – que estavam dramaticamente revisando as noções aceitas de distância espacial e temporal. Como nós já vimos no caso de Davis, os espiritualistas da metade do século XIX não tiveram que procurar muito para encontrar exemplos extraídos da indústria telegráfica em expansão, e esses escritores não tiveram menos recursos para desenvolver cenas científicas de investigação e experimento com a propagação de forças elétricas. Uma dessas cenas de investigação, discutidas na seção anterior deste artigo, foi construída ao redor do estudo fisiológico do sistema nervoso, funcionalmente reinventado como um sistema de sinalização elétrica intracorpórea, e, nesses termos, apresentando um incitamento para até mesmo dispensar as suposições de que o cérebro, como lugar da razão, possuía pleno domínio sobre as relações de estímulo e resposta para as quais a noção de simpatia apontava.

Se Smith pode ter achado difícil imaginar esse cenário de um corpo humano funcional deixando a autoridade reinante da mente e do cérebro, ele pode ter achado um mundo ainda mais estranho o de conexões invisíveis que estava emergindo no contexto dos experimentos e teorizações de eletricidade e magnetismo do século XIX para o qual não havia orientação suficiente que pudesse ser fornecida pelo léxico franklinista de uma economia autorreguladora, muito menos pelos relatos menos instruídos da eletricidade como um fogo misterioso ou fluido. No início do novo século, o filósofo dinamarquês Hans Christian Oersted (1777-1851) demonstrou como uma agulha magnetizada poderia ser movimentada quando colocada próximo a um fio condutor de eletricidade, assim estabelecendo um sério desafio para a suposição difundida de que eletricidade e magnetismo são fenômenos completamente distintos. No final de 1820, o físico francês André-Marie Ampère (1775-1836) procurou determinar as relações exatas entre o fluxo da corrente e magnetismo fazendo um experimento com forças circulares geradas por um campo magnético integrado ao redor de um circuito fechado de corrente elétrica. Por volta de 1830, o cientista britânico

Michael Faraday (1791-1867) estabeleceu a base da indução eletromagnética e introduziu o conceito de “linhas de força” como uma explicação da relação entre corpos distantes e campo magnético, apesar da natureza exata dessas linhas de força ter continuado incerta.³⁸ Não houve novas respostas para o enigma de Faraday até 1860, quando James Clerk Maxwell (1831-1879) demonstrou a equivalência matemática da eletricidade, do magnetismo e da luz como variantes de um único fenômeno – o campo eletromagnético – que ele teorizou como sendo constituído por minúsculas rodas giratórias elásticas que enchiam o éter e tornavam possíveis todas as maneiras de comunicação entre suas partes. O que estava ficando cada vez mais claro para os físicos do século XIX era que eletricidade e magnetismo eram bem mais do que simples erupções discretas de energia em um universo regido por leis mecânicas de interação entre os corpos massivos; em vez disso, o eletromagnetismo era uma manifestação de um fluxo mais fundamental de forças responsáveis pela exata formação do universo e pela coexistência de todos os seus elementos constituintes. Dentro desse universo, linhas de força permeavam e operavam de maneiras que frequentemente pareciam desafiar suposições mecanicistas mais antigas sobre tais questões, como a transferência de energia (como o calor) entre corpos ou o impulso e a inércia de seus movimentos no espaço.³⁹

³⁸ Para uma discussão clara de como Faraday conceituou a gravidade, a radiação e a eletricidade, e as suas possíveis relações com a transmissão mediúnica, a transmissão, propagação e a entidade receptora, ver Michael Faraday (1855, v. 3, p. 407-37); originalmente publicado em *Philosophical Magazine* (June 1852).

³⁹ Por volta de 1880, foram tomadas outras medidas que contribuíram para o desmembramento do modelo linear de transferência de energia elétrica e sua substituição por modelos mais “radiantes”. Em 1884, por exemplo, John Henry Poynting (1852-1914) demonstrou que correntes elétricas não circulam dentro de fios condutores, mas sim no espaço vazio que os circunda. Sobre Poynting e seus contemporâneos alunos de Maxwell, ver Bruce J. Hunt, *Lines of Force, Swirls of Ether*. In: *From Energy to Information: Representation in Science and Technology, Art and Culture*, ed. Bruce Clarke and

É difícil determinar o grau preciso em que os espiritualistas estavam familiarizados com esses desenvolvimentos no estudo da física elétrica, mas não podemos deixar de notar a proliferação de definições da união simpática, da comunicação espírita – e, de fato, dos funcionamentos mais profundos do cosmos como um todo – que, em vez de dependerem da linguagem da magia, do milagre ou do mistério impenetrável, reuniam especificamente termos eletromagnéticos de referência. Uma noção, a polaridade magnética era particularmente importante para os entendimentos espiritualistas tanto da organização do universo físico quanto da organização da “mais elevada” ordem cósmica na qual os espíritos residem. Se simpatia fosse meramente uma expressão de lei de atração mais universal, a ideia de polaridade magnética ofereceria meios cruciais de mapear as forças cósmicas que permitiram uma comunicação simpática entre as suas partes constituintes, incluindo o relacionamento entre almas da vida e da morte. De fato, ao longo dos trabalhos de Davis, os tropos franklinistas de polaridade elétrica e atração e repulsão magnética formavam parte de uma dualidade estrutural recorrente mais ampla que moldou suas muitas discussões sobre a vida, a morte e o cosmos. Polaridade eletromagnética, então, referenciava (e poderia ser trocada por) outros binarismos, incluindo aqueles de macho e fêmea, razão e paixão ou calor e frio. Apesar do cabo magnético, nós podemos lembrar, supostamente ter sido construído a partir de dois elementos – um fio feito de cobre e outro de prata – cuja dualidade seria replicada no arranjo de gêneros dos assistentes em torno do círculo *séance*⁴⁰ A polaridade também forneceu uma estrutura fundamental que controla as comunicações dentro

Linda Dalrymple Henderson (Stanford: Stanford University Press, 2002), p. 99-103; cf. Enns (2008), “Psychic Radio,” 142.

⁴⁰ Diversos historiadores do Espiritualismo do século XIX notaram a equação da feminilidade com polaridade magnética negativa, o que, por sua vez, serviu como uma legitimação retórica para associar mediunidade com irracionalidade (tanto entre defensores quanto entre difamadores do movimento, por razões opostas); ver, por exemplo, Braude (1989), *Radical Spirits*, 24; McGarry (2008), *Ghosts of Futures Past*, p. 46, p. 51, p. 158-59; e Owen (1989), *Darkened Room*, p. 14-15.

do corpo, que era frequente e explicitamente descrita como um processo binário de transmissão e recepção de forças positivas e negativas. Em uma meditação sobre o funcionamento do sistema nervoso, Davis escreveu:

Cada nervo, embora fino como um fio e delicado, é composto por dois cabos distintos – as linhas ou condutores positivos e negativos –, cada um tendo uma função distinta e separada para realizar na economia orgânica. O nervo positivo é preenchido com uma substância condutora essencialmente diferente da substância que preenche o nervo negativo, e ambos ficam deitados lado a lado em um revestimento membranoso e cumprem diferentes funções com a mais perfeita harmonia e reciprocidade [...]. Esse magnífico sistema nervoso dentro do corpo humano é o elo de ligação entre a vida inferior e o instinto da constituição espiritual. [...] todas as partes do corpo estão simpaticamente relacionadas e atadas pelos laços afetivos, formando uma fraternidade de interesse e reciprocidade de funções e tornando totalmente impossível para um membro sofrer sem que isso afete a saúde e a prosperidade de todas as outras partes. (Davis, 1860, p.4-5).

Os laços afetivos que constituíam a simpatia eram, portanto, estruturalmente e espacialmente dependentes da presença de polos magnéticos e das linhas de força que esses polos estabeleciam dentro do corpo. A polaridade magnética também oferecia a estrutura arquitetônica através da qual as relações simpáticas poderiam ser estendidas para além do corpo: ao longo dos “fios finos e invisíveis” de força que conectavam mentes e corpos humanos com objetos e lugares distantes. Em um texto, Davis deixa claro o quanto ele e seus contemporâneos tinham se afastado da concepção de simpatia do século XVIII ao sugerir que as leis de atração e repulsão que governavam o funcionamento do sistema nervoso corporal podem ser aplicadas com a mesma facilidade à interação de corpos físicos na natureza, e até mesmo às forças gravitacionais que situam o planeta Terra em relação ao sol e aos demais planetas e estrelas da galáxia. Ele escreveu:

A terra na qual nós vivemos é uma máquina elétrica giratória [...], uma imensa bateria magnética [...]. O movimento da eletricidade [...] é espiral. Com a rapidez além da imaginação, a eletricidade da terra corre em grandes faixas e enrola-se em seu próprio carretel natural no norte. O polo norte magnético [...] é uma hélice magnética imensa, um cabo enrolado de modo atmosférico, para as múltiplas correntes elétricas surgindo de todas as partes do globo. (Davis, 1878, p. 81-82).

A linguagem usada aqui para descrever o planeta Terra, sem dúvidas, parece de alguma forma vaga quando colocada ao lado de escritos contemporâneos de geólogos, astrônomos e físicos, embora se deva salientar mais uma vez que Davis dificilmente poderia ser ignorante de muitos dos desenvolvimentos nestes campos, visto as frequentes menções deles na imprensa espiritualista, incluindo no próprio jornal de Davis, *The Herald of Progress*. Notemos, entretanto, a referência na citação acima a “grandes fitas” de energia elétrica e a “cabos espirais” de força magnética. Aqui, novamente, a figura do fio fino – carregado de energia, ligado a um circuito maior e estendido através do espaço – fornece a estrutura arquitetônica para imaginar a operação do cosmos. Na visão de Davis, linhas de força não abrangem apenas o planeta Terra, elas se estendem além dele e vão até as áreas mais longínquas do Universo, na forma de

[...] rios elétricos direcionados para a Terra e para os outros planetas do nosso sistema de diferentes regiões da Terra dos Espíritos [a morada celestial das almas eternas]. [...] O método organizado de viagem entre as terras e o universo interior é por meio dos rios descritos. São as reconhecidas estradas celestes que conectam esferas e globos. (Davis, 1878, p. 93-94)

Essa rede de rios elétricos e estradas celestiais constituem o que Davis chama de uma vasta “nervo-astronomia” de forças circulantes, governada por leis eternas e etéreas de atração simpáticas. Conforme ele explica,

Os magnetismos terrestres, as eletricidades terrestres e o que mais o homem chama de ‘imponderáveis’ constituem o sistema nervoso desse universo físico.

O sistema nervoso universal mantém a mesma relação com a matéria que o sistema nervoso do espírito mantém com as partes físicas do corpo [...]. Não, o mundo dos espíritos não é remoto. Nós nos movemos a cada momento na sua presença. Este próprio planeta terrestre gira em sua órbita sob a observação dos habitantes da Terra dos Espíritos [...]. Astronomicamente falando, a Terra está em um lado da vasta galáxia de sóis e planetas chamada ‘Via Láctea’, e diretamente através deste grande cinturão físico de estrelas, nós encontramos o repouso sublime da Terra do Sol, e isto é o receptáculo dos habitantes imortais que ascendem dos diferentes planetas que pertencem ao nosso sistema solar. Todos estes planetas têm rios celestiais que vão deles até as margens celestiais. E [assim como] cada órgão no corpo humano mantém uma relação física com o cérebro por meio dos nervos e dos rios de sangue, estes diferentes planetas no universo físico mantêm uma relação transcendental, magnética e elétrica com a Terra do Sol, a qual corresponde ao cérebro. Como a força sobe para o cérebro de um homem a partir do que ele come? Por meio da circulação. E essa circulação é regulada pela lei da atração e repulsão. Como espíritos viajam desses globos físicos até as suas casas na Terra do Sol e, o contrário, da Terra do Sol até pessoas e lugares nos planetas? Resposta: por meio da circulação. E aqui, também, a circulação-rio magnética é regulada por atração e repulsão! E assim a analogia pode ser estendida até o infinito. (Davis, 1865, p. 36-37)

UMA POLÍTICA DE VISÃO

É claro que é possível situar a teoria da “nervo-astronomia” de Davis no contexto de uma longa história de cosmologias ocultas, em que forças simpáticas parecem permear o universo, explicando coisas como correspondências astrológicas entre os movimentos de corpos planetários e humanos e as forças místicas de afinidade que permitem que até mesmo as partes mais distantes do cosmos sejam atraídas umas para as outras. Mas não percamos de vista o fato de que essas forças simpatizantes são representadas aqui através dos idiomas visual e discursivo dos sistemas nervosos, redes telegráficas e outras mídias demonstradas na figura do circuito elétrico. Ao localizar a

simpatia dentro dessa ordem nervo-astronômica, Davis não apenas atualiza o tropo arcaico da *Unio Mystica* como também reconstitui suas próprias condições de possibilidade. A alma interior e os céus superiores estavam agora ligados às amarras da tecnociência transatlântica do século XIX; simpatia entre almas agora era algo que poderia ser atingido – se não, diretamente, analogicamente – através da arquitetura medial das redes elétricas e através dos efeitos observáveis das forças eletromagnéticas nos territórios e modalidades de indústria, tanto grandes quanto pequenas. Não é muito surpreendente, então, que Davis tenha proposto um cabo magnético, dentre todos os instrumentos, a fim de ajudar os pesquisadores de conhecimento espiritualistas a navegar no cosmos nervo-astronômico e, assim, estabelecer conexões comunicativas confiáveis com o mundo espiritual.

Eu não quero sugerir aqui que, simplesmente porque eles apropriaram-se dos idiomas visual e discursivo do circuito elétrico, os espiritualistas como Davis de alguma forma juntaram-se à comunidade científica da época deles. Uma coisa é invocar metáforas eletromagnéticas nos escritos de alguém, mas outra bem diferente é tentar elaborar resultados sobre as propriedades de tais forças com base na observação controlada, entre outros protocolos de prática experimental que servem para distinguir o conhecimento científico. Na verdade, a cosmologia espiritualista e a prática de *séance* parecem encaixar melhor na história de demonstrações públicas da ciência do que na sua história formal de experimentação e teorização. Provavelmente tanto Davis quanto seus leitores tinham no mínimo um conhecimento de segunda mão, se não uma experiência direta, de exemplos do que, no século XIX, já havia se tornado uma tradição vulnerável entre apresentadores elétricos itinerantes de convidar a plateia a dar as mãos e experimentar choques simultâneos em um circuito humano. A cultura popular de demonstração elétrica e de experiências amplamente discutidas de choque eletrostático eram certamente tão (ou mais) importantes para a geração de ideias espiritualistas sobre corpo, alma e espírito quanto os experimentos, debates e outras formas de troca intelectual que ocorriam na comunidade científica profissional. Nessa mesma linha de raciocínio, notemos também que através de suas infinitas referências

aos “fluidos” e às “chamas”, Davis usava uma linguagem mais remanescente do discurso científico profissional do século XVIII e não do século XIX, fazendo sua explicação do sistema nervoso espiritual soar anacrônica, se não vulgar. Até mesmo a construção de um dispositivo como o cabo magnético dificilmente pode ser usada para competir com a complexidade mecânica e operacional dos sistemas de telégrafo reais, cujos projetos eram baseados em conhecimento especializado de circuito elétrico e cujo funcionamento dependia da coordenação de processos complexos de produção de metal e geração de energia, sem mencionar as somas consideráveis de capital financeiro necessárias para alimentar essa indústria em expansão. Então, não é tentador tratar o cabo magnético, junto com o estoque familiar de tecnologias espiritualistas, como tabuleiros (de ouija), quadros negros e trompetes falantes, como pouco mais do que brinquedos amadores ou réplicas grosseiras de instrumentos modernos da ciência e da indústria?⁴¹ Não é igualmente tentador tratar a cosmologia espiritualista como uma tentativa fantasiosa de imitar a fala científica “real” sobre a estrutura fundamental do universo e do comportamento dos seus vários moradores?

As respostas afirmativas a essas questões presumem a legitimidade de uma divisão entre, por um lado, fatos naturais, assegurados por testemunhas cuja credibilidade é afirmada por uma comunidade de especialistas científicos reconhecidos e, por outro, as arenas populares de mágica, espetáculo e especulação metafísica (na qual “fatos” acabam sendo meramente representações ideológicas, passíveis de serem atribuídas a condições sociais e culturais de seus crentes). Mas essa distinção entre questões de fato e questões de crença é em si um produto histórico do que Bruno Latour (1993) celebrenemente chamou de “A Constituição Moderna”: uma disposição paradoxal de ciências

⁴¹ Steven Connor, por exemplo, comentou sobre “o anacronismo peculiarmente persistente das tecnologias emprestadas pelas *séance*,” identificando dispositivos como trompetes em levitação e diodos de bigodes de gato como “tecnologias imaginárias [que] estão sempre um pouco fora de moda, levemente desajeitadas e toscas”; Connor (1999, p. 223), *Machine in the Ghost*.

e políticas, fatos e valores e conhecimento e poder, que são todos preconizados para serem epistemológica e ontologicamente distintos um do outro, ao mesmo tempo em que se tornaram interdependentes de formas novas e mais profundas através da proliferação das representações tecnologicamente mediadas e ações coordenadas entre humanos e não humanos. Se, como Latour argumenta, não era, e talvez nunca seja, possível desarticular questões relativas à sociedade e à natureza de cada um, muito menos separá-las de questões mais fundamentais sobre a ética, a origem, a causalidade ou o futuro que às vezes designamos como as preocupações “máximas” da religião, parece que a caracterização das cosmologias espirituais, dos procedimentos técnicos e dos instrumentos de comunicação espiritual do século XIX como “meramente popular” não é mais do que o decreto retórico da comunidade científica profissional.

As coisas não eram tão evidentes no tempo de Davis. No decorrer da sua carreira, a maioria das profissões científicas, médicas e da engenharia estavam apenas começando a tomar uma forma institucional. Ao longo do século XIX, por exemplo, os termos *eletricista* e *engenheiro elétrico* eram categorias marcadamente permeáveis, designando um bando de autodidatas como mecânicos, designer de motores, operadores de telégrafos e outras partes interessadas profissionalmente treinados. Foi apenas no final do século que profissionais elétricos fizeram um esforço contínuo para distinguir a sua legitimidade como especialistas contra o analfabetismo tecnológico dos “de fora”.⁴² O mesmo tem sido observado na história de outros ramos da ciência, medicina e engenharia, nos quais os organismos profissionais emergentes buscavam exercer uma autoridade recém-conquistada, criticando o charlatanismo, a mágica, os delírios coletivos e as mentes supersticiosas. Mas nenhum pretendente à ortodoxia científica jamais exerceu um monopólio

⁴² Como Carolyn Marvin notou, engenheiros elétricos estavam entre os últimos profissionais da engenharia a consolidar a sua legitimidade na forma de uma associação profissional: o Instituto Americano de Engenheiros Eletricistas, criado em 1884; ver Marvin (1988, p. 10-15).

total sobre o terreno anárquico de terapias médicas, invenções amadoras e descrições da natureza ou do mundo que se encontra além. Na época em que Davis revelou seus projetos de um cabo magnético, o negócio do experimento científico, demonstração, publicação e discussão era na verdade ocupado por diversas autoridades, muitas vezes autônomas, que estavam ansiosas para tirar vantagem dos horizontes interpretativos flexíveis e ainda contestáveis, dentro dos quais o conhecimento do universo deveria estar localizado.⁴³

O status incipiente das profissões científicas e da engenharia no século XIX foi acompanhado por uma ampla falta de consenso no que diz respeito à interpretação de dados científicos, bem como de padrões divergentes para definir e medir o sucesso na concepção e implementação de novas tecnologias. Pode-se considerar, a esse respeito, a longa história de frustração entre os fisiologistas de que o sistema nervoso permanecia impenetravelmente misterioso. Em 1764, Robert Whytt concluiu que “[...] a pequenez extrema dos tubos nervosos e a sutileza de seu fluido nos faz completamente ignorantes de sua natureza e propriedades peculiares.” (Whytt, 1765, p. 2 apud Salisbury; Shail, 2010) Em 1812, Thomas Trotter reclamou que as “[...] dissecações não encaminharam nosso conhecimento” (Trotter, 1812, p. 213 apud Salisbury; Shail, 2010) sobre como exatamente o sistema nervoso opera. Helmholtz, por sua vez, lamentou que os fisiologistas tivessem “[...] sido até agora incapazes de definir” se “[...] o verdadeiro processo de irritação em nervos individuais pode ser exatamente sempre o mesmo, assim como a corrente elétrica nos fios do telégrafo continua sendo a mesma apesar dos vários tipos de efeitos que ela produz nas suas extremidades.” (Helmholtz, 1877, p. 149). Em vez de interpretar tais comentários retroativamente a partir da perspectiva de um conjunto “mais completo” e “purificado” de conhecimento neurofisiológico que nós temos hoje em dia, poderíamos nos

⁴³ Sobre o editorial de ciência popular do século XIX, ver Geoffrey Cantor, Gowan Dawson, Richard Noakes, Sally Shuttleworth, e Jonathan R. Topham, (2004); Susan Sheets-Pyenson (1985, p. 549–72).

beneficiar de uma maior atenção às formas que Whytt, Trotter, Helmholtz e muitos outros cientistas, inconscientemente ou não, estavam colocando em relevo mais questões não resolvidas sobre o que conta como um instrumento útil ou um procedimento técnico na geração de conhecimento confiável. Alguém poderia sugerir que talvez o sistema nervoso fornecesse uma base para debates interpretativos acalorados justamente porque seus melhores acabamentos encontram-se além do ponto de fuga do microscópio do século XIX, quando as especulações eram muitas e era impossível distinguir a física da metafísica.⁴⁴

O que se pode dizer sobre os fundamentos instáveis da neurologia do século XIX poderia facilmente se dizer sobre os sistemas de telégrafo, que eram cercados por consideráveis dificuldades técnicas e operacionais. As redes eram suscetíveis à falta de energia, os climas eram inóspitos e os cabos eram frequentemente cortados (o caso mais famoso foi o do cabo do telégrafo transatlântico de 1856, que conectou a Inglaterra e os Estados Unidos pela primeira vez, que durou apenas vinte e três dias). Não havia muito acordo entre as nações sobre como estabelecer padrões técnicos uniformes para a comunicação telegráfica, um problema que foi apenas parcialmente corrigido com a formação da União Internacional de Telégrafos, em 1865. De fato, na época dos escritos de Davis, nós estávamos longe de ver um mundo envolto por um círculo de sistemas telegráficos confiáveis e perfeitamente interconectados; “a rede” era mais uma fantasia utópica do que uma realidade vivida.

Dessa forma, parece que no século XIX o que conectou mais dramaticamente o gigantismo do espaço mundial e o microcosmo de comunicações

⁴⁴ Também não era o caso de cientistas “profissionais” desfrutarem de acesso exclusivo a tais instrumentos, como é evidente a partir da longa história do consumo doméstico de aparatos em razão da “ciência de salão.” Considere a esse respeito o papel dos microscópios na cultura popular norte-americana a partir da década de 1850; ver John Harley Warner, (1982, p. 7-33). No outro extremo do espectro visível, para um conjunto de discussões ecléticas e instigantes do papel dos telescópios e da astronomia popular no mundo atlântico do século XIX, ver David Aubin, Charlotte Bigg, and H. Otto Sibum, eds., (2010).

corporais foram questões significativamente não resolvidas sobre as forças que animavam o universo: forças que continuavam difíceis de localizar ou de aproveitar, e muito menos de explicar totalmente. O espiritualismo e a ciência profissional encontraram-se, assim, em uma zona indeterminada de complementaridade, competição e troca. Localizados nessa zona de contato, espiritualistas e cientistas profissionais têm uma suposição em comum incorporada na promessa da observação escópica: ver adequadamente é saber a ordem verdadeira das coisas. E, no entanto, para ambos, algumas das coisas mais fundamentais a serem conhecidas são de fato invisíveis para os sentidos humanos puros, e é somente em suas mediações técnicas que elas tornam-se visíveis. Em contraste com o fundo escuro de um imenso universo de coisas ocultas à visão natural, as técnicas espiritualistas para registrar a presença espiritual e os instrumentos científicos para registrar os efeitos da eletricidade foram moldados dessa forma pelos mesmos princípios de uma invisibilidade constitutiva que ia redefinindo o exato sentido da visão e da percepção sensorial, tornando atos visíveis e fatos em dados construídos e calculados, deslocando as “coordenadas naturais” do olho humano e estigmatizando toda experiência visível com a mancha da temporalidade.

Davis estava profundamente ciente do nível em que os cientistas profissionais de sua época estavam ligados a essa demanda impossível e insatisfatória por visibilidade “não mediada”, e usou as limitações epistemológicas da observação científica como um grande efeito retórico. Se os cientistas não podem ver o que os espiritualistas sabem, isso é uma consequência direta da inadequação tecnológica dos instrumentos que mediam a representação científica. Davis escreveu sobre isso:

Pode parecer para a sua imaginação que o mundo espiritual está muito longe – que deve ser uma existência vasta e remota, já que os astrônomos não olharam para ele. Mas creio eu que os astrônomos, com seus instrumentos físicos, reconhecerão, em um dos felizes dias futuros, a Terra do Verão, e eu acredito ainda que eles verão paisagens e cenas físicas de forma mais clara do

que naquelas vagas imagens que são agora reveladas através de telescópios, como as existentes da lua e de diferentes estrelas (Davis, 1987, p. 36).

Assim como os astrônomos ainda não conseguem localizar ou registrar visualmente a distante morada celestial das almas que já partiram, os fisiologistas ainda não avistaram a profunda força animadora do espírito dentro do corpo, que “[...] se encontra retido nos seus menores nervos, nos seus mais finos pontos de vida e sensações.” Ele continua:

Os tecidos [do corpo humano] são construídos fora da vida invisível do sistema nervoso. Mas o que compõe o sistema nervoso? Esses médicos físicos podem identificar os nervos. Mas há um determinado princípio oculto *dentro* dos nervos, *dentro* da eletricidade e vida dinâmica dos nervos, *dentro* do magnetismo suave que cobre a eletricidade fina – algo *dentro* de tudo em você que é humano e interior – um princípio de recuperação conhecido apenas pelo poder que você sente.

Em um outro texto, Davis aprofunda-se nessa interação de observação escópica e força invisível através de uma “examinação clarividente” que ele conduziu no seu próprio nervo pneumogástrico (também conhecido como o nervo vago, um dos nervos cranianos centrais, espalhados para a faringe, para o esôfago, para a laringe, para os pulmões, para o coração, para o estômago, para o fígado, para o baço e para a maior parte das vísceras abdominais), um objeto de atenção contínua entre anatomistas daquele tempo. Não necessitando confiar nas capacidades limitadas de representação dos microscópios, Davis relata como ele:

[...] traçou as terminações do nervo para a cavidade intestinal, sobre os tecidos musculares dos quais nós alegamos que sua influência motriz era fácil e livremente exercida [...]. Visto com os olhos de chumbo do materialismo e estudado do ponto de vista totalmente fisiológico, o corpo não apresenta nada “horrível ou maravilhoso”. Entretanto, uma vez abertos os olhos espirituais – fixem seus poderes analíticos sobre a estrutura anatômica do sistema nervoso – e *as maravilhas de um universo* são instantaneamente reveladas para o seu entendimento. Discos nos órgãos, tecidos nos músculos, fibras nos

nervos, glóbulos no sangue, movimento na vida, sensação no movimento e uma infinidade de belos processos acontecendo nos diversos departamentos do templo simultaneamente – todos impressionam o observador espiritual com verdades sublimes e indizíveis e com gratidão além de todas as barreiras da expressão. (Davis, 1860, p. 4)

Da mesma forma que os “olhos espirituais” do clarividente são aqui mostrados como instrumentos confiáveis para a representação visual das energias espirituais, o cabo magnético apresenta a si mesmo como uma ferramenta confiável de comunicação espiritual. Alguém pode bem imaginar que a eficácia do cabo de Davis teria sido negado em um primeiro momento por uma determinação científica que se recusou a considerar a possibilidade teórica de forças espirituais, apesar do fato (ou talvez justamente por causa dele) de, naquele exato momento, espiritualistas como Davis estarem procurando a sua própria credibilidade explicando o funcionamento do cabo magnético em termos de comportamento observável de sinais e circuitos elétricos. Mas em que bases podemos dizer qual dos interlocutores nesse debate obtiveram sucesso ao fornecer uma explicação mais “verdadeira” das forças invisíveis que governam o cosmos? Quem foi autorizado a determinar a produção de conhecimento confiável sobre a disponibilidade de forças invisíveis a modos de representação e de ação mediados tecnologicamente? Assumir que o cabo magnético era meramente uma invenção da imaginação espiritualista é se colocar ao lado dos caluniadores de Davis, tanto da época quanto os de hoje em dia, em nome de uma prática tecnocientífica purificada que se imagina como tendo sido “liberada” das amarras da metafísica – naquele exato momento, paradoxalmente, aquela tecnociência moderna tornou-se estruturada por novas formas de invisibilidade que tornam o conhecimento incompleto, se não inerentemente incompletável. Nesse caso, como em muitos outros, parece que a separação entre tecnologia e religião baseia-se em decisões políticas. Levar o cabo magnético a sério demanda que nós revisitemos a história dessa política.

A pesquisa para este artigo foi conduzida com a ajuda do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades do Canadá. Eu gostaria de agradecer a Maria José de Abreu, Courtney Bender, Cornelius Borck, Ann Taves, Ghislain Thibault e Angela Zito por seus comentários incisivos nas versões anteriores deste texto. Eu também fui muito beneficiado pelas perguntas e comentários dos membros da plateia nas seguintes apresentações: *Authorizing Inscriptions* (Universidade da Califórnia – Davis, abr. 2008); Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Universidade Estadual do Rio de Janeiro, ago. 2008); Laboratório de Mobile Media da Universidade Concórdia (set. 2008); *Invidious Distinctions and Ambiguous Attachments* (Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais, Nova Iorque, out. 2008); Centro para Religião e Mídia (Universidade de Nova Iorque, nov. 2008); e Academia Norte-Americana de Religião (Chicago, nov. 2008). Um agradecimento especial a Carly Machado, que tem colaborado comigo na pesquisa sobre o Espiritualismo do século XIX pelos últimos anos. A ideia para este artigo surgiu durante conversas com ela.

REFERÊNCIAS

- ALBANESE, C. L. The Kinetic Revolution: Transformation in the Language of the Transcendentalists. *New England Quarterly*, v. 48, n. 3, 1975.
- ALBANESE, C. L. On the Matter of Spirit: Andrew Jackson Davis and the Marriage of God and Nature. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 60, n. 1, 1992.
- ALBANESE, C. L. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- AUBIN, D.; BIGG, C.; SIBUM, H. O. (eds.). *The Heavens on Earth: Observatories and Astronomy in Nineteenth-Century Science and Culture*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2010.

BENSAUDE-VINCENT, B.; BLONDEL, C. (eds.). *Science and Spectacle in the European Enlightenment*. Aldershot, UK: Ashgate, 2008.

BENZ, E. *The Theology of Electricity: On the Encounter and Explanation of Theology and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allison Park, Penn.: Pickwick, 1989.

BERTUCCI, P. Revealing Sparks: John Wesley and the Religious Utility of Electrical Healing. *British Journal for the History of Science*, v. 33, n. 3, 2006.

BRAUDE, A. *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*. Boston: Beacon Press, 1989.

BROOKE, J. H. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BROWN, E. M. Neurology and Spiritualism in the 1870s. *Bulletin of the History of Medicine*, v. 57, n. 4, 1983.

BUESCHER, J. B. *The Remarkable Life of John Murray Spear: Agitator for the Spirit Land*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006.

CANTOR, G.; DAWSON, G.; NOAKES, R.; SHUTTLEWORTH, S.; TOPHAM, J. R. (eds.). *Science in the Nineteenth-Century Periodical: Reading the Magazine of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CAREY, J. Technology and Ideology: the Case of the Telegraph. In: *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Rev. ed., [1. ed. 1989]; New York; London: Routledge, 2009.

CARROLL, B. E. *Spiritualism in Antebellum America*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

CONNOR, S. The Machine in the Ghost: Spiritualism, Technology, and the 'Direct Voice'. In: BUSE, Peter; STOTT, Andrew (ed.). *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. London: Macmillan, 1999.

COOTER, R.; PUMFREY, S. Separate Spheres and Public Places: Reflections on the History of Science Popularization and Science in Popular Culture. *History of Science*, v. 32, n. 3, 1994.

COOTER, R. *The Cultural Meaning of Popular Science: Phrenology and the Organization of Consent in Nineteenth-Century Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

CORSI, P. (ed.). *The Enchanted Loom: Chapters in the History of Neuroscience*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

COX, R. S. *Body and Soul: A Sympathetic History of American Spiritualism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.

CRARY, J. *Techniques of the Observer: on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

DANIELS, G. H. The Process of Professionalization in American Science: the Emergent Period, 1820-1860. In: REINGOLD, Nathan (ed.). *Science in America Since 1820*. New York: Science History Publications, 1976.

DARNTON, R. *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

DAVIS, A. J. Pathological Offices of the Sympathetic Ganglia. *The Herald of Progress*, v. 1, n. 22, 21, jul. 1860.

DAVIS, A. J. The Soul's Telegraphic Faculty. *The Herald of Progress*, v. 1, n. 23, 28 jul. 1860.

DAVIS, A. J. Great Harmonia, vol. 4, *The Reformer, Concerning Physiological Vices and Virtues, and the Seven Phases of Marriage*, 8 ed. Boston: Colby & Rich, 1884.

DAVIS, A. J. *Mental Disorders. Or, Diseases of the Brain and Nerves, Developing the Origin and Philosophy of Mania, Insanity, and Crime, With Full Directions for their Treatment and Cure*. New York: American News Company, 1871.

DAVIS, A. J. *The Philosophy of Spiritual Intercourse, Being an Explanation of Modern Mysteries*. 2nd rev. ed. [1. ed. 1853], Boston: Colby & Rich, 1890.

DAVIS, A. J. *The Present Age and Inner Life: Ancient and Modern Spirit Mysteries Classified and Explained*. Boston: Colby & Rich, 1886.

DAVIS, A. J. *Death and the After-Life: Eight Evening Lectures on the Summer-Land*. New York: A. J. Davis, 1865.

DAVIS, A. J. *The Physician, Being a Philosophical Revelation of the Natural, Spiritual, and Celestial Universe. Great Harmonia*, Boston, v. 1, 4 ed., 1850.

DAVIS, A. J. *Views of Our Heavenly Home: a Sequel to a Stellar Key to the Summer Land*. Boston: Colby & Rich, 1878.

DELBOURGO, J. *A Most Amazing Scene of Wonders: Electricity and Enlightenment in Early America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

DELP, R. W. Andrew Jackson Davis: Prophet of American Spiritualism. *The Journal of American History*, v. 54, n. 1, 1967.

DENTON, W. *The Soul of Things: Psychometric Experiments for Re-Living History*. Boston, Colby & Rich, 1863.

DIXON, T.; CANTOR, G.; PUMFREY, S. (eds.). *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ENNS, A. Psychic Radio: Sound Technologies, Ether Bodies, and Spiritual Vibrations. *Senses and Society*, v. 3, n. 2, 2008.

FARADAY, M. On the Physical Character of the Lines of Magnetic Force. In: FARADAY, M. *Experimental Researches in Electricity*. London: Bernard Quaritch, 1855.

FYFE, A. *Science and Salvation: Evangelical Publishing in Victorian Britain*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HAZEN, C. J. *The Village Enlightenment in America: Popular Religion and Science in the Nineteenth Century*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

HENSON, L.; CANTOR, G.; DAWSON, G.; NOAKES, R.; SHUTTLEWORTH, S.; TOPHAM, J. R. (eds.). *Culture and Science in the Nineteenth-Century Media*. Aldershot, UK: Ashgate, 2004.

HELMHOLTZ, H. *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*. Tradução de Alexander J. Elis. 2 ed., London: Longmans Green, 1885.

HUME, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. London: A. Millar, 1751.

HUNT, B. J. Lines of Force, Swirls of Ether. In: *Energy to Information: Representation in Science and Technology, Art and Culture*. CLARKE, Bruce; HENDERSON, Linda Dalrymple (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2002.

LAMONT, P. Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of Evidence. *The Historical Journal*, v. 47, n. 4, 2004.

LATOUR, B. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

LEE, E. *A Treatise on Some Nervous Disorders: Being Chiefly Intended to Illustrate those Varieties which Stimulate Structural Disease*. London: Burgess Hill, 1833.

LINDSAY, W. L. *Mind in Disease*. In: LINDSAY, W. L. *Mind in the Lower Animals*. London: Kegan Paul, v. 2, 1879.

MARVIN, C. *When Old Technologies Were New: Thinking About Electrical Communication in the Late Nineteenth Century*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.

MCGARRY, M. *Ghosts of Futures Past: Spiritualism and the Cultural Politics of Nineteenth-Century America*. Berkeley: University of California Press, 2008.

MORUS, I. R. *Frankenstein's Children: Electricity, Exhibition, and Experiment in Early Nineteenth-Century London*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MORUS, I. R. 'The Nervous System of Britain': Space, Time, and the Electric Telegraph in the Victorian Age. *British Journal for the History of Science*, v. 33, n. 4, 2000.

MORUS, I. R. Radicals, Romantics and Electrical Showmen: Placing Galvanism at the End of the English Enlightenment. *Notes and Records of the Royal Society*, v. 63, n. 3, 2009.

MÜLLER, J. *Elements of Physiology*. Tradução de William Bally. 2 ed. Philadelphia: Lean: Blanchard, 1843.

NADIS, F. *Wonder Shows: Performing Science, Magic, and Religion in America*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2005.

NOAKES, R. J. Telegraphy is an occult art: Cromwell Fleetwood Varley and the Diffusion of Electricity to the Other World. *British Journal for the History of Science*, v. 32, n. 4, 1999.

O'REILLY, J. *The Anatomy and Physiology of the Placenta: the Connection of the Nervous Centres of Animal and Organic Life*. New York: Hall Clayton, 1860.

OTIS, L. *Networking: Communicating with Bodies and Machines in the Nineteenth Century*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

OWEN, A. *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

PALFREMAN, J. Between Skepticism and Credulity: a Study of Victorian Scientific Attitudes to Modern Spiritualism. In: WALLIS, Roy (ed.). *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*. Keele, UK: University of Keele, 1979.

PELS, P. Spirits and Modernity: Alfred Wallace, Edward Tylor, and the Visual Politics of Facts. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (ed.). *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

PERA, M. *The Ambiguous Frog: the Galvani-Volta Controversy on Animal Electricity*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

ROUSSEAU, G. S. *Nervous Acts: Essays on Literature, Culture and Sensibility*. Houndsmills, UK: Palgrave-Macmillan, 2004.

SALISBURY, L.; SHAIL, A. Introduction. In: *Neurology and Modernity: a Cultural History of Nervous Systems, 1800-1950*, (ed.). SALISBURY, Laura; SHAIL, Andrew. London: Palgrave-Macmillan, 2010.

SCHAFFER, S. Natural Philosophy and Public Spectacle in the Eighteenth Century. *History of Science*, n. 21, mar. 1983.

SCHAFFER, S. Scientific Discoveries and the End of Natural Philosophy. *Social Studies of Science*, v. 16, 1986.

SCHAFFER, S. The Consuming Flame: Electrical Showmen and Tory Mystics in the World of Goods. In: BREWER, John; PORTER, Roy (ed.). *Consumption and the World of Goods*. New York: Routledge, 1993.

SCONCE, J. *Haunted Media: Electronic Presence from Telegraphy to Television*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2000.

SCOTT, D. M. The Popular Lecture and the Creation of a Public in Mid-Nineteenth Century America. *Journal of American History*, v. 66, n. 4, 1980.

SHEETS-PYENSON, S. Popular Science Periodicals in Paris and London: the Emergence of a Low Scientific Culture, 1820-1875. *Annals of Science*, v. 42, 1985.

SHEPHERD, G. M. *Foundations of the Neuron Doctrine*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- SOLLORS, W. Dr. Benjamin Franklin's Celestial Telegraph, or Indian Blessings to Gas-lit American Drawing Rooms. *Social Science Information*, v. 22, n. 6, 1983.
- STERNE, J. *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2003.
- STOLLOW, J. Salvation by Electricity. In: VRIES, Hent de (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.
- TURNER, F. M. The Victorian Conflict between Science and Religion: a Professional Dimension. *Isis*, v. 69, 1978.
- WADGE, E. The Scientific Spirit and the Spiritualist Scientist: Moving in the Right Circles. *The Victorian Review*, v. 26, n. 1, 2000.
- WARNER, J. H. 'Exploring the Inner Labyrinths of Creation': Popular Microscopy in Nineteenth-Century America. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v. 37, n. 1, 1982.
- WEINSTEIN, S. Technologies of Vision: Spiritualism and Science in Nineteenth-Century America. In: WEINSTOCK, Jeffrey Andrew (ed.). *Spectral America: Phantoms and the National Imagination*. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.
- WEISZ, G. The Emergence of Medical Specialization in the Nineteenth Century. *Bulletin of the History of Medicine*, v. 77, n. 3, 2003.
- ZOCHERT, D. Science and the Common Man in Ante-Bellum America. In: REINGOLD, Nathan (ed.). *Science in America Since 1820*. New York: Science History Publications, 1976.

Recebido em: 27/02/2018

Aprovado em: 31/03/2018

TRANSCENDENDO O TEMPO E O ESPAÇO:
INTERESTELAR, RELIGIÃO CIVIL NORTE-AMERICANA
E A TORÇÃO DAS REGRAS DO GÊNERO
DE FICÇÃO CIENTÍFICA

Thais Farias Lassali¹

Resumo: A religião civil, conforme delineado por Robert Bellah (1976), diz respeito a uma ferramenta discursiva mobilizada na esfera pública estadunidense. Tal conceito se estabelece alegando que o campo político dos Estados Unidos tem uma dimensão religiosa essencial para o desenvolvimento, a mudança e manutenção da vida pública desse país. O presente artigo argumenta que esse aspecto também foi significativo para a conformação dos discursos de outros campos, tais como a indústria do entretenimento e, especificamente, Hollywood. É com esse intuito que as regras do gênero de ficção científica são dissecadas e, por contraste, o filme *Interestelar* (*Interstellar*, Nolan, 2014) é analisado, compreendido como um documento a partir do qual se pode entender a disseminação da religião civil por meio de filmes.

Palavras-chave: Interestelar; Religião civil; Filmes.

*TRANSCENDING TIME AND SPACE: INTERESTELLAR, CIVIL RELIGION
AND THE BEND OF THE GENRE OF SCIENCE FICTION*

Abstract: As Robert Bellah (1976) stated, the civil religion is a discursive tool mobilized in north american public sphere. This concept concerns the politic field of United States as taken by a religious dimension to its country public life's development, change and maintenance. This article intent to support the point of view that the civil religion was relevant to the conformation of many others fields, such the entertainment industry and, specifically, Hollywood. With these purpose, the rules of the genre of science fiction will be dissected and *Interstellar*

¹ Mestre em Antropologia Social pela Unicamp. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp, Campinas, São Paulo, Brasil. E-mail: thaislassali@gmail.com.

(Nolan, 2014) will be analysed. It will be understood as a document from which one can comprehend the propagation of civil religion through movies.

Keywords: Interstellar; Civil religion; Movies.

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende relacionar a chamada religião civil norte-americana a uma parcela específica da produção hollywoodiana, a filmografia de ficção científica. O objetivo é argumentar que esse gênero cinematográfico possui uma íntima relação com a religião civil, sendo ela um de seus elementos narrativos mais centrais, pois está no cerne da relação que ele desenvolve com a tecnologia. Para tanto, primeiramente definirei o que é religião civil, compreendendo como essa ferramenta discursiva foi essencial para a autovisão pública dos Estados Unidos como nação. Em seguida, busco relacionar tal ferramenta com o cinema produzido no âmbito hollywoodiano, focalizando meu argumento em dois gêneros cinematográficos: o *western* e o filme de guerra para, então, adentrar a relação entre a religião civil e o gênero de maior interesse deste texto, a ficção científica.

Por fim, farei uma análise pormenorizada de *Interestelar* (*Interstellar*, Nolan, 2014), filme que tem como característica não seguir de maneira fiel às convenções do estilo cinematográfico no qual majoritariamente se enquadra e, ao mesmo tempo, foi bastante criticado por especialistas e pelos espectadores por ser considerado “absurdamente sentimental” (Koh, 2016, p. 40). A película de Christopher Nolan permite-me desenvolver com mais facilidade um argumento que objetiva articular um imaginário ancestral norte-americano sobre seu lugar na geopolítica mundial, exatamente por ser considerado como destoante das produções do gênero e por tensionar fronteiras bem estabelecidas dentro desse estilo cinematográfico. Afinal, concordo com Mary Douglas que é justamente no contraste entre si e na

ambiguidade disso decorrente que as estruturas e as convenções que regulam as relações sociais se revelam com mais nitidez (Douglas, 2000).

Compartilho da ideia, desenvolvida por Talal Asad, de que as práticas e as enunciações religiosas “[...] devem ser explicados enquanto produtos de forças e disciplinas historicamente específicas” (Asad, 2010, p. 278). Isso significa dizer que, como diversos outros aspectos do mundo social, a religião civil norte-americana nutre uma íntima relação com as vicissitudes históricas, visto que ela se modifica e se transforma em confluência com as mudanças ocorridas nesse país ao longo dos últimos séculos. Dessa maneira, caberá também a este texto relacionar a ficção científica e, mais especificamente, o filme *Interestelar*, com uma breve análise do contexto político norte-americano em que esse mesmo imaginário se constitui e ajuda a constituir.

A METÁFORA RELIGIOSA DE UMA SOCIEDADE MÍTICA

Uma das grandes questões da modernidade europeia, nos séculos XVIII e XIX, foi lidar com os crescentes processos de racionalização e de fragmentação de esferas sociais anteriormente essenciais para o funcionamento e a autocompreensão daquelas sociedades. Um desses processos foi o de definir o lugar da religião, estabelecendo o privado como esse local, em oposição a um espaço público que se acreditava cada vez mais secularizado (Weber, 1982). Ou seja, o processo de diferenciação e de autonomização das esferas sociais na modernidade reposiciona a religiosidade na Europa, construindo um espaço público que se entende como democrático porque se encontra em oposição às questões de foro particular, como a religião. Entretanto, esse é um processo contextual e, portanto, singular.

A formação nacional dos Estados Unidos, bem como a de sua democracia, passa por questões e procedimentos diferentes: a própria formação da esfera pública estadunidense se dá em continuidade – e não em oposição – com a religiosidade (Randaxhe, 2003), ainda que se mantenha estipulado que a própria crença deva ser indiferente e mesmo ausente na administração

pública. O país fora colonizado por europeus, principalmente ingleses, oriundos de um contexto pós-Reforma. Sem um Antigo Regime ou uma igreja de presença totalizante para se opor, como era o caso em relação à Igreja Católica em boa parte da Europa, surge uma imensa diversidade de denominações protestantes (Marty, 1992).

Assim, trata-se de uma nação que já nasce pluralista e informada por religiões que veem o campo político e religioso de maneira específica, entendendo o público como o lugar da comunidade e não da impessoalidade, como na Europa. A Declaração de Independência dos Estados Unidos só vem confirmar essa tendência: nela existem quatro referências a deidade ligadas a uma ideia de ordem, lei e direito (Bellah, 1976, p. 175), fazendo referência ao Deus do Antigo Testamento. Ou seja, é notória a influência da cristandade nas relações políticas, mas ela não se assume como exatamente cristã, justamente porque o próprio processo de constituição de uma imaginação nacional, nesse contexto, tem o pluralismo como pilar fundamental e como maneira específica de defender a liberdade religiosa.

Assim abrem-se as portas para a formação do conceito de religião civil estadunidense. O termo é introduzido no debate acadêmico dos Estados Unidos na década de 1960 com o artigo *Civil Religion in America*, de Robert Bellah. Segundo argumenta o autor, trata-se de um conjunto de crenças, símbolos e rituais que se utilizam de uma noção vaga de religião para dispor sobre um certo sentimento nacional e sobre a maneira como essa nação se compreende. Mais do que refletir sobre uma coesão cultural objetiva, a religião civil é “[...] um recurso de interpretação cultural, uma ferramenta discursiva que conecta moralidade e política” (Coles, 2002, p. 1).

Ela se dispõe a partir de dois grandes marcos, que assumem caráter mítico/sagrado no decorrer da história norte-americana: a Independência, com a posterior escrita da Constituição, e a Guerra Civil. Os escritos dos primeiros presidentes pós-Independência apresentam o senso de que existe um deus “[...] ativamente interessado e envolvido na história, com uma preocupação especial pela América [sic]” (Bellah, 1976, p. 175). Ela se associa à ideia de terra prometida, em que se fundará “[...] uma ordem social

nova e superior ou excepcional, que deverá ser a luz de todas as nações [...]” (Coles, 2002, p. 3) e ter como valores fundamentais a liberdade individual e religiosa, sendo “a nação escolhida”.

Para essa concepção, a Guerra Civil e o assassinato de Abraham Lincoln adicionaram ares de Novo Testamento a essa particular historiografia norte-americana, trazendo à baila temas como morte e renascimento a esse conjunto narrativo de ampla circulação. O paralelo com Jesus Cristo é evidente: “[...] com um arquétipo cristão como pano de fundo, Lincoln, ‘o presidente martirizado’, foi ligado aos mortos na guerra, aqueles que ‘deram a medida completa de devoção’. O tema do sacrifício foi indelevelmente inserido na religião civil [...]” (Bellah, 1976, p. 178), elevando a crença de que os Estados Unidos são um país resiliente que, independentemente do tamanho da privação ou do martírio, sairão fortalecidos das maiores dificuldades. Isso encontrou expressão simbólica no reiterado respeito pelos mortos das expedições militares norte-americanas, materializando-se ritualisticamente no *Memorial Day*, feriado surgido da Guerra Civil. Ao mesmo tempo, a figura de Lincoln, “[...] invoca aquele sentido de uma comunidade nacional, com sua metáfora bíblica de que ‘uma casa dividida não pode se manter’” (Ostendorf, 2001, p. 349).

A esses dois marcos, soma-se o sentimento missionário, bastante enraizado entre os protestantes, maioria no país desde seu surgimento. No caso específico da religião civil, esse princípio propagador relaciona-se com a expansão das fronteiras e as disputas para anexação de territórios no decorrer do século XIX. Nele está incluso o estabelecimento de uma sociedade que tem como valor fundamental a liberdade – desde que em seus próprios termos, importante pontuar –, a exaltação da capacidade de dominar o ambiente, independentemente do quão inóspito ele seja, e um tom civilizatório responsável pela dizimação de inúmeras etnias indígenas (Coles, 2002, p. 5).

Dessa maneira conformou-se, concomitante com a Independência e o desenvolvimento dos Estados Unidos como nação, a religião civil norte-americana. Ainda que o próprio conceito pareça abstrato, é possível

reconhecer seu surgimento, como faz Bellah (1976), nos discursos dos primeiros presidentes. O mesmo autor analisa discursos do católico John F. Kennedy para demonstrar sua pertinência e manutenção na sociedade, expondo também sua centralidade no pensamento social norte-americano, bem como a profundidade histórica de sua perpetuação. Na realidade, vemos um mecanismo muito sofisticado de autoidentificação nacional que está na base (até hoje) do estabelecimento de uma moralidade pública, regida por elementos compartilhados e reconhecidos por boa parte dos norte-americanos, por meio de um discurso vagamente religioso.

Nesse mesmo sentido é possível destacar a análise de Coles (2002) a respeito dos discursos de George Bush e Bill Clinton, mostrando como essa noção de uma religiosidade nacional é adaptável, a despeito dos posicionamentos desses ex-presidentes no espectro político norte-americano, ainda que possam haver nuances a depender da origem social e religiosa de quem invoca a noção, bem como do objetivo que se busca cumprir em sua mobilização. Afinal, como lembra Talal Asad, “[...] os símbolos religiosos [...] não podem ser compreendidos independentemente de suas relações históricas com os símbolos não religiosos ou de suas articulações no interior e sobre a vida social [...]” (Asad, 2010, p. 277), o que certamente se aplica para a religião civil estadunidense.

E o que tanto Bellah quanto Coles buscam apontar é como o campo político americano tem uma dimensão religiosa essencial para o desenvolvimento, mudança e manutenção da vida pública americana e, por que não, do *American way of life*. Meu argumento no presente texto é que esse aspecto também foi significativo para a conformação dos discursos de outros campos, dentre os quais destaco a indústria do entretenimento e, especificamente, Hollywood.

ESCREVENDO A RELIGIÃO CIVIL PELO CINEMA

Algo a se notar é que Hollywood, desde seu surgimento, “[...] não desenvolveu uma dimensão religiosa independente daquela da vida norte-americana, mas em diálogo e em negociação com ela” (Jozajtis, 2002), a partir do uso e caracterização dos personagens, do desenvolvimento da narrativa, dos estereótipos e do uso dos cenários e da cinematografia. Mesmo em relação ao estabelecimento de Hollywood como um polo massivo de produção cinematográfica, é notória a ideia de que se tratou de um meio importante de difusão do modo de vida estadunidense, principalmente na Segunda Guerra Mundial e na Guerra Fria, fazendo com que a indústria assumisse, de certa maneira, um modo missionário de se colocar em relação à religião civil. Em outras palavras, “[...] os sonhos ideológicos e a experiência histórica que inspirou o excepcionalismo Americano [sic] também impulsionaram sua cultura popular e comercial” (Ostendorf, 2001, p. 340).

Dentre os inúmeros gêneros cinematográficos oriundos da indústria, três destacam-se por sua relação mais evidente com a religião civil: o *western*, o filme de guerra e a ficção científica. O primeiro, conhecido em português como faroeste ou *bang bang*, tem sua era de ouro entre as décadas de 1930 e 1960 e, segundo a definição do American Film Institute, trata-se de “[...] filmes que se passam no Oeste Americano que corporificam o espírito, a luta e o legado da nova fronteira” (American Film Institute, 2010). Essa definição por si só já é bastante representativa da religião civil, mas a isso soma-se a maneira como esse gênero constrói seu cenário típico, as planícies áridas do deserto. Elas assumem o papel de uma paisagem moralizante, moldando o comportamento e o caráter das pessoas, enfatizando a dureza do meio ambiente e necessidade de controlá-lo e superá-lo. Em contraste a isso, é bastante frequente que a ação ocorra em decorrência da presença da técnica, imprescindível para a domesticação da natureza, objetivada nos enredos dos filmes de faroeste na forma de estradas de ferro, da locomotiva ou de linhas de telégrafo, que comumente representam a chegada da civilização.

Essa mesma contraposição também aparece nos *westerns*, nos embates entre brancos e indígenas, sendo os últimos ora aproximados do polo da selvageria e da violência, seres que acabam por impedir o processo de crescimento da nação, ora mostrados como recém-civilizados, portanto, docilizados. O que se coloca em jogo aqui é a visão sobre os colonizadores, que, em contraposição com um ideal selvagem, seja do ambiente, seja dos povos indígenas, assumem características heroicas relacionadas à dureza e à resiliência. Essa é uma maneira não religiosa de expressar um imaginário associado à religião civil, compreender os *cowboys* como *missionários* responsáveis por levar a palavra da civilização, da nação e de seus ideais para os mais distantes rincões da nação que, ao final, estava sendo formada justamente por esses esforços.

Já o filme de guerra ganha popularidade no decorrer da Segunda Guerra Mundial, e pode ter como contexto histórico os principais confrontos do país no ao longo do século XX, desde as duas Grandes Guerras até as Guerras do Vietnã, chegando também a conflitos contemporâneos como aqueles ocorridos no Iraque e no Afeganistão. Belton (1994) define esse gênero cinematográfico, além da presença do conflito armado, pela suspensão da moralidade civil e primazia dos objetivos coletivos em detrimento das motivações individuais. Assim, torna-se evidente o modo pelo qual o filme de guerra dialoga com a religião civil: por meio da devoção aos princípios de liberdade dos Estados Unidos, que faz com que as pessoas arrisquem suas vidas e não temam a morte em nome do dever de fazer as convicções nacionais perdurarem e se expandirem. Ou seja, está implícito nele o sacrifício como um valor inestimável, por meio do qual se pode alcançar novos patamares ou escrever eternamente seu nome na história.

RELIGIÃO CIENTÍFICA, FICÇÃO CIVIL

Dos estilos cinematográficos aqui tratados, muito provavelmente a ficção científica seja aquele em que as características da religião civil são

encontradas de maneira mais metafórica. Estão presentes em seus filmes tanto a visão missionária, a ideia de um povo escolhido e os ideais de sacrifício, mas não de maneira tão manifesta quanto no *western* e no filme de guerra. Isso porque trata-se de um gênero de difícil circunscrição, que tem elementos estilísticos bastante variáveis. Exatamente por essa dificuldade, a literatura especializada toma como ponto central para a definição do mesmo uma relação narrativa entre os termos ciência e tecnologia, humano e desconhecido. Assim, a ficção científica encena as possibilidades sociais da ciência e da tecnologia (Sobchack, 2005, p. 262), fazendo-as interagir, “[...] com um menos enfatizado, mas ainda presente, transcendentalismo [...] tentando conciliar o humano com o desconhecido” (Sobchack, 1980, p. 63).

É a partir desse desconhecido, e de sua relação com a ciência e a tecnologia, que se pode vislumbrar a maneira pela qual a ficção científica norte-americana relaciona-se com a religião civil desse mesmo país. É possível dizer que, de uma maneira geral, o *sci-fi* entende que a ciência é uma ferramenta essencial para a compreensão de facetas ainda não exploradas da vida e da existência humanas. Ao mesmo tempo, ele estabelece um limite para o conhecimento humano: assuntos como a imortalidade ou a capacidade de criar vida por meios não sexuais são considerados de uma esfera sobre-humana. Quando ultrapassa-se essa divisa, via de regra, criam-se problemas. É inegável que existe aí uma noção de deidade que, justamente como na religião civil, é vaga. Muitos filmes falam do desconhecido como um âmbito divino, inclusive fazendo menção direta a Deus, mesmo que em termos genéricos.

Estabelecidos os limites da competência e da sabedoria humanas, existe apenas um tipo de personagem capaz de vagar pelo desconhecido de maneira aceitável: aquele que tem capacidades heroicas. O herói de ficção científica é representado como o paradigma de humanidade da narrativa, é nele que se encontram características necessárias para se realizar um ato capaz de salvar *toda a humanidade*. Ainda assim, ele é uma pessoa comum, que não se destaca por nenhuma excepcionalidade além da racionalidade, da sagacidade e da coragem, sendo muitas vezes tornado herói pela necessidade das circunstâncias. Ele tem a capacidade de ultrapassar a fronteira do que não

se conhece, porque o seu objetivo é benevolente e desinteressado, estando disposto a se sacrificar por um bem maior.

A semelhança com a história de Jesus é inegável, mas arrisco dizer que o herói de ficção científica aspira mais a emular uma estrutura narrativa que remete à figura de Lincoln do que ao filho do Deus do catolicismo. Isso porque, ainda que o personagem principal do referido gênero cinematográfico seja genérico, características como a racionalidade são mais próximas do mito do primeiro do que do segundo. Por outro lado, ainda que os filmes de ficção científica se coloquem como totalizantes, mostrando um tipo de conflito ou problema que parece abarcar toda a humanidade como espécie, ainda assim, eles se passam nos Estados Unidos – o que parece fazer toda a diferença, como argumentarei. As invasões alienígenas, os super-robôs malignos, ou seja lá o que for, ameaçam categorias essenciais para a autocompreensão nacional desse país, como a liberdade e a individualidade. E a maneira pela qual esses conflitos são resolvidos envolvem valores e um imaginário que, como demonstrei, geralmente são associados à ideia de religião civil, via de regra passando pelo reestabelecimento ou pela reformulação da comunidade porque “[...] uma casa dividida não pode se manter”. A crítica da revista *Time* diz que se trata de “[...] um filme épico sobre a história e o futuro da humanidade” (Agel, 1970), o *Los Angeles Times* chama de “realização impressionante do futuro espacial [...] um marco histórico, um ponto de referência para um marco espacial, na forma de arte cinematográfica [...]” (Agel, 1970), enquanto o crítico Phillip French relaciona Kubrick com G. W. Griffith (Agel, 1970). As críticas negativas muito correntemente destacam a “falta de criatividade” de Kubrick em mostrar algo que já estava nos televisores de inúmeras casas norte-americanas. Aquilo não poderia ser cinema, porque já era realidade.

O herói parece ter a razão e o destemor como características mais por ser estadunidense do que por ser propriamente heroico. Afinal, como todas as categorias sociais, o heroísmo é também contextual. Segundo a autoconsideração nacional, foram esses os atributos que levaram os peregrinos a chegarem no país, que fizeram com que esse deixasse de ser uma colônia

e, principalmente, que o permitiram alçar as proporções continentais que tem hoje. É outra característica fundante desse personagem típico da ficção científica o fato dele tornar-se herói pela necessidade, recebendo um chamado à aventura. Trocando em miúdos, significa ser escolhido para realizar uma tarefa hercúlea, exatamente como Bellah (1976) identifica nos discursos dos primeiros presidentes. A cereja do bolo: o herói só pode ser selecionado para sua missão porque é capaz de se sacrificar por um bem maior – idealmente a humanidade, na prática, a nação e seus valores.

Abstrato? Com certeza, mas com um exemplo tudo se elucida. Em *2001: uma odisseia no espaço* (*2001: a space odyssey*, Kubrick, 1968), vemos a evolução da raça humana, desde o macaco, a partir do domínio da técnica, que tem como ignição o surgimento de um imenso monólito preto. Essa figura misteriosa surge na obra em todos os momentos em que a humanidade dá um salto tecnológico, que é acompanhado também de uma mudança na própria natureza humana: de um animal indefeso para alguém que usa ossos como armas e descobre a capacidade de matar um semelhante; daqueles que sabem fazer satélites e que chegaram à Lua para aqueles que podem desbravar mais ainda o espaço e enviar uma missão tripulada para Júpiter; daqueles que são subjugados por suas próprias invenções (no caso, pelo computador HAL, que assassina quase toda a tripulação da nave Discovery), para aqueles que conseguem transcender a própria humanidade (Lassali, 2015).

Não se sabe exatamente que figura desconhecida colocou os tais monólitos no caminho da humanidade, mas o filme sugere que, quem quer que tenha feito isso, fez por vontade própria e, mais do que isso, porque tem capacidades sobre-humanas e deliberadamente investiu na evolução da espécie. Segundo o próprio Stanley Kubrick, “[...] o enredo simboliza a busca por Deus [...]” (Bailey, 1972 apud IMDB, 2014), mas como uma ideia transcendente e não como uma concepção necessariamente ligada a alguma religião. Assim, na narrativa, o uso que os humanos fazem da tecnologia, como armas e como meio de criar criaturas superinteligentes, acabam, no decorrer dos milênios, por desumanizá-los.

Essa busca realiza-se com a chegada de Dave Bowman, único sobrevivente da Discovery, em Júpiter. Isso após ter de descontinuar um supercomputador, tido no filme como a maior inteligência artificial já feita. Novamente nas palavras de Kubrick, Bowman é um herói “[...] indo de alguma maneira no submundo, ou no sobre-mundo, e encontrando perigos e experiências assustadoras. Então, ele re-emerge [...] em uma forma humana altamente melhorada” (Kloman, 1968). Ainda que Bowman não seja exatamente o herói prototípico descrito anteriormente e que o filme permita diversas leituras, as mais filosóficas possíveis, se considerarmos o contexto histórico de sua produção, *2001: uma odisseia no espaço* ganha um caráter magnífico, altamente relacionado com a corrida espacial e, por consequência, com a religião civil da época.

A melhor maneira de refletir sobre essas questões é a partir da análise a respeito da recepção da película. A crítica da revista *Time* diz que se trata de “[...] um filme épico sobre a história e o futuro da humanidade [...]” (Agel, 1970); o *Los Angeles Times* chama de “realização impressionante do futuro espacial [...] um marco histórico, um ponto de referência para um marco espacial, na forma de arte cinematográfica” (Agel, 1970), enquanto o crítico Phillip French relaciona Kubrick com G. W. Griffith (Agel, 1970). As críticas negativas muito correntemente destacam a “falta de criatividade” de Kubrick em mostrar algo que já estava nos televisores de inúmeras casas norte-americanas (Agel, 1970). Aquilo não poderia ser cinema porque já era realidade.

TORCENDO AS REGRAS DO GÊNERO PELA RELIGIÃO

Até o presente momento do texto, demonstrei que a religião civil, apoiando-me em Coles e Bellah, é um recurso narrativo mobilizado na esfera pública dos Estados Unidos como um conjunto de crenças que dita a visão e a estima desse país sobre si mesmo. Sendo um discurso aparentemente compartilhado pelos estadunidenses, ele pode encontrar ressonância nos

mais diferentes campos da sociedade, o cinema incluso. Em Hollywood, a religião civil encontrou anteparo em diversos gêneros cinematográficos, como o *western*, o filme de guerra e a ficção científica.

Nessa última, entretanto, ela surge de maneira mais cifrada. Trata-se de um estilo baseado na relação entre a ciência e o desconhecido, tendo como mediador disso a ideia de humanidade, que se materializa principalmente na figura do herói. É por meio desse personagem que a religião civil encontra seu lugar no estilo de ficção científica, ela professa duas ideias principais: primeiramente, a de que os norte-americanos são excepcionais de tal maneira que foram escolhidos para a grandeza e, relacionado a isso, a de que, para alcançar essa grandiosidade são necessários sacrifícios, jogando principalmente com a figura do ex-presidente Abraham Lincoln. Isso realiza-se na figura do herói de tal maneira: ele é aquela figura que, por suas características benevolentes, é escolhido para uma aventura grandiosa tal que possibilitará a salvação de toda humanidade. Ao mesmo tempo, para realizar tal feito, ele precisa se sacrificar, ainda que metaforicamente.

Tendo isso em vista, o caso de *Interestelar* é peculiar. Por um lado, o filme canaliza com bastante força a religião civil, tendo como personagem principal um astronauta da NASA absolutamente fiel a esse conjunto de princípios civis. Por outro, a resolução da narrativa encontrada pelo diretor Christopher Nolan não agradou parte dos críticos e da audiência. Muitos dizem que se trata de um “furo” na história, um *Deus ex machina*, um final preguiçoso e plano. Minha suposição em relação a esse “problema” visto pelas pessoas em *Interestelar* é compartilhada por James Koh: “[...] o encerramento desobedece as regras do gênero de ficção científica, que demanda que o protagonista use a sagacidade, a lógica e a razão [...]” (Koh, 2016, p. 40), algo que não ocorre na película de Nolan.

Segundo o IMDB, o filme pode ser resumido da seguinte maneira:

O futuro da terra é desafiado por desastres, pela fome e pela seca. Existe apenas uma maneira de garantir a sobrevivência da humanidade: uma viagem interestelar. Um buraco de minhoca recém descoberto nos confins distantes

do nosso sistema solar permite a um time de astronautas ir onde nenhuma pessoa jamais esteve, procurar por um planeta que possa ter um meio ambiente capaz de sustentar a vida humana. (*Interstellar*, Nolan, 2014)

No futuro distópico de *Interstellar*, em que o meio ambiente do planeta Terra entrou em colapso, tornando-se progressivamente infértil, a única atividade econômica considerada socialmente relevante é a agricultura. É a partir desse contexto que conhecemos Joseph Cooper, engenheiro e ex-piloto da NASA que, por força das circunstâncias, viu-se obrigado a assumir a ocupação de fazendeiro. Essa situação contrasta-se com o fato dele ter feito parte de uma instituição que tem muito arraigada em si a crença no valor do conhecimento técnico relacionado às visões sobre a importância da ciência. Assim, a vida na terra torna-se desesperadora para ele.

É do personagem a frase: “[...] nós estávamos acostumados a olhar para o céu e sonhar com nosso lugar nas estrelas, agora nós apenas olhamos para baixo e nos preocupamos com nosso lugar na sujeira” (*Interstellar*, Nolan, 2014). A resposta que Cooper ouve, algo que o filme tenta estabelecer durante toda sua primeira parte, é que ele é um homem fora de seu tempo, porque a época de prosperidade que permitia à “humanidade” (aos americanos) olhar para estrelas já passou. O que resta é conviver com as tempestades de poeira e torcer para que as plantações não pereçam, tornando latente a “[...] perda coletiva de esperança e do espírito pioneiro que acredita em sua capacidade de mudança” (Sobchack, 2014, p. 23). Nolan constrói um futuro em que aquele que carrega em si a religião civil americana é considerado, pelos outros personagens, um deslocado.

Ao mesmo tempo, as tempestades de detritos fazem com que tudo esteja sempre surrado, empoeirado e encardido, e como bem nos lembra Mary Douglas, “[...] onde há sujeira há sistema” (Douglas, 2000, p. 50). O fato da imundície incomodar não apenas as pessoas ficcionais, mas também aquelas que as assistem, salienta exatamente que Cooper está certo em ainda professar a religião civil, errados estão aqueles que perderam a esperança e aceitaram uma condição de vida absurda. Ou seja, o caráter distópico do

filme na realidade parece mais ressaltar a perda da convicção na civilidade norte-americana do que de fato comentar sobre a situação do planeta. É exatamente em situações imaginadas como essa que se costuma afirmar, conforme a crença da religião civil, que os cidadãos dos Estados Unidos se levantam e agem. Por isso, não é aleatório que a NASA ainda exista, mesmo que, no filme, estivesse como que escondida, como seus antigos funcionários (e ideólogos), tendo que viver nos subterrâneos, porque, como diz o personagem de Michael Caine, professor Brand, “[...] não aceitam mais que se gaste tanto em algo que não seja comida” (*Interstellar*, Nolan, 2014).

Assim, a um primeiro olhar, Cooper parece um exemplo clássico de um herói de ficção científica. Entretanto, o desenrolar do filme termina por negar essa impressão: o personagem que de fato usa “a sagacidade, a lógica e a razão” para resolver, a narrativa é sua filha, Murph. A conhecemos ainda criança, sendo assombrada por algo que no filme recebe o nome de “fantasma”, uma força desconhecida que derruba os livros da estante da garota. Ao invés de se assustar, a menina, como uma aspirante a cientista, reúne dados e percebe que a tal entidade está tentando se comunicar. Em dada cena, o pai é chamado na escola para ouvir da professora que ela havia levado um livro sobre aterrissagens lunares, explicando aos colegas sobre o que havia aprendido nele.

[Cooper] – Você não acredita que nós chegamos à Lua?

[Professora] – Eu acredito que foi uma peça de propaganda brilhante [...] e se nós não quisermos repetir os excessos e desperdícios do século XX, temos que ensinar nossas crianças sobre esse planeta, não fábulas de deixá-lo. (*Interstellar*, Nolan, 2014)

Assim, fica estabelecido que Murph, como o pai, tem em si os princípios da religião civil, o que estou considerando aqui, baseada na literatura especializada sobre o tema aplicada ao universo cinematográfico, como algo que tem se revelado fundamental para a constituição dessa mesma imaginação nacional. Ela não é daqueles que olha para baixo, mas para cima.

Pai e filha descobrem juntos a existência da missão Lazarus, da agência espacial norte-americana, que pretendia “reviver” a humanidade enviando exploradores para um sistema de planetas que aparentavam possuir características que permitiam a vida humana e pudessem ser colonizados. Para o desespero da garota, que se sente traída, Cooper aceita fazer parte da delegação que deve viajar para um buraco de minhoca aberto próximo a Saturno para acessar tais planetas desconhecidos e coletar dados para descobrir se a Lazarus obteve resultados. Assim, o filme ganha dois fios narrativos que ocorrem em velocidades temporais diferentes: o da nave *Endurance*, que leva Cooper e seus companheiros para a viagem interestelar que pode ajudar a salvar a vida terráquea; e o da Terra, com Murph lidando com a partida do pai e, com a passagem acelerada do tempo, tornando-se uma cientista da NASA cujo trabalho busca uma solução para a equação da gravidade. É esse conjunto de números e teoremas matemáticos que permitirá a saída dos humanos do planeta e, portanto, sua salvação.

Essas linhas temporais são muito imbricadas entre si, porque enquanto a garota investiga soluções para os humanos, ela pensa também em seu pai, ao passo que o que o levou para o espaço, além da crença em um futuro melhor, foi também a vontade de dar para sua família uma vida diferente daquela em meio à sujeira.

Em contraste com a maioria dos filmes de ficção científica, os dramas pessoais dos personagens principais não funcionam para meramente humanizá-los – e prover um ocasional alívio da ênfase do gênero na exposição científica [...]. Ambos os fios narrativos, íntimo e cósmico, são essenciais um para outro (Sobchack, 2014, p. 22).

Então, o momento em que Cooper se joga no buraco negro Gargantua, pensando em voltar para o Sistema Solar para salvar seus filhos, é mostrado, utilizando recursos de montagem cinematográfica, em conjunto com o momento em que Murph chega mais perto da resposta que solucionará o problema da Terra. A entrada dela no seu antigo quarto, aquele com o tal

“fantasma”, corresponde à entrada de seu pai em um aglomerado multidimensional construído por seres superiores.

Essas figuras são, desde o início do filme, referidas apenas como “They” (Eles). Foi vontade deles a criação do buraco de minhoca que permitiu com que a missão Lazarus alcançasse planetas possivelmente habitáveis. São eles também que parecem, desde o começo, controlar a falha gravitacional que faz com que os livros da estante de Murph, naquele mesmo quarto aparentemente assombrado, caiam. Aqui, os ecos com *2001: uma odisséia no espaço* e a ideia de uma força superior guiando os caminhos humanos pelo espaço são evidentes, mas o caminho tomado por Nolan difere bastante daquele de Kubrick.

Ao entrar no aglomerado, em companhia do computador TARS, Cooper percebe algo fundamental para a trama:

[TARS] – Eles não nos trouxeram aqui para mudar o passado.

[COOPER] – Mas Eles não nos trouxeram aqui! Nós nos trouxemos! [...] Você não percebe, TARS? Eu me trouxe aqui! Nós estamos aqui para nos comunicarmos com o mundo tridimensional. Nós somos a ponte. Eu pensei que eles haviam me escolhido, mas eles escolheram ela!

[TARS] – Mas por que, Cooper?

[COOPER] – Para salvar o mundo! Tudo isso são todos os momentos do quarto de uma pequena garota. É infinitamente complexo. Eles tem acesso ao tempo e ao espaço infinitos, mas Eles não tem ideia dos limites. Eles não conseguem achar um espaço específico no tempo, Eles não conseguem se comunicar, é por isso que eu estou aqui. Eu vou achar um jeito de falar com a Murph, assim como eu encontrei esse momento.

[TARS] Mas como, Cooper?

[COOPER] Amor, TARS, amor! [...] Minha conexão com Murph é quantificável, é a chave! (*Interestellar*, Nolan, 2014)

É justamente esse o ponto de virada da narrativa que afasta *Interestellar* das convenções da ficção científica. O uso “comunicativo” do buraco e da

gravidade faz sentido dentro da maneira que o filme estabelece a física, assim como a sobrevivência dentro de um buraco negro, especialmente com a “sala” criada por Eles. O que é inaceitável, de uma perspectiva das regras daquele gênero cinematográfico, é o amor ser parte central da resolução do problema do filme. É justamente esse apelo aos sentimentos em um problema científico que é considerado pelos críticos como “um furo” da narrativa (Koh, 2016).

O papel de Cooper não foi usar a inteligência ou a racionalidade, mas encontrar um meio de comunicação com sua filha, o amor. Em dado momento do filme, ele é definido por uma cientista, interpretada por Anne Hathaway, como “[...] a única coisa que nós somos capaz de perceber que transcende dimensões de tempo e espaço” (*Interstellar*, Nolan, 2014). Assim, o pai de Murph:

[...] é recompensado por sua resiliência moral. Ele sacrifica tudo que ele tem para salvar sua filha, e mesmo depois que ela perde a fé nele, guardando rancor, ele ainda mergulha na Gargantua para salvá-la. [...] A narrativa recompensa o heroísmo de Coop porque ele é essencialmente uma figura como Jesus (Koh, 2016, p. 45).

Ou seja, justamente aquele que transmite a mensagem de seres superiores por meio do amor.

Assim, aquele que deveria salvar a humanidade em termos da religião civil, que durante a maior parte de *Interstellar*, apresenta-se como o herói de ficção científica, realiza sua função em termos religiosos que remetem a imaginários especificamente cristãos. Quem passa inobservada na película é a personagem que realmente mobiliza a sagacidade e a lógica para resolver definitivamente a narrativa. A verdadeira heroína de ficção científica da obra de Nolan é Murph. É ela quem resolve a equação da gravidade e, de fato, auxilia os humanos a saírem daquele planeta inóspito e empoeirado. Ela canaliza muito mais os ideais ao redor da figura histórica de Lincoln. O estranhamento causado na audiência advém do pouco tempo de tela dado ao desenvolvimento da personagem como uma heroína que mobilize os ideais relacionados ao ex-presidente estadunidense.

Assim, *Interestelar* apresenta uma maneira inovadora de lidar com a religião civil na ficção científica. Ela está presente, ela é de suma importância, mas seu papel na resolução da narrativa é deslocado. Aquele que em todo o decorrer do filme aparece como seu grande representante, Cooper, burla as expectativas, passando o bastão para que outra personagem, Murph, conduza as qualidades civis norte-americanas à sua fruição esperada.

Os temas tratados no filme de Christopher Nolan ecoam não apenas a religião civil de uma maneira geral, mas também aquela formatada especificamente por Barack Obama, o último presidente democrata norte-americano, que cumpriu dois mandatos, encerrados no final de 2016. Em seu discurso sobre o financiamento de quarenta milhões de dólares para a NASA, o então presidente dos Estados Unidos disse algo que poderia ter sido dito por Cooper ou Murph: “[...] o programa espacial sempre capturou uma parte essencial do que significa ser norte-americano – alcançar novos auge, ir além do que antes parecia ser impossível” (Obama, 2012). Da mesma maneira, dois temas centrais de *Interestelar* foram a tônica de diversos discursos dele, principalmente em campanha: o amor e a esperança.

Essa última mostrou-se absolutamente presente desde o começo da primeira campanha de Obama. A possibilidade de encontrar alguém que lidasse com a profunda crise econômica que se aproximava, assim como eleger o primeiro representante nacional negro, encontrou corpo justamente no uso reiterado da palavra esperança. Concomitantemente, na boca do presidente, a palavra amor, como na película, aparece muito ligada à família. São incontáveis as vezes em que ele anunciou publicamente seu amor por sua esposa, Michelle, e suas filhas, Sasha e Malia. Também não é raro encontrar falas do ex-presidente associando esse sentimento com a nação e a liberdade. Por exemplo, ao aceitar concorrer à reeleição, em 2012, Obama proferiu, para todos presentes na Convenção do Partido Democrata: “[...] [reconhecemos] que uma liberdade sem comprometimento com os outros, sem amor, sem caridade ou sem patriotismo, não é digna dos nossos ideais fundantes, e daqueles que morreram em seu nome”.

Em discurso após a confirmação de sua segunda vitória, ele apresenta uma nova versão dessa ideia, mais contundente, por falar para todo o país e ter, justamente, um teor conciliatório findada a disputa política ressaltada nos meses que antecedem as eleições, mas com a mesma tônica:

[...] esse país funciona apenas quando nós aceitamos certas obrigações, uns com os outros e com as futuras gerações, porque a liberdade pela qual tantos norte-americanos lutaram e morreram traz consigo responsabilidades [...], dentre as quais o amor, a caridade, o dever e o patriotismo. É isso que faz os Estados Unidos grandioso. (Obama, 2012)

Assim, Obama parece articular algo que também está presente em filmes como o de Nolan, aqui analisado brevemente. Qual seja, a ideia de que o amor é algo que une as pessoas, que faz com que elas criem laços profundos. O discurso do primeiro e o filme do segundo são duas maneiras de apresentar a maneira como pode estar sendo compreendida a religião civil estadunidense no período retratado. Assim, parece-se reatualizar um imaginário extremamente poderoso sobre a constituição dos Estados Unidos como nação, que, como pretendi demonstrar, perpassa não apenas o discurso público de figuras políticas como também a produção cultural desse país.

REFERÊNCIAS

AGEL, Jerome. *The Making of Kubrick's 2001*. New York: New American Library, 1970.

AMERICAN FILM INSTITUTE. America's 10 Greatest Films in 10 Classic Genres. 2010. Disponível em: <http://www.afi.com/10top10/>. Acesso em: 11 jun. 2018.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, n. 19, p. 163-184, 2010.

BANHAM, Reyner. *Los Angeles: a arquitetura de quatro ecologias*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BELLAH, Robert. Civil Religion in America. *Beyond belief – Essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row Publishers, 1976.

BELTON, John. *American cinema/American culture*. New York: McGraw-Hill, 2009.

COLES, Roberta. Manifest Destiny Adapted for 1990's War Discourse: Mission and Destiny Intertwined. *Sociology of Religion*, v. 63, n. 4, p. 403-426, 2002.

DAVIS, Mike. *Ecologia do medo*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

IMDB. Interstellar. 2014. Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt0816692/>. Acesso em: 13 jun. 2018.

JOZAJTIS, Kris. American Civil Religion, The Lost Cause, and D.W. Griffith: *The Birth of a Nation* Revisited. *Scope: an Online Journal of Film Studies*, dez. 2002. Disponível em: <https://www.nottingham.ac.uk/scope/documents/2002/december-2002/jozajtis.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

JULLIER, Laurent; MARIE, Michel. *Lendo as imagens do cinema*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2009.

KLOMAN, William. In 2001, will Love be a Seven-Letter Word?. *The New York Times*, 14 apr. 1968.

KOH, James. Interstellar and the Liberation of Magic from Genre. *Re:Search*, v. 3, n. 1, p. 39-55, 2016.

LASSALI, Thais Farias. *Mentes elétricas, corpos mecânicos: a noção de humano em 2001: uma odisséia no espaço e Alien, o oitavo passageiro*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279634>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

- MARTY, Martin. Fundamentals of Fundamentalism. In: KAPLAN, Lawrence. *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.
- OSTENDORF, Berndt. Why is American Popular Culture so Popular? A View from Europe. *Amerikastudien/American Studies*, v. 46, n. 3, p. 339-366, 2001.
- PODGAJNA, Patrycja. Between the waste land and no place: Christopher Nolan's futuristic dystopia *Interstellar* (2014). *Studia Humanistyczne Agh*, v. 15, n. 2, p. 51-56, 2016.
- RANDAXHE, Fabienne. De 'L'Exception Religieuse' États-Unienne: Retour sur un débat. *Archives de Science Sociales des Religions*, n. 122, p. 7-25, 2003.
- SCHATZ, Thomas. *O gênio do sistema: a era dos estúdios em Hollywood*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- SOBCHACK, Vivian. *The Limits of Infinity: the American science fiction film*. New York: A. S. Barnes and Company, 1980.
- SOBCHACK, Vivian. American Science Fiction Film: an Overview. In: SEED, David (ed.). *A companion to Science Fiction*, Oxford: Blackwell, 2005.
- SOBCHACK, Vivian. Time Passages: Space-time is all relative in Christopher Nolan's *Interstellar*. *Film Comment*, v. 50, n. 6, p. 20-24, 2014.
- VOGLER, Christopher. *A jornada do escritor*. São Paulo: Aleph, 2015.
- WEBER, Max. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In: MILLS, C. W.; GERTH, H. H. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

Recebido em: 01/07/2018

Aprovado em: 15/10/2018

EXU SEU SETE DA LIRA: DISPUTAS MIDIÁTICAS E INSTITUCIONAIS SOBRE O NORMAL, O ANORMAL E O PARANORMAL¹

Dionisio Alves de Castro

Fábio Antonio da Costa

Jorge Luis Chaves de Assunção

Nathalie G. R. Quintarelli

Yuri Reis Schaidler

Resumo: A manifestação de uma entidade de umbanda, ao vivo, em dois programas de auditório, desencadeou em membros da plateia e em alguns telespectadores o estado de transe. A imprensa, a Igreja Católica e o Estado posicionaram-se publicamente e por meio de medidas institucionais a fim de que o fenômeno não ocorresse novamente. O caso da entidade Exu Seu Sete da Lira converteu-se em anedota, ocorrência extravagante cuja instância explanatória é disputada por discursos sociológicos, psiquiátricos e jurídicos. Nosso objetivo é descrever o caso e retomar uma discussão com os trabalhos científicos que sobre ele se debruçaram, a fim de demonstrar que o fenômeno deve ser explicado por si mesmo, pela sua presença e formas de presentificação, sendo os anteriores métodos explanatórios precários para a análise das relações entre mídia, dom espiritual e instituições estatais.

Palavras-chave: Dons espirituais; Mídia; Umbanda.

¹ Escrito pelo Dionisio Alves de Castro (Estudante do Ensino Médio do Colégio Pedro II), Prof. Dr. Fábio Antonio da Costa (Departamento de filosofia do Colégio Pedro II), Jorge Luis Chaves de Assunção (Estudante do Ensino Médio do Colégio Pedro II), Nathalie G. R. Quintarelli (Estudante do Ensino Médio do Colégio Pedro II), Yuri Reis Schaidler (Estudante do Ensino Médio do Colégio Pedro II). E-mail: philonatur@gmail.com. Esta pesquisa foi realizada com a colaboração dos meus alunos de Iniciação Científica do Colégio Pedro II, instituição federal situada no Rio de Janeiro, Brasil.

*EXU SETE DA LIRA: MÍDIA AND INSTITUTIONAL DISPUTES
OVER NORMAL, ANORMAL AND PARANORMAL*

Abstract: A TV live broadcast of the manifestation of an entity of Umbanda on two talk shows unleashed a state of trance in some members of the studio audience, as well as in some spectators. The press, the Catholic Church and the State made public statements and took institutional measures to prevent the phenomenon from reoccurring. The case of the entity Exu Seu Sete da Lira became an anecdote, an extravagant occurrence whose sole explanation has been claimed by sociological, psychiatric and juridical discourses. Our goal is to provide a description of the case and reinstate a discussion with the scientific works that have engaged with it, in order to demonstrate that the phenomenon must be explained by itself, by its presence and forms of making-present, as previous explanatory methods have proven problematic for the analysis of the relations between media, spiritual gift and state institutions.

Keywords: Spiritual gifts; Midia; Umbanda.

ANEDOTAS: NEM GRACEJOS NEM ABERRAÇÕES.
OU: DIFICULDADES DE ANALISAR O QUE NÃO
SE CONVERTE EM OBJETO.

As anedotas não se reduzem a curtas narrativas, envoltas tanto pelo humor quanto pelo inusitado, cujo papel a desempenhar seria marginal em um contexto discursivo mais amplo. Não possuem elas em seu âmago, necessariamente, uma lição moral a ser extraída, tal como nas parábolas. Contudo, o mistério das anedotas pode estar exatamente em sua marginalidade, como um instrumento diretivo que, fora da narrativa mestra, para ela aponta, como que trazendo um iluminador caso exemplar. Não se nega a possibilidade de abrigar uma anedota em um discurso formal ou científico, na qualidade de caso. Sabemos, entretanto, desde o famigerado exemplo

das abelhas descrito por Platão (2001, p. 23-24) no diálogo *Mênon*² que a enumeração de casos não é capaz de perfazer uma definição ou atingir uma ideia: o caso não alcança o nível conceitual. Não é lícito supor, de imediato, que aquelas estratégias linguísticas desviantes do conceito ou tangenciadoras da narrativa mestra sejam simplórios volteios retóricos, passíveis de, até mesmo, resgatar maior rigor racional por meio de alguma paráfrase. Passado é o tempo em que a literatura científica deveria mais uma vez tecer longa justificativa a fim de não lançar a retórica no limbo do erro categorial ou do recurso puramente patológico³. Em seus trabalhos sobre as funções da metáfora ao longo da história do pensamento, Hans Blumenberg (2013) sinaliza que o problema não está em um inadequado uso da linguagem, mas sim em um conjunto de coisas incontornáveis, o qual resiste a assumir a condição de objeto:

Neste momento, surge a suspeita de que o conceito que não permite ordenar univocamente um complexo de experiências (como o permite o conceito de elefante, que contém o que se esperava ao nos registramos em uma agência de viagens para um safari) não passa de uma invenção, de uma ficção, de uma construção do intelecto humano. O conceito de liberdade não passaria de uma ilusão etiquetada do homem, na falta de qualquer realidade correspondente, não exclusivamente um elemento derivado da natureza e de suas determinações.

A questão, no entanto, é mais complicada. Os conceitos não só se baseiam nos objetos, mas também constituem objetos. O conceito é uma regra de representar as *representações* de um certo modo, portanto uma *representação*

² Em sua discussão com o personagem Mênon sobre a definição de virtude, Sócrates compara o ato de enumerar as virtudes a um enxame de abelhas. Mesmo tendo esses insetos diferentes formas, todos eles compartilham de uma natureza em comum capaz de fazê-los partícipes de uma mesma espécie.

³ A título singelo de recordação, cabe mencionar as pesquisas de Max Black sobre o uso de metáforas na esfera científica, particularmente na obra *Models and Metaphor: studies in language and philosophy*; também ressaltamos o trabalho de Paul Ricoeur, *Metáfora Viva*, bem como as obras de Chaïm Perelman derivadas do seu projeto sobre a nova retórica.

da representação. Há assim conceitos que não se ligam a seus objetos senão como a própria regra que produz o objeto.⁴ (Blumenberg, 2013, p. 81-82, grifos do autor)

Por certo que a chamada teoria da não conceitualidade, de Blumenberg, é debitada da distinção kantiana entre razão e entendimento, conceito e Ideia (Kant, 2000). Mais além, não se deve negar a grande dívida do autor em relação às observações legadas por Kant, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (1995), a propósito da metáfora como modo de figurar uma Ideia, ou seja, o meio disponível de tornar visível aquilo que é irrepresentável como objeto. Para as observações que se seguirão ao longo deste texto, o mais relevante nos trabalhos de Blumenberg (2010; 2013; 2015) está na situação inelutável das metáforas e anedotas, visto que, para ele, é incontornável que o ser humano reflita sobre totalidades inconvertíveis em conjunto de objetos empíricos: muitas dessas totalidades não podem ser pensadas como conjuntos maximamente extensos, porquanto carregam consigo também a marca do incondicionado. Se nos voltarmos para as análises que esse autor realizou sobre uma anedota – precisamente aquela que descreve a risada da serva trácia ao ver Tales de Mileto cair em um fosso –, notaremos que os variados modos como a historieta foi posta ao longo da história da filosofia desempenhava a função de indicar a determinação do lugar da atividade teórica, não somente em relação às atividades práticas, mas também como modo de conduta em relação à vida cotidiana⁵ (Blumenberg, 2015). Mesmo as alterações, inclusões e exclusões promovidas na anedota, aparentes erros de tradução, calhavam bem para desempenhar a função de caso exemplar capaz de iluminar um discurso. Essa luz lançada não precisa ser entendida

⁴ Dois temas utilizados, nesta parte do texto, para exemplificar a não conceitualidade são liberdade e inconsciente.

⁵ Para uma discussão sobre a determinação do lugar da atividade teórica na Antiguidade, conferir. JAEGER, Werner. On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life. In: JAEGER, Werner. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1968.

estritamente como um fragmento discursivo para a interpretação do resto de uma exposição, porque ela ultrapassa o texto ao também ser um meio de gerar específica disposição de humor no leitor, simultaneamente apondo para um modo de se conduzir na vida. Assim como as placas estão à margem da estrada, metáforas e anedotas podem estar à margem do discurso principal: em ambas, prevalece a função indicativa de orientação.

A anedota sobre a qual nos debruçaremos, aqui nomeada como o caso do Exu Seu Sete da Lira, não dispõe do mesmo status daquela sobre a serva trácia, suposta como protoimagem do filósofo. Na seara do anedotário, há aqueles causos que não são preparados por uma exposição prévia, nem deles se segue uma explicação ou análise. Há das anedotas sub-reptícias, autenticamente marginais, porque emergem e imergem no discurso sem prestar contas de si mesma. É como se a teoria se deparasse com uma experiência bruta, pré-temática; como se a narrativa deixasse escapar, ou fizesse questão de apontar, ainda que involuntariamente, para a pedra no meio do seu caminho.

Ao redigir o livro *O Negro Brasileiro*, Arthur Ramos (1940) emprega, em seu capítulo sobre o fenômeno da possessão, um caso recolhido por Osório Cesar. Narra-se a possessão de Joaquim Carioca, suas contorções e agonias, a modificação dos tons de voz e pele. Contudo, longe de ser mais uma recorrente descrição do transe, existe uma observação de um modo todo peculiar. Quando a entidade *Oniara* possuía Joaquim Carioca, esse passava a falar perfeitamente em língua geral ou tupi. Pelo que havia sido averiguado, o possesso jamais teve contato com essa linguagem. Todo o edifício teórico, com profundas raízes psicanalíticas, soerguido pelo autor nos capítulos anteriores, em nenhum momento foi capaz de oferecer uma explicação para essa xenoglossia. Por mais que se revirem e desvirem as observações sobre transferência, atavismo, recalque, mimetismo, nenhum desses conceitos foi capaz de valer o autor para a explicação do ocorrido. Fica a anedota de Joaquim Carioca como uma pedra bruta, insubmissa ao esmeril teórico? Somente é possível ultrapassá-la porque o corpo do texto está contra ela imunizado. O quadro discursivo carregado em tintas

psicopatológicas e desqualificadores morais borra a singularidade do evento, transportando o mesmo na aluvião dos transtornos⁶.

A estratégia de emprego da anedota por Roger Bastide é de todo díspar em relação ao que foi descrito anteriormente. Na obra *O candomblé da Bahia* (Bastide, 1961), em um capítulo sobre o transe, após tecer considerações históricas e teóricas sobre a forma de análise do fenômeno, o autor pede licença para introduzir dois casos. O primeiro, referente a um jovem filho de Xangô que, por mais esforços envidados, por mais escrupuloso que fosse em seguir os ritos, não conseguiu entrar em transe. O segundo, em que é exposta a participação de um delegado, de classe média, de costumes recatados e discretos, muito cioso do seu comportamento civilizado. É o caso que o delegado incorpora Yemonja, dando vazão aos comportamentos arquetípicos da divindade, o que inclui o ato de pedir dinheiro aos participantes da roda de candomblé. Ao sair do transe, o delegado se envergonha das ações executadas inconscientemente. Ambos os casos estão postos com marcadores relevantes (Bastide, 1961, p. 251-252). Mimetismo ou atavismo não são indicadores suficientes para descrever a possessão; da mesma maneira, o primitivismo, a precariedade cultural, a suposta carência de civilidade não são marcas daqueles mais predispostos à incorporação. Como, na obra referida, Roger Bastide tem mais interesse em oferecer a estrutura geral do que seria o candomblé, os dois casos se esvaem ao longo da narrativa, simplesmente apontando para a sua possibilidade de implodir o contexto acadêmico externo à obra, exatamente aquele que faz uso das categorias em que os casos citados não se enquadram. Sublinhar os descompassos entre categorias recorrentes e os casos mencionados é crucial para a compreensão da constituição da anedota capital deste estudo: o caso do exu Seu Sete da Lira. Como veremos, não se trata de meramente

⁶ Não é irrelevante mencionar que o caso citado por Osório está em um texto intitulado *Contribuições ao estudo do espiritismo como fator predisponente de perturbações mentais*. Como veremos mais adiante, o emprego de categorias acusatórias, qualificadores morais e descrições exóticas descontextualizadas possuem clara função de apropriação do evento por parte de instituições: não se trata de prática simplesmente arbitrada pelo indivíduo.

sinalizar para um erro de análise, mas sim demarcar a recorrências de algumas estruturas que apagam eventos.

Com ares de anedota picaresca, eivada de rocambolescas reviravoltas, assim a obra *Chacrinha, a biografia* (Monteiro; Nassif, 2014), trata do caso do Exu Seu Sete da Lira, em capítulo particularmente dedicado ao assunto. Em 29 de agosto de 1971, por volta das dezenove horas, mãe Cacilda de Assis⁷, reconhecida como sacerdotisa de umbanda e compositora musical, adentra ao vivo no programa de auditório *Buzina do Chacrinha*, televisionado pela emissora Globo. A médium chega perante o público já possuída pela entidade Exu Seu Sete da Lira⁸, trajando capa, cartola, portando uma garrafa de cachaça e charuto; seguida por homens e mulheres que reproduziriam no palco algumas práticas religiosas típicas do seu terreiro, então localizado em Santíssimo. Durante a sessão de umbanda transmitida em tempo real, dançarinas do programa de auditório caíram em transe, assim como pessoas da plateia. Todos aqueles acometidos pela alteração da consciência eram imediatamente socorridos pelos auxiliares de mãe Cacilda. Quarenta minutos após a apresentação na TV Globo, mãe Cacilda de Assis aparece no programa *Flávio Cavalcanti*, transmitido pela TV Tupi. Mais uma vez, transcorrem transe entre aqueles que compunham a plateia do programa, igualmente televisionado ao vivo.

⁷ O objeto de estudo desta pesquisa é o fenômeno da presença de Seu Sete da Lira em programas de televisão ao vivo, bem como a repercussão dessa aparição nas mídias escritas, precisamente durante o período de 1971. Elementos biográficos da médium Mãe Cacilda de Assis podem ser conferidos na biografia de Chacrinha, já mencionada, assim como na obra de Muniz Sodré e Raquel Paiva (2002)

⁸ Cabe ressaltar que, neste caso, trata-se de um tipo de entidade conhecido como exu catiço, que não se pode confundir com exu entendido como Orixá. Para uma análise da diferenciação entre exu catiço e exu orixá, ver Capone (2004). Para uma análise das características próprias dos exus de umbanda, também levando em conta suas hierarquias, conferir Ortiz (1999).

O principal objetivo deste estudo é demonstrar como o evento do Seu Sete sofreu um processo de *desacontecimento*, de *despresentificação*⁹, ao fim se convertendo em anedota, caso curioso que margeia narrativas principais; evento neutralizado, mas com potencial disruptivo. Os discursos que apagam o evento, veiculados pela mídia escrita, não podem ser pensados como apartados de práticas. A partir da aparição de Seu Sete em duas emissoras renomadas, pressões provenientes tanto da mídia quanto do Ministério das Comunicações, então encabeçado por Hygino Caetano Corsetti, resultaram em um acordo de autocensura: uma medida institucional que também promoveu a obrigação de previamente gravar os programas de auditório e enviá-los à análise da censura. A exposição das categorias acusatórias empregadas pela imprensa revelará a recorrência de um padrão, este capaz de demonstrar que tais discursos são, simultaneamente, índices de si mesmos

⁹ A ideia de *desacontecimento* ou *despresentificação* são inspiradas nos trabalhos de Hans Gumbrecht, particularmente pela obra *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir* (2010). Como ficará claro ao longo do texto, a condição anedótica do evento em análise possui um duplo aspecto: é elemento marginal em uma narrativa mestra; é uma anedota/caso que carece de ser interpretada por uma instância teórica. Nessa medida, tudo o que ali ocorreu é fruto de um sentido externo ao evento em si, ou seja, ele não instaura por si mesmo sentido, mas seu sentido subjaz a uma instância que se reclama como fonte de sua interpretação. A retomada da presentificação desse evento passa por dois rumos. Em primeiro lugar, a anedota pode ser a verdadeira chave de iluminação da narrativa mestra, na medida em que aquela resguarda uma série de acontecimentos obnubilados por esta. Quando a narrativa mestra tem caráter teórico, a instância externa responsável por conferir o sentido da anedota pode ser destruída pelo evento das seguintes formas: os conceitos teóricos não dão conta do fenômeno em si, assim como as produções ou desdobramentos do fenômeno não são abarcados pelos conceitos; verifica-se a precariedade conceitual para a análise do fenômeno, seja pela disputa ou bricolagem entre instâncias teóricas para a determinação do objeto, seja pelo uso de termos pseudoteóricos ou próprios da ordem da vida cotidiana, como os discursos moralistas e as prescrições para controle social. Em segundo lugar, descrever os efeitos de presença produzidos pelo evento, os desdobramentos do seu acontecimento, bem como a discussão sobre os meios de sua materialização, estas são formas de regatar sua presentificação.

e dispositivos. Para que essa hipótese teórica não se afigure de imediato como excessivamente vaga, vale ressaltar que o discurso da imprensa, ao empregar categorias de acusação como primitivismo, imoralidade, falta de cultura, acaba por revelar que a sua própria estrutura é constituída pela precariedade: ao apontar para o grotesco, ela se revela grotesca. Ao expressar sua incapacidade reflexiva de lidar com o fenômeno para além da acusação e da tentativa de imunizá-lo, de torná-lo ineficaz, a voz da cultura mediana, representada pela imprensa, marca a sua abissal diferença em relação a outros povos, considerados como muito cultos. Estes foram capazes de tomar o evento como objeto teórico. Em última instância, o que observaremos durante a análise do evento em discussão é, em primeiro lugar, o modo de tratamento dado pela imprensa, lançando mão de uma linguagem pseudoteórica, eivada de moralismo e patologização. Em segundo lugar, por oposição, a tematização da relação entre possessão/transe e mídia, em solo estrangeiro, acarretou investigações sobre empresas e aglomerados empresariais como os verdadeiros agentes da possessão; a possibilidade de transmissão de dons espirituais à distância, através de mídias. Ao fim e ao cabo, a verdadeira condição fantasmagórica não recai sobre a entidade espiritual, mas sim sobre o discurso desprovido da vida do conceito e das carnes da realidade. Sua condição espectral, sem autor, pairando em todos os cantos pela uniformidade discursiva, desempenha o contínuo papel de dispositivo capaz de acionar um fantasma moderno: a polícia moral.

O PERIGO DA IMAGEM: FRACASSO DO TERMO CRENÇA E AS DISPUTAS PELO PODER DE INTERPRETAR

Restringimos as nossas investigações ao ano de 1971, com o recorte geográfico restrito aos periódicos publicados no Rio de Janeiro. Para além dos registros do ano referido em que constam as atividades de Cacilda de Assis como compositora de músicas populares, particularmente de marchinhas de carnaval, a primeira informação que explicita as atividades da médium

com a entidade Seu Sete, em âmbito televisivo, aparece na coluna de Zózimo Barroso do Amaral. Na edição do dia 2-3 de maio de 1971, em tom jocoso, o colunista indica alaridos sobre a fama dessa entidade, sua familiaridade com personalidades da televisão, em especial com Chacrinha. Zózimo reforça tal proximidade ao declarar:

Aliás, os corredores das Tvs transbordam de passes e tranes paramísticos, numa atividade febril de ocultismo. Nossa versão do meio mais importante da aldeia global, ao que parece, interpretou o tribalismo ao pé da letra, e daqui a pouco certos setores da TV serão sucursais do Haiti (Amaral, 1971, p. 3)

Enquanto a televisão afigura-se na nota como signo do progresso, as referências ao tribalismo e ao Haiti pesam sobre o termo aldeia, na expressão “aldeia global”. O tom chistoso do comentário ganha ares mais cordiais em outra matéria sobre a entidade, agora estampada na revista *O Cruzeiro*, ainda no mesmo mês. Não é a primeira vez que tal revista está associada a uma querela que envolve mídia e religiões de matriz africana. A literatura acadêmica já conta com registro de fôlego que reconstrói os esforços da revista *O Cruzeiro* por suplantar a publicação francesa *Paris Match*, trazendo à luz fotos da iniciação de yawos em maior número e exotismo do que aquelas tornadas públicas na França pelas lentes de Henri-Georges Clouzot (Tacca, 2009). Nada perdemos ao gastarmos breves momentos ressaltando alguns aspectos dessa polêmica reportagem brasileira, intitulada *As noivas dos Deuses Sanguinários* (Silva; Medeiros, 1951). Se já o título depara-nos com o sensacionalismo, a linguagem que molda a narrativa da reportagem, responsável pela atribuição de sentido às fotos encartadas, flutua entre a descrição das ocorrências e as adjetivações patológicas e primitivistas. Há um jogo entre proximidade e distância, ao enunciar a ocorrência das fotos na cidade de Salvador, mas igualmente ao marcar o início da narrativa pela obscuridade da noite, o calor, os aromas e ares de mistério. Como se acompanhasse um *thriller*, o leitor é instigado pelo caráter estranho de uma ocorrência em ambiente que lhe é familiar. A descrição por termos patológicos permite

uma assepsia do lugar do leitor, na medida em que ele não está acometido pelo transtorno psíquico daqueles retratados. Afasta, porque o leitor não seria como os bárbaros fotografados; aproxima, porque são esses homens e mulheres presentes no seu cotidiano. Em termos gerais, a narrativa consegue imunizar o seu leitor: introduz o corpo estranho e assegura os meios para que ele não seja contaminado. A cápsula que envolve o corpo estranho é exatamente a linguagem familiar, em seu duplo sentido: familiar porque é própria da cotidianidade; familiar porque não tece análise alguma, apenas adjetiva no interior do espectro da anormalidade e da moralidade.

Em treze de setembro de 1951, Roger Bastide envia carta ao seu amigo Pierre Verger – linhas estas que confessam a vanidade de suas críticas endereçadas à reportagem de *Paris Match* e aos trabalhos de Clouzot sobre Candomblé. Neste momento, Bastide já está ciente das fotos de José Medeiros e da famigerada reportagem sobre a iniciação, ainda que a publicação da revista date de quinze de setembro de 1951. Dois momentos da carta merecem destaque. Em primeiro lugar, o confidente de Verger supõe que o resultado de suas críticas públicas¹⁰ a Clouzot seriam temíveis: “*Tudo isso vai terminar sem dúvidas por campanhas de imprensa, batidas policiais, e não sei mais o quê: pelo menos tenho medo disso.*” (Bastide; Verger, 2017, p. 212, grifos nossos). A imprensa e a polícia aqui já se afiguram como os fatores perigosos, cuja irrupção poderia desencadear reações persecutórias incontrolláveis. Em segundo lugar, a forma de controle narrativo a qual as fotos deveriam estar submetidas a fim de não sofrer ataques por parte dos terríveis agentes mencionados:

Somente, o drama, é que as fotos de Medeiros, como as de Clouzot, não ilustram artigos científicos, e que sua publicação pode atrapalhar o trabalho etnográfico que você está fazendo. No entanto, você precisa agora escrever um livro sobre a iniciação, com a descrição total e completa das cerimônias, como você fez com tanto sucesso para o “dar de comer à cabeça”. Enquanto isso,

¹⁰ Particularmente contra Clouzot, Bastide redigirá dois trabalhos na revista *Anhembi*, cujos títulos são *A etnologia e o sensacionalismo ignorante* e *O caso Clouzot e Le Cheval de Dieu*.

provavelmente vou ainda escrever uma nota sobre a reportagem de Medeiros, mas insistindo sobre a crise moral dos candomblés, e o fato socioeconômico que provocou a crise. (Bastide; Verger, 2017, p. 212-213)

Nem críticas, nem desqualificações, muito menos a pecha da barbárie. Nada disso será encontrado na matéria de *O Cruzeiro*, datada de dezenove de maio de 1971. Intitulada *Salve Seu Sete: a nova dimensão da umbanda* (Lopes; Queiroz; Wanderley, 1971) a matéria de Wanderley Lopes, com fotos de Vieira de Queiroz e Indalécio Wanderley, traz a imagem completamente amistosa e familiares de um exu incorporado. Destaca-se a ausência de fins lucrativos nas consultas dadas pela entidade, assim como reforça-se o entorno de pessoas qualificadas que depositam sua fé nas manifestações de mãe Cacilda. Com o título de *O Maracanã da Fé* (Lemos; Queiroz; Vieira, 1971), a revista retoma a figura de Seu Sete, agora oferecendo detalhes sobre frequentadores e ocorrências no terreiro de Santíssimo. Artistas como Emiliano de Queiroz, Neusa Amaral, Selma Lopes, Guerra Peixe, Sérgio Bitencourt, Lúcio Mauro, Chacrinha e uma plêiade de esportistas e membros das forças armadas são apresentados como adeptos da mesa de Seu Sete. Mantendo a narrativa de credibilidade, a revista colhe e publica depoimentos de curas alcançadas pelos participantes, estes devidamente qualificados com sua idade e profissão. Tal discriminação serve como testemunha de que as sessões não eram compostas por uma choldra carente das luzes culturais. O que há de mais relevante nessa última reportagem são dois depoimentos de Seu Sete que parecem vaticínios sobre as ocorrências que se desdobrariam poucos meses depois. Ainda que seja considerada como obra de assistência popular e frequentada por políticos, o exu pondera:

Meu filho, a umbanda só faz caridade. Exus, Pretos-Velhos, Caboclos, Crianças – todo o povo da direita e da esquerda astral – fazem o bem sem olhar a quem. Umbanda não se mete com política, nem com as coisas do governo. A umbanda só trata do amor universal. Cura o corpo para curar o espírito. É por isso que nós estamos crescendo. (Lemos; Queiroz; Vieira, 1971, p. 43)

Esta primeira declaração parece não suspeitar de que o governo se sentiria incomodado com as práticas do terreiro de Santíssimo. Poucas linhas adiante, a entidade parece prever por quais meios esse incômodo eclodiria: “– *Se Cristo vivesse hoje – vai dizendo o Rei da Lira – ele pregaria seu Evangelho através de uma cadeia de televisão. Pelo satélite. O amor chegaria mais rápido ao coração do rebanho.*” (Lemos; Queiroz; Vieira, 1971, p. 43, grifos nossos).

Se a imitação de Cristo deve seguir o seu fado completo, Sete da Lira verá o momento da pregação via satélite desencadear o capítulo da crucificação pela imprensa, pelo governo e pela Igreja Católica.

Antes de analisarmos as consequências da aparição de Seu Sete, parece-nos necessário perguntar pela natureza da imagem nas religiões de matriz africana. Os registros sobre a proibição de fotografias, imagens de entidades incorporadas ou de cerimônias são múltiplas e antigas, mesmo que esse costume tenha se afrouxado ao longo dos anos. Possíveis perseguições ou discriminações dos possesores; a importância do segredo e da ocultação dos fundamentos cerimoniais, geralmente são os fatores mais apontados como justificativa para a proibição¹¹. Todavia, permanece a questão: a imagem é só um veículo no qual adere um sentido, do qual um sentido pode ser extraído; ou a imagem é uma coisa, algo que contenha propriedades e virtudes, uma coisa capaz de desencadear reações que não passam pelo campo do sentido comunicado a outro?

A guisa de prefácio, em abril de 1943, com o título de *Ao Leitor*, Lydia Cabrera oferece uma introdução à sua obra *A Mata* em que o tema das imagens proibidas recebe sua justificação, bem como a natureza da maleabilidade de tal proibição:

As *ngangas*, os orixás “montados”, as pedras em que são adorados, as cerimônias não devem ser fotografadas em hipótese alguma. Nesse ponto e até esta data, santeros e paleros são inflexíveis. Já me havia esquecido da peremptória negativa de Baró ao solicitar-lhe, havia três ou quatro anos, que me permitisse

¹¹ Para uma discussão sobre os usos das fotografias e filmagens no candomblé, conferir. Castillo (2013) e Port (2006).

retratar sua *nganga*, quando chegou um dia de improviso, trazendo nada menos do que o sacro-mágico e terrível caldeirão, escondido dentro de um saco negro. O espírito que nele montava havia manifestado a Baró que queria ser fotografado e concordava que a *moana munde*le ficasse com o retrato. O velho apressava-se em cumprir aquele capricho inesperado de sua *nganga* e, tranquilo, autorizava-me – “com licença da prenda” a publicar a fotografia, se tal fosse meu desejo.

É a única *nganga* que se fotografou em Cuba. Também, pela primeira vez na vida, Baró consentiu em permanecer imóvel durante alguns segundos diante da lente, o *mensu* inquietante de uma câmera.

Ele me havia negado este favor, não por desconfiança de minhas boas intenções, mas por recear que sua imagem fosse parar por acaso nas mãos de outro bruxo, o qual, dono do retrato, poderia enfeitiçá-lo e acabar facilmente com ele na ponta de alfinetes ou no *lukambo finda ntoto* (em um túmulo). Quanto a sua *nganga*, profanação à parte, a poderiam amarrar e debilitar. (Cabrera, 2012, p. 21, grifos do autor)

A questão da proibição de fotografar parece ter alguma relação com a possibilidade do seu uso mágico, particularmente vinculada como a condição daquele que está de posse do material. De início, a fotografia não parece dispor de princípio ou virtude ativa alguma, a não ser quando adequadamente manipulada. Ora, mas o que se dá com a foto parece ser o mesmo que se dá com diferentes materiais empregados nas cerimônias: para que disponha de caráter veicular e vinculante, para que o material se converta em médium de variegadas ações, faz-se necessário transmutá-lo da condição profana para o estado de sacralidade. Aparentemente, este é um ponto trivial, já que é notória a distinção entre objetos sagrados e profanos (Eliade, 1992). Todavia, um clássico problema teológico/religioso mais uma vez se apresenta, aquele da relação entre material, sacralização e crença dos indivíduos envolvidos: a natureza da conjunção desses fatores foi longamente discutida no Ocidente, particularmente a partir das querelas sobre a presença real do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia (Pelikan, 2015). Em geral, a suposição prévia é de que o estado subjetivo da crença seja o fator principal

de nexo entre material, sagrado e indivíduo. Mas, talvez, seja possível centrar o polo mais forte na própria sacralização, considerando o elemento da crença como desnecessário. Quando George Dumèzil, em *Ideias Romanas* (1969), traça a distinção entre fé e credo – ao mesmo tempo explicitando que o termo fé, aos romanos, mais se afigura como um acordo comercial ou um pacto jurídico, em que a relação é de fidelidade instaurada no dar e receber –, a crença como disposição subjetiva sobre a verdade da existência da entidade não aparece. Certamente, toma-se como pressuposto de que a crença seja a condição de possibilidade para o pacto ou acordo, mas tal não é necessário. O pactuante pode realizar um acordo sem crença na entidade, mas apostando em uma eficácia, o que equivale, em linguagem cotidiana, a um pagar para ver. Sob outro aspecto, nem a expectativa da eficácia se faz necessária, porque a convocação ao pacto pode partir da própria entidade, não do indivíduo, por vezes adquirindo o caráter de um pacto por captura. Eis o risco da presença, que imensamente resiste a ser capturado por fotografia e filmagens, tão bem ilustrado por uma anedota de Yvonne Maggie:

Às vezes sentia-me como num teatro, vendo um espetáculo dramático, catártico, agressivo, pois vez por outra os médiuns possuídos diziam palavrões. Mas ao mesmo tempo tinha a impressão de que não eram homens que via e sim deuses na terra, tão marcadas eram as expressões corporais dos atores. Minha confusão aumentou quando vi um aluno meu, que assistia à cerimônia, «cair no santo». Era um transe desordenado e os médiuns, imediatamente, ajudaram-no. Seria a primeira vez que isso lhe acontecia? Tive medo, mas ao mesmo tempo tal fato incentivou-me a prosseguir com a pesquisa. Se essa experiência cultural, à qual assistia como observadora, era uma escolha entre as limitadas opções culturais, talvez eu, como qualquer um daqueles médiuns, pudesse entrar em transe e ser um cavalo dos deuses. Depois dessa primeira impressão pude reconstituir os fatos. (Maggie, 2001, p. 48)

O depoimento de Maggie corrobora nossas observações sobre a crença. Ainda que a umbanda ou o terreiro sejam objetos de arbítrio para uma pesquisa, como opções de estruturas culturais de análise, o medo de ser

presa da possessão indica um pacto a despeito do seu arbítrio e de suas crenças. A presença da investigadora reconhece a presença do inaudito, da possibilidade de ser capturado por ele.

PERDA DE ORIENTAÇÃO: FENÔMENO PERIGOSO POR RESISTIR A ENQUADRAMENTOS

Em uma sexta-feira, três de setembro do ano em discussão, o *Jornal do Brasil* anuncia as consequências das aparições do Seu Sete. Dedicando praticamente uma folha inteira ao caso, a matéria estampa o título *Tvs firmam protocolo contra show de baixo nível*. Walter Clark, representando a TV Globo, e José da Almeida Castro, em nome da TV TUPI, reúnem-se na sede desta última emissora no dia anterior à publicação da matéria jornalística, com a finalidade de assinar um acordo que salvaguardaria a livre iniciativa da televisão brasileira, bem como zelaria pelo nível elevado da cultura popular. Destacaremos apenas duas cláusulas que bem representam a linguagem e a natureza do acordo:

1º Fica expressamente proibido:

- a. apresentar, em qualquer programa e sob qualquer pretexto, pessoas portadoras de deformações físicas, mentais ou morais;
- b. apresentar quadros, fatos ou pessoas que sirvam para explorar a credence ou criticar ou incitar a superstição, bem como falsos médicos, curandeiros, ou qualquer tipo de charlatanismo. (Jornal do Brasil; 03/09/1971, p. 12)

Ainda na mesma página, em quadro intitulado *Dom Eugênio condena exibição mediúnica*, o jornal relata a reunião ordinária encabeçada por Dom Eugênio Salles e Dom Ivo Lorscheiter, da qual resulta uma posição pública sobre a aparição televisiva de Seu Sete. A posição da Igreja Católica é assim introduzida pelo jornal:

Ao examinarem a exibição mediúnica do domingo, os bispos do Rio de Janeiro concluíram que “já não se trata mais de uma questão religiosa, mas de saúde pública: os acontecimentos exigem profunda reflexão por parte dos responsáveis pelos meios de comunicação: a imagem do Brasil no exterior ficou prejudicada com a exibição de uma subcultura. Quatro conclusões são extraídas a partir das reflexões dos bispos e demais participantes da reunião, sendo elas:

- i. Os fatos ocorridos domingo na TV Tupi e TV Globo vão exigir dos seus responsáveis profunda reflexão. Desencadearam um processo irreversível que movimentou toda a população, invadiu as residências e nelas projetou a subcultura.
- ii. O problema já sai da área religiosa e ganha um agravante ao atingir o aspecto relacionado com a saúde pública, o que vai exigir providências imediatas dos órgãos responsáveis. Através de programas como Eu Juro que Vi as televisões estão promovendo charlatões e levando os mais ingênuos a deixarem para segundo plano as curas da ciência.
- iii. Sem entrar no mérito da liberdade de crença e de fé individual, mas chegando-se ao bom-senso, conclui-se que esses programas tornaram negativa a imagem do Brasil, inclusive no exterior. Não é justo que os meios de comunicação de que dispomos levanten a bandeira do subdesenvolvimento. O episcopado acha que a hora é de reflexão.
- iv. Levar-se uma coletividade a uma atitude de histeria é por si só perigoso. Uma pessoa em transe torna-se incontrolável e um conjunto de pessoas, mais ainda (Jornal do Brasil, 1971, p. 12).

O pronunciamento da Igreja Católica sintetiza as categorias básicas em que o fenômeno será enquadrado nas mídias escritas: o charlatanismo, a subcultura e a doença mental. Deve-se notar a ruptura com a familiaridade, a qual era perceptível em reportagens anteriores veiculadas pela revista *O Cruzeiro*. Um marcador de ruptura é o emprego da expressão “[...] invadiu as residências”. No outono de 1919, Sigmund Freud publica um texto chamado *Das Umheimlich*, termo difícil de traduzir, podendo ser assumido como

significando assombroso, assustador, inaudito, ominoso. Em sua estrutura etimológica, também analisada por Freud em tal texto, a palavra resguarda o sentido de não familiar, aquilo que escapa à familiaridade, ao costumeiro. Não nos interessa aqui as formulações psicanalíticas que Freud emprega para analisar o fenômeno do inaudito, mas nos é de grande interesse a estrutura básica a partir da qual o autor discutirá o fenômeno da estranheza:

Em geral, Jentsch não foi mais além deste nexos do ominoso com o novo. Encontra a condição essencial para a ocorrência do sentimento na incerteza intelectual. O ominoso seria sempre, em verdade, algo dentro do qual alguém não se orienta, por assim dizer. Enquanto um homem melhor se oriente dentro do seu meio, mas dificilmente recebera das coisas ou acontecimento que haja nele a impressão do ominoso. (Freud, 1992, p. 221)

Freud assume essa descrição inicial do fenômeno como o campo a partir do qual discutirá o tema com o interlocutor Jentsch. Não é a perda de orientação aquilo que o pai da psicanálise descartará, mas a falta de agudeza para perceber o que etimologicamente, ao menos na língua alemã, está diretamente associada à familiaridade. A ambiguidade é constitutiva tanto da palavra quando do objeto por ela nomeado, assim como a perda de orientação não é um obscurecimento ou entrave puramente intelectual, mas fundamentalmente afetivo. Aqui nós retornamos ao ponto inicial do nosso texto. Porque, ao colocar o problema do ominoso no campo da questão sobre a orientação, Freud acaba por resgatar um daqueles primeiros filósofos que, em linguagem moderna, apresentaram tais problemas. Em *Que significa orientar-se no pensamento*, Kant (2008) esclarece que o projeto de uma crítica da razão tem por finalidade determinar os limites das faculdades, o que nos salvaguardaria contra diversos erros, dentre eles o entusiasmo místico, isto é, a suposição de que sejamos capazes de atingir ou conhecer coisas transcendentes. Enquanto Kant aponta para uma ambiguidade intelectual que pode ser desfeita pelo estabelecimento de limites orientadores, Freud revela a dinâmica inconsciente responsável pela angústia constitutiva da ambiguidade no ominoso. Não assumimos neste texto que uma crítica

dos erros categoriais dissolveria a anedota, nem mesmo assumimos que as explicações psicanalíticas seriam capazes de extirpá-la, o que a reduziria à simples condição de caso. Mesmo que tenha sido como parca indicação, nosso texto mencionou a dificuldade da redução ao fundo teórico psicologista. Concomitantemente, nos seus momentos iniciais, nosso texto lançou mão de um autor que, valendo-se da linguagem e da tradição kantiana, subverte Kant ao sinalizar, por um lado, para conceitos que constituem objetos; por outro lado, para Ideias como elementos incontornáveis do pensamento na determinação daquelas coisas do mundo que não têm o caráter de objetos.

Supondo que a ambiguidade desorientadora e, portanto, ameaçadora, seja um elemento constitutivo do ominoso, as categorias da anormalidade mental, da subcultura e do charlatanismo prestam-se como formas de restaurar a normalidade, de suprimir um ominoso que nos espreita em nossa recôndita familiaridade. Nesse caso, a supressão do ambíguo não é um fenômeno de natureza conceitual, porque não está em jogo o estabelecimento de critérios ou a explicitação dos fundamentos. Por mais que a linguagem jornalística e o discurso das instituições ergam um tom de rigor, suas justificativas são conceitualmente precárias. O feitiço da ambiguidade volta-se contra aqueles que dela se valem como marca acusatória; a fala sobre a falta de rigor é a expressão da falta de rigor. Se antes, para a mídia, as atividades de Seu Sete eram caritativas, agora, nada mais seriam do que disfarces para atividades ilícitas. Assim, em sete de setembro de 1971, o *Jornal do Brasil* publica matéria indicando que o Ministério da Fazenda submeteria Dona Cacilda de Assis à investigação, a fim de verificar a correção dos seus compromissos para com o imposto de renda (*Jornal do Brasil*, 07/09/1971, p. 21). O jornal *Correio da Manhã*, de dois de outubro, em matéria intitulada *Fisco dá duro em Seu Sete*, as atividades de Dona Cacilda são esmiuçadas, porque diversas empresas teriam sido montadas, ou estariam auferindo lucros, graças ao nome da entidade, que teria virado uma marca comercial (*Correio da Manhã*, 02/10/1971, p. 6). A explosão do caso sobre Seu Sete teria lançado luz e suspeita sobre outros sacerdotes, fazendo deles possíveis objetos do fisco. Em publicação de vinte de outubro, a revista *O Cruzeiro*

(20/10/1971, p. 22-25) traz reportagem em que Cacilda de Assis, lançando mão de uma série de documentos, notas e recibos, tenta demonstrar que seu terreiro não é fonte ilícita de lucros, ao mesmo tempo garantindo que toda receita formada pela venda de produtos em sua instituição religiosa é revertida em obras para a construção da sede definitiva.

Maior prova dos efeitos políticos institucionais da aparição de Seu Sete consta em publicação do *Jornal do Brasil*, de onze de setembro de 1971. Com o título *Programação da Televisão ao vivo faz 3 Ministros se reunirem na segunda-feira*, a reportagem revela que o ministro das comunicações, o ministro da justiça e o ministro da educação se encontraram com o intuito de discutir a qualidade da televisão brasileira. A intenção do governo, segundo o ministro das comunicações Higino Corsetti, não seria cassar a concessão dos canais, mas que esses passassem a assumir real responsabilidade pela qualidade das exibições, particularmente aquelas transmitidas ao vivo. A matéria prossegue com as observações de Walter Clark, porta-voz da TV Globo; Almeida Castro, representante da TV Tupi; e Paulo de Tarso Montenegro, diretor do IBOPE. O representante da Globo confessa que a gota d'água para a mobilização governamental foi a aparição de Seu Sete. Sobre a sanha pela audiência e a disputa entre emissoras, tanto Walter Clark quanto Almeida Castro culpam a infraestrutura das emissoras, principalmente artistas e produtores, sendo estes os verdadeiros fomentadores da guerra midiática. A TV Globo decide por diminuir o programa do Chacrinha, reformular seus quadros humorísticos e reduzir drasticamente programas ao vivo. Já a TV Tupi, não escapa à tentativa de justificar o suposto padrão popularesco, particularmente quando Almeida Castro alega: “[...] sobre o problema da programação ao vivo, explicou ele que o temperamento latino exige esse tipo de espetáculo, quando se trata sobretudo de tele reportagens” (*Jornal do Brasil*, 11/09/1971, p. 13). O diretor do IBOPE oferece uma informação que serviria para balizar a ideia de que o apreço pelo Seu Sete predomina nas classes menos abastadas e instruídas:

Nesse domingo, os índices apurados pelo Ibope não apresentaram qualquer acréscimo em relação aos domingos anteriores, registrando, na hora da apresentação mediúnica, a percentagem de 42,9 na TV Globo e 34,3, na TV Tupi. Outra estatística do Ibope desconhecida do público é que apenas 30% das 1105038 unidades familiares com aparelhos de televisão estão localizadas na Zona Sul e Tijuca, relativas às classes A e B. Os restantes 70% estão distribuídos nos subúrbios da Central e da Leopoldina e na área do Grande Rio, sendo que 40% pertencem à classe C (pobre) e 30% à classe D (pobre inferior). (Jornal do Brasil, 11/09/1971, p. 13)

Já dispostas algumas informações sobre o caso do Seu Sete, cabe analisar alguns discursos que conferiram o desenho institucional do conflito engendrado pelo fenômeno. Ressaltamos que tais discursos suprimem o caráter irruptivo da anedota, exatamente porque forçam-na a falar sobre algo que não é ela mesma. A anedota converte-se em circunstância teórica para a tematização de algo que não é sua ocorrência em si: a possibilidade de transmissão de dons espirituais via televisão; o fato de que pessoas que não confessavam explicitamente uma crença tenham caído em transe; a possibilidade de que uma transmissão provoque o transe em seus espectadores. Há dois eixos discursivos básicos que permitem o emudecimento da anedota. O eixo que funciona pela categoria da anormalidade; o eixo que funciona pela categoria da imoralidade. Por fim, como forma de análise que permite à anedota falar de si mesma, tratar de sua ocorrência, expressar aquilo que nela é inaudito, extrafamiliar e desorientador, a tal modo de tratamento nós conferimos a expressão paranormal, exatamente por se furta à dicotomia normalidade e anormalidade.

ACADÊMICOS E LEIGOS DESORIENTADOS. OU:
COMO O FENÔMENO MOSTRA A DEBILIDADE
DE SUAS INTERPRETAÇÕES

Na obra *O império do grotesco*, Muniz Sodré e Raquel Paiva (2002) abordam o caso de Seu Sete da Lira como circunstância que explicita alguns matizes da dicotomia entre baixa e alta cultura, entre culturalmente sofisticado e popularesco. A estrutura do discurso recorda as críticas ao fenômeno pela Igreja Católica, ao mesmo tempo em que compila algumas críticas e desqualificações ao caso publicados pela imprensa. Curiosamente, os autores sinalizam que o grande alarido contrário a Cacilda de Assis somente ocorre depois de sua apresentação televisiva, mas os autores não registram os momentos de exaltação pela imprensa da figura de Seu Sete. Em conflito com a informação do diretor do Ibope mencionada por nós anteriormente, o livro apresenta uma informação da revista *Vêja* a propósito da grande audiência que Seu Sete teria alcançado em suas apresentações (Paiva; Sodré, 2002, p. 120-128). As campanhas difamatórias envidadas pela imprensa e as medidas repressivas do governo são consideradas como expressões tanto de uma luta de classe, entre as classes subalternizadas e aquela detentora de privilégios econômicos e sociais, quanto uma expressão de racismo constitutivo da sociedade brasileira, o qual continuamente teria impedido as manifestações culturais e religiosas da população negra, particularmente a partir da suposição de sua inferioridade. Assim sendo, o caso do Seu Sete configura-se como a anormalidade que explodiria com *o status quo* e, por isso, seria objeto de repressão a fim de que não se propagasse. O fenômeno seria o anormal que revela não serem normais os pressupostos estéticos e sociais veiculados pelo *status quo* e reiterados pela elite.

Ainda que de modo muito breve, Muniz Sodré e Raquel Paiva mencionam uma das fontes conflituosas que estariam emaranhadas nas acusações contra Cacilda de Assis. O interior da umbanda também estaria cindido pela divisão entre alto e baixo espiritismo, alta e baixa magia ou, ainda, entre uma Umbanda autêntica e sua contraparte inautêntica. É neste contexto

classificatório que os autores mencionam um pretense mito fundador da Umbanda, o qual se refere ao nascimento dessa religião a partir da manifestação da entidade Caboclo Sete Encruzilhadas, por meio de Zélio Fernandino de Moraes, em uma mesa kardecista. Por meio dessa entidade, Zélio supostamente teria conferido os parâmetros da autêntica umbanda. O discurso dos autores parece corroborar a tese apresentada por Renato Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro* (1999), sobre esforços por um expurgo de elementos negros e não europeus do interior da umbanda, ou mesmo a hierarquização das entidades da umbanda segundo o modelo de estratificação social brasileiro. A ruptura com o modo de análise que acentua o elemento conflituoso e, por conseguinte, a crítica à inferiorização de um dos grupos em jogo, bem pode ser visto na obra de Yvonne Maggie intitulada *Medo de Feitiço: relações de magia e poder no Brasil* (1992). Inspirada por Evans-Pritchard, Maggie assume o termo feitiço como um operador lógico responsável por estabelecer hierarquias e classificar grupos. Na condição de categoria de acusação, a denúncia de feitiçaria somente poderia operar e gerar efeito no interior de um grupo que compactue com o sistema de crenças que pressupõe o feitiço. Acusações como charlatanismo ou baixo espiritismo seriam derivações da aceitação do feitiço, exatamente porque os grupos religiosos e não religiosos podem adotá-las em suas acusações contra oponentes. Enquanto no âmbito brasileiro a feitiçaria como sistema de crença seria um fato social, a partir do qual os poderes legislativo e jurídico operariam, a autora nos remete ao Zimbábue, onde a acusação de feitiçaria é legalmente proibida. Esse dispositivo legal impediria que as categorias de acusação derivadas do feitiço se engendrassem no sistema legal e nas instituições amparadas no Estado.

Em *Medo de Feitiço* (1992), Yvonne Maggie dedica a seção 26 do sexto capítulo ao caso de Seu Sete. Após oferecer breve descrição historiográfica de Cacilda de Assis, sua entidade e as práticas no terreio, a autora apresenta as críticas da Igreja Católica, cuja natureza foi já mencionada por nós. Recorda que Cacilda de Assis já fora objeto de críticas por parte de alguns babalorixas e yalorixas antes da retumbante apresentação na televisão. Contudo, o

campo de análise de nosso maior interesse – e de amplo destaque conferido pela autora – está situado na Assembleia Legislativa do Estado da Guanabara. Dois deputados entram em conflito sobre as figuras de Seu Sete e de Cacilda de Assis. De um lado, Átila Nunes Filho ataca os personagens do terreiro de Santíssimo; do outro lado, Rossine Lopes da Ponte, assíduo das giras de Seu Sete, sai em defesa da entidade e de sua médium. Antes mesmo que todo o quiproquó televisivo se instaurasse, Átila Nunes Filho havia enviado ofícios à Secretaria de Fiscalização solicitando maior repressão em relação àqueles espíritas que supostamente abusariam da fé dos crédulos. Sua atuação também foi relevante para que o fisco voltasse sua atenção para o terreiro de Cacilda de Assis. Rossine Lopes tenta angariar apoio daquelas federações religiosas sobre as quais exerce alguma influência. Aparentemente, Rossine sai perdedor dessa disputa, porque é sob a égide de Átila Nunes Filho, quinze dias após a aparição de Seu Sete, que é fundado o Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda. Rossine e Átila são aliados na crítica aos ataques da Igreja contra a umbanda, mas são rivais quanto às práticas do terreiro de Santíssimo. Yvone Maggie, em suas análises, destaca a luta de poder entre os deputados, cabendo a Átila Nunes o papel daquele que almeja o poder de institucionalizar os critérios sobre o que seria o bom e o mau espiritismo. E esse é o ponto crucial, uma vez que não há critério algum. A vacuidade de parâmetros expressa-se no pedido de Átila Nunes a fim de que o fisco lance suas redes sobre Seu Sete, mas que não faça o mesmo em relação aos demais terreiros, visto que eles desfrutam legalmente da isenção de impostos. Concomitantemente, antes que o Ministério das Comunicações começasse a se mover em relação à censura dos programas ao vivo, Átila Nunes reivindicava a maior atuação dos órgãos censores, destacando que ao seu grupo doutrinário e partidário, supostamente legítimos representantes da umbanda, caberia oferecer os critérios da censura. Seu Sete da Lira é um caso de exceção que confirma um perpétuo estado de exceção.

O caso do Exu Seu Sete da Lira é posto por Yvonne Maggie como exemplar porque, supostamente, confirma a sua tese. O feitiço seria um operador lógico capaz de classificar grupos e hierarquizar. Ambos procedimentos estão

ancorados em um sistema de crenças sobre o feitiço, em alguma medida compartilhado por acusados e acusadores. Não existiria uma instância capaz de acusar ou ser acusada sem que compactuasse com o sistema, o que enfraqueceria a tese de uma instância exterior que dominaria e exerceria seu poder sobre uma instância mais fraca, sendo a parte dominadora supostamente responsável pelos mecanismos ideológicos que controlaria os mais débeis. O núcleo da tese da autora é extraído de Foucault, particularmente de sua *História da Sexualidade* (1988). A imagem oferecida pela autora sobre o feitiço é de um *factum* social em ação; e a expressão operador lógico para qualificá-lo, ainda que esvaziado de seu caráter puramente cognitivo, afigura-se como instância que ordena o processo e justifica seu caráter estabelecedor da verdade. Contudo, Foucault também poderia ser usado contra Yvonne Maggie, bem como a favor de um resgate do fenômeno. Se, por um lado, a autora destaca que a dicotomia entre acusados e acusadores não pode ser reduzida ao par oprimidos e opressores; por outro lado, o operador lógico escamoteia as contradições e as tensões de sua falta de lógica. A vontade de verdade ainda tem que responder sobre os seus critérios e sobre sua coerência. Se isso não ocorre, ainda mais em circunstâncias carregadas de interfaces com o Estado, então estamos diante de um grave fenômeno já tematizado por Foucault: a linguagem Ubu.

No período de 1974-1975, em seu curso ministrado no Collège de France, Michel Foucault debruça-se sobre a categoria da anormalidade. Suas investigações iniciam-se a partir do Código Penal francês de 1810, levando em conta, particularmente, o artigo 64, para o qual não há delito ou crime caso o indivíduo se encontre em estado de demência no momento do crime. Será principalmente na aula de quinze de janeiro de 1975 que Foucault descreverá a condição epistemologicamente precária da ponte entre sistema jurídico e sistema psiquiátrico, inconsistência esta concretizada na figura do perito. Seus argumentos são bastante precisos ao reiterar que não está colocando em jogo a consistência teórica do campo psiquiátrico, com os seus impasses e conflitos conceituais. Antes, aponta para a região da perícia como incapaz de cumprir sua pretensão: demonstrar o nexo causal

entre doença mental e a ação criminosa. A linguagem que predominaria na perícia, no nexo entre os campos psiquiátrico e jurídico, seria o biográfico, com forte carga moralista. As categorias de base dessa linguagem seriam a perversão e o medo:

Quando vocês percorrem esses exames médico-legais, como os que li da última vez, o que mais salta aos olhos são termos como “preguiça”, “orgulho”, “obstinação”, “maldade”; o que nos é relatado são os elementos biográficos, mas que não são de maneira nenhuma princípios de explicação do ato, e sim espécies de reduções anunciadoras, de pequenas cenas infantis, de pequenas cenas pueris, que já são como que o análogo do crime. Uma espécie de redução para crianças da criminalidade, qualificada por termos iguais aos utilizados pelos pais ou na moral dos livros infantis. Na verdade, essa puerilidade mesma dos termos, das noções e da análise, que está no âmago do exame médico-legal contemporâneo, tem uma função muito precisa: é ela que vai servir de ponte entre as categorias jurídicas, que são definidas pelo próprio Código e que pretendem que só se pode punir se houver verdadeiramente intenção de causar dano ou dolo, e noções médicas, como as de “imaturidade”, de “debilidade do Eu”, de “não-desenvolvimento do superego”, de “estrutura de caráter”, etc. Como vocês estão vendo, noções como todas as que, grosso modo, estão ligadas à perversidade permitem costurar, uma na outra, a série das categorias jurídicas que definem o dolo, a intenção de causar dano, e as categorias mais ou menos constituídas no interior de um discurso médico ou, em todo caso, psiquiátrico, psicopatológico, psicológico. Todo esse campo das noções da perversidade, postas em circulação em seu vocabulário pueril, permite pôr as noções médicas para funcionar no campo do poder judiciário e, inversamente, as noções jurídicas no campo de competência da medicina. É como ponte, portanto, que ele funciona bem, e funciona tanto melhor quanta mais fraco for epistemologicamente (Foucault, 2001, p. 41-42).

A debilidade epistêmica preenchida pela infantilidade moralista significaria um aviltamento e rebaixamentos das esferas psiquiátrica e jurídica; o discurso da perversão e do medo, diante da falta de acuidade intelectual, são as formas de rebaixamento epistemológico que permitem o exercício

do poder. Foucault traça um paralelo entre tal estado e a figura do Ubu-Rei, personagem de Alfred Jarry: a condição grotesca e ridícula do tirano Ubu infunde o medo necessário para sustentar o seu poderio. Para que nos detenhemos exclusivamente no caso de Seu Sete da Lira, os discurso de tutela cultural, de zelo pela saúde psíquica da sociedade e de proteção jurídica dos inocentes contra o charlatanismo, todos eles compartilhados pela Igreja Católica, pelo Estado e pelas grandes corporações da iniciativa privada – no caso, as mídias em jogo – expressam a mesma carência de critérios, a mesma dependência das exceções *ad hoc*, que os discursos do deputado Átila Nunes Filho contra o Exu Sete da Lira: suas categorias de acusação poderiam se voltar contra ele mesmo, mas somente não se voltam porque são aplicadas a uma exceção. Seu poder confirma-se, porque ele enuncia quem é a exceção.

Por certo não se trata, assim como em Foucault, de valer-se da marca Ubu como uma desqualificação de indivíduos ou discursos. Trata-se de apresentar uma estrutura recorrentes em instâncias que, assumidas como autoridades especialistas, fazem a mediação entre Estado e sociedade. Sua precariedade epistêmica e seu rebaixamento são as condições de possibilidade para o exercício do poder. Aquele que se arroga como especialista em umbanda, em defesa da umbanda, coloca em xeque o umbandismo. A instância religiosa, que defende a liberdade de culto, arroga para si o poder de decidir o que é autenticamente expressão de religiosidade, com categorias moralistas que também poderiam se voltar contra ela. A instância psiquiátrica apenas oferece pareceres morais, alertas de perigos sociais e suspeitas na biografia dos envolvidos, sem se voltar para a tematização do fenômeno em jogo. Poderíamos suspeitar de que o acionamento da categoria de acusação feitiço traria em si a possibilidade de que seus desdobramentos categoriais hierarquizantes, tais como bom e mau, pudessem se voltar contra eles mesmos. Mas o caso de reversão entre instituições consolidadas e grupos minoritários dificilmente aparece. A persistência do seu uso transparece um caráter assimétrico, o que indica a possibilidade de compreender o feitiço não como um operador lógico, mas como uma categoria de imunização: corre-se o risco de assumir no corpo o patógeno com o fim de criar defesas

contra a doença, o que resultaria em maior eficácia para a eliminação do anormal. Assim como Yvonne Maggie, em *Guerra de Orixás* (2001), confessa o medo de ser possuída por uma entidade, as instituições brasileiras podem nutrir aversão ao risco de que um fenômeno exótico venha a possuir seu corpo e desestabilizar seus pilares.

O DOM DA PRESENÇA: A CAPACIDADE DE SE REORIENTAR AO DEIXAR O FENÔMENO FALAR

Há quem tenha assumido tais riscos, em circunstâncias similares àquelas apresentadas pelo caso do Seu Sete? Há circunstâncias em que o feitiço, em lugar de ser operador lógico para o estabelecimento de grupos e hierarquias, tenha se convertido em instrumento de reflexão e tematização de categorias básicas em que as instituições estão assentadas, e isso pelos próprios agentes das instituições? Stefan Andriopoulos explora as relações e codeterminação entre discursos médicos, jurídicos, artísticos a propósito do fenômeno da hipnose e da possibilidade de indução do hipnotizado ao crime. Na obra *Possuídos: crimes hipnóticos, ficção corporativa e a invenção do cinema* (2014), o autor inicia sua investigação a partir dos conflitos entre escolas psicológicas sobre os fatores que determinariam a condição influenciável de um hipnotizado. A análise não se volta simplesmente para a disputa teórica, mas explicita como o discurso literário mantém uma relação de retroalimentação com o discurso jurídico e psiquiátrico. O pareamento entre literatura e ordem jurídica poderia ser vista como uma simples coincidência temática, não fosse o fato de que o campo jurídico ao qual o autor lança sua atenção, o direito alemão da segunda metade do XIX, estivesse discutindo o próprio estatuto da ficção, da possibilidade de uma pessoa fictícia, notadamente para o caso da pessoa jurídica. Não se trata de filigranas conceituais, mas sim de estabelecer se pessoas jurídicas podem ser imputadas na esfera criminal. Literatura, psiquiatria e direito entrecruzam-se até mesmo na explicitação da natureza da pessoa corporativa, lançando como possibilidade verossímil

que a corporação possa ter controle sobre os seus membros através de indução hipnótica. Se as empresas perfazem a unidade de um corpo graças à mediação da hipnose, sub-repticiamente inoculada nos membros que as compõem, então, é possível uma ação hipnótica mediada pela própria mídia, como seria o caso da suspeita que recairia sobre o cinema ou o rádio.

O estatuto da pessoa de Seu Sete, manifestado por Cacilda de Assis, somente alcança algum nível de tematização pela imprensa através das categorias patológicas, sendo o mesmo para aquelas personalidades despertadas nos espectadores quando tomados pelo transe. A mídia e os conglomerados midiáticos jamais são tematizados como produtores de alteração das consciências ou como sustentando sua unidade empresarial por meio hipnótico. A igreja recusa-se a tecer qualquer paralelo entre os seus sacramentos como mídia para dons espirituais e a mídia como veículo espiritual do Exu Sete da Lira. Ao fim e ao cabo, a tese de Yvonne Maggie supondo o caso de Cacilda de Assis como paradigmático, longe de confirmar, parece destruir o princípio metodológico do operador lógico defendido pela autora. As categorias de acusação disparadas pelo operador feitiço não ratificam um sistema de crenças, mas abrem margem para a desapareição, despresentificação do fenômeno, seja pela via judicial, através da figura do perito, seja através da imprensa, da psiquiatria ou da Igreja Católica. Se Evans-Pritchard é utilizado por Maggie como fundamento metodológico para a análise do caso de Seu Sete, nós podemos considerar que sua tese é o anti-Evans-Pritchard ou, pelo menos, o contrário do que expressa a mais famosa anedota contida em *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande* (2005): a famigerada anedota conhecida como o caso da luz da bruxaria. Narra Evans-Pritchard:

Apenas uma vez pude ver a bruxaria em seu caminho. Ficava escrevendo até tarde, em minha cabana. Por volta de meia-noite, antes de me recolher, tomei de uma lança e saí para minha costumeira caminhada noturna. Andava pelo jardim atrás de minha cabana, entre bananeiras, quando avistei uma luz brilhante passando pelos fundos do abrigo de meus criados, em direção à residência de um homem chamado Tupoi. Como aquilo parecia merecer uma investigação,

comecei a segui-la até que um trecho de relva alta obscureceu minha visão. Corri depressa, atravessei minha cabana e saí do outro lado, de forma a ver aonde a luz estava indo; mas não consegui mais enxergá-la. Sabia que apenas um dos meus criados tinha uma lamparina capaz de emitir luz tão brilhante. Mas na manhã seguinte ele me disse que não tinha saído àquela hora e nem usara a lamparina. Não faltaram informantes solícitos para dizer que o que eu tinha visto era bruxaria. Pouco depois, na mesma manhã, morria um velho parente de Tupoi, agregado à sua residência. (Evans-Pritchard, 2005, p. 42-43).

Ainda que Evans-Pritchard sinalize para a possibilidade de uma coincidência, – até mesmo erguendo a hipótese de que alguém tenha acendido um facho para defecar durante a noite –, a intensidade da luz e a morte no local previsto servem como testemunho da presença do ominoso e de convocação para o deslocamento de orientação. Os princípios causais da mentalidade científica moderna apresentam-se como insuficientes, enquanto a malha de orientação dado pelo sistema dos Azande compreendem e justificam o fenômeno. No caso de Seu Sete, a forma dos discursos desqualifica ou desloca o fenômeno rumo a instâncias subterrâneas e externas: o estranho ao fenômeno funda o fenômeno, como se ele fosse a imagem superficial de causas reais. No caso da luz da bruxaria, o fenômeno é testemunha de si mesmo, testifica o discurso dos Azande sobre o feitiço, lançando a sombra da dúvida sobre as outras formas de orientação causal que pretendam dar conta do evento.

Talvez a postura mais adequada diante do fenômeno do ominoso seja exemplificada por um pesquisador das tradições de matriz africana, particularmente do sistema oracular de Fá. Provavelmente, nós devêssemos abandonar o medo em favor do espanto: assumir a postura de Bernard de Maupoil (2017), na obra *A Advinhação na Antiga Costa dos Escravos*, que lamenta a ordem normal de suas atividades administrativas e burocráticas, responsáveis por surrupiar o precioso tempo necessário para se debruçar sobre o paranormal, sobre o extraordinário, sobre o não familiar:

Este exame do papel e das capacidades dos adivinhos seria incompleto caso não fizesse menção às faculdades paranormais de alguns deles. Podemos notar

na presença de Gédégbe que ele, com frequência, tomava conhecimento de situações inatingíveis apenas pelo exercício normal do raciocínio e sem que um estado mórbido justificasse esse alargamento especial da sensibilidade. Foi assim que ele nos revelou que um acidente automobilístico fatal ameaçava o nosso amigo Fernand Audric, uma semana antes que o infeliz, perdido subitamente no deserto da Núbia, morresse de insolação e de sede com outros três companheiros de viagem. Gédégbe não sabia que o nosso amigo havia escolhido o caminho terrestre para voltar da França, após as férias, e nos pressionou para passarmos-lhe um telegrama recomendando-lhe que, durante as escalas, não saísse do navio que ele deveria tomar normalmente. Informações desse gênero, por parte de Gédégbe, sempre se referiam a situações da vida ou a fatos que estavam para ocorrer, imprevisíveis, sim, mas parcialmente atualizados. Poder-se-ia dizer que Fá exerce no mundo uma função geral de metagnomia. Ele não apenas percebe e revela em cada um de nós o acontecimento como ainda se dirige ao *fazun*, ao ser mais profundo. Quando o adivinho é competente, as coisas ocorrem como se ele transpusesse, por um instante, uma modalidade desconhecida do pensamento para o plano consciente.

A atenção que tínhamos de dedicar a uma tarefa administrativa exigente e a complexidade dos fenômenos considerados nos impediram de proceder a uma investigação metódica desses pré-conhecimentos, cuja “operação intrapsíquica” nem sempre nos oferece uma explicação suficiente (Maulpoil, 2017, p. 137-138, grifos do autor).

REFERÊNCIAS

AMARAL, Zózimo Barroso do. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro. Caderno B, p. 3, 2-3 mai. 1971.

ANDRIOPOULOS, Stefan. *Possuídos: crimes hipnóticos, ficção corporativa e a invenção do cinema*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BASTIDE, Roger. *Diálogo entre Filhos de Xangô: Correspondência 1947-1974*. Apresentação e notas de Françoise Morin. Tradução de Regina Salgado Campos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

BERNARD, Maupoil. *A adivinhação na Antiga Costa dos Escravos*. Tradução e Organização de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2017.

BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Tradução e introdução de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BLUMENBERG, Hans. *The laughter of the Thracian woman: a protohistory of theory*. Tradução de Spancer Hawkins. Nova York: Bloomsbury Academics, 2015.

BLUMENBERG, Hans. *Paradigms for a Metaphorology*. Tradução de Robert Savage. Nova York: Cornell University Press, 2010.

CABRERA, Lydia. *A Mata: notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros crioulos e o povo cubano*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2012.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé. Tradição e Poder no Brasil*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004.

CASTILLO, Lisa Earl. A fotografia e seus usos no candomblé da Bahia. *Pontos de interrogação*, Alagoinhas, v. 3, n. 2, jul./dez., 2013.

DUMÉZIL, Georges. *Idées Romaines*. Paris: Gallimard, 1969.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*. Edição resumida e introdução de Eva Gillies. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de Maria da Costa Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREUD, Sigmund. Lo ominoso. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. vol. 17. Tradução de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença – o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2010.

JAEGGER, Werner. On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life. In: JAEGGER, Werner. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Tradução de Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1968.

KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. In: KANT, Immanuel. *Coleção os pensadores*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério e Antonio Marques. 2 ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LEMO, Ubiratan; QUEIROZ, Vieira de; VIEIRA, José Carlos de. O Maracanã da Fé. *Revista O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 38-45, jun. 1971.

LOPES, Wanderley; QUEIROZ, Vieira; WANDERLEY, Idalécio. Salve Seo Sete: a nova dimensão da umbanda. *Revista O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, n. 20, p. 4-14, mai. 1971.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixás*: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: relações de magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992.

MONTEIRO, Denilson; NASSIFE, Eduardo. Chegou Seu Sete da Lira. In: MONTEIRO, Denilson; NASSIFE, Eduardo. *Chacrinha, a biografia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2014.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2001.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*. v. 3. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015.

PERELMAN, Chäim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. Tratado da argumentação: a nova retórica. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PORT, Mattijs van der. Visualizing the sacred: video technology, televisual style, and the religious imagination in Bahia candomblé. In: PORT, Mattijs van der. *American Ethnologist*, California, v. 33, n. 3, 2006.

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

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

SILVA, Arlindo; MEDEIROS, José. Noivas dos deuses sanguíneos. *Revista O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 48, p. 12-128, mai. 1951.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. *O império do Grotesco*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002.

TACCA, Fernando. *Imagens do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas: UNICAMP, 2009.

TVS AFIRMAM protocolo contra show de baixo nível. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Primeiro Caderno. 03 set. 1971, p. 12.

SECRETÁRIO de finanças diz que não pretende fazer nada contra o Seu Sete. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Primeiro Caderno. 06 set. 1971. p. 42.

FAZENDA vai baixar em diligência no terreiro. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Primeiro Caderno. 07 set. 1971, p. 21

UMBANDA acusa Seu Sete de deturpar a religião. *Correio da manhã*, Rio de Janeiro, Primeiro Caderno. 14 set. 1971. p. 5

CANDOMBLÉ luta contra mistificação. *Correio da manhã*, Rio de Janeiro, Primeiro Caderno. 27 set. 1971. p. 5.

FISCO dá duro em Seu Sete. *Correio da manhã*, Primeiro Caderno, Rio de Janeiro, 2 out. 1971. p. 6.

SEU Sete falou e disse, com documentos na mão: tudo legal com Seu 7, que, através de Mãe Cacilda, seu cavalo, também paga Imposto de Renda. *Revista O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, n. 42, 20 out. 1971.

PROGRAMAÇÃO da Televisão ao vivo faz 3 Ministros se reunirem na segunda-feira. *Jornal do Brasil*, Primeiro Caderno, Rio de Janeiro, 11 set. 1971. p. 13.

Recebido em: 01/10/2018

Aprovado em: 01/02/2019

ENSAIO FOTOGRÁFICO

O ÚLTIMO ENCONTRO: O PASTOR E SUA AMIGA “CABEÇA DURA”

THE LAST MEETING: THE PASTOR AND HIS STUBBORN FRIEND

Nadège Mézié

À memória de Grann e de pastè Christ-Roi

Resumo: Este ensaio retrata o último encontro entre dois amigos, duas figuras fortes da região onde trabalhei no Haiti, nas montanhas do departamento da Grand'Anse. Ambos de idade, ele evangelista com o dom de cura, ela uma mulher orgulhosa, que nunca se converteu ao protestantismo, apesar de todos os seus filhos e netos terem se convertido. À beira da morte, ela, Grann, o chama para ficar perto dela nesse momento, sem que possamos saber se ela chamava o amigo ou o curador. As fotos mostram diferentes cenas desse encontro, durante o qual *pastè* Christ-Roi ora, impõe as mãos sobre a doente, lhe faz companhia.

Palavras-chave: Haiti; Cura; Prece; Amizade; Pentecostalismo.

Abstract: This essay depicts the last meeting between two friends, Grann and pastor Christ-Roi, two strong figures from the region where I worked in Haiti, in the mountains of the Grand'Anse department. Both old, he evangelist with the gift of healing, she a proud woman who never converted to protestantism despite the fact that all her children and grandchildren did. On the verge of death, Grann calls him to be near her at this moment, without us knowing if she was calling her friend or the healer. The photos show different scenes of this encounter, during which pastor Christ-Roi prays, imposes his hands on Grann, keeps her company.

Keywords: Haiti; Healing; Christian Prayer; Friendship; Pentecostalism.

¹ Faculté de Sciences Humaines et Sociales da Université Paris Descartes em Paris, França. E-mail: nadege.mezie@wanadoo.fr.

² Todas as fotografias são de minha autoria. A primeira imagem data de setembro de 2006 e as demais de dezembro do mesmo ano. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu as publicaria.

Conheci Grann Vierge dois dias depois de ter chegado em Mòn Anvè, um pequeno vilarejo no interior montanhoso do departamento da Grand'Anse, Haiti. *Grann* significa avó, em crioulo haitiano, e esse termo é utilizado para se dirigir a mulheres idosas em geral. A *Grann* a que me refiro, no entanto, era conhecida apenas como Grann. Ela era a avó de Olsen, na casa de quem eu ficaria um ano e meio, hospedada por ele e sua esposa, Madan Olsen. Naquele março de 2005, Grann tinha 75 anos de idade e era viúva há mais de vinte. Seus três filhos vivos fazem parte da diáspora haitiana, dois moravam (e moram ainda) na França e uma, na Alemanha. O marido de Grann era um homem que possuía muitas terras e tinha cargos políticos na região, era um *gwo nèg* como diziam, ou seja, um homem poderoso. Com sua morte, as parcelas de terra foram aos poucos vendidas; dentre elas, um grande terreno foi adquirido por um casal de missionários americanos. Grann ficou com poucos bens, uma casa, seu *jarden* (pequena roça ao redor da casa) e alguns lotes esparsos. Olsen, o único neto que morava nas montanhas – todos os outros estavam na capital ou no estrangeiro – administrava o que restara das terras.

Durante a minha pesquisa, a casa de Grann e, sobretudo a sua cozinha, era o meu refúgio. Eu ia lá para descansar, para não falar, para *sair* da pesquisa. Grann seguia tranquilamente com seus afazeres, em silêncio ou resmungando contra um ou outro dos seus vizinhos, compadres ou parentes. A pesquisadora não tomava conta de mim, que era o que eu precisava de vez em quando. Apesar de ser muito respeitada, Grann era conhecida pelo seu forte e mau temperamento, de '*tèt di* (cabeça dura)'. Ela era um das poucas que nunca entrava na missão e que não escondia sua irritação em relação ao que ela chamava de ingratidão da parte dos missionários: "eu vendi minha terra para eles a um preço baratíssimo, porque era para Deus. E eles nunca mais se preocuparam comigo". Sob a insistência dos seus netos, que estiveram entre os primeiros e principais apoiadores da missão evangélica, ela chegou a ir, no início e algumas poucas vezes, à igreja. Mas nunca aceitou se converter. Todos os netos de Grann que moram no Haiti são evangélicos praticantes e têm um papel de liderança em suas igrejas, fazem a ponte com missionários americanos e canadenses, ou, ainda, são

pastores. Os que passaram pela Europa ou moram ali, transitam entre a religião bahá'í e a evangélica, sempre com engajamentos importantes. Na família, a religião é portanto um assunto de primeira ordem, e esse envolvimento intenso os permite também aceder a ganhos materiais e simbólicos. Já Grann, nunca abandonou práticas de profilaxia contra doenças e ações malevolentes comuns no Vodou haitiano, que combina dimensões religiosas, mágicas e terapêuticas (Brodwin, 1996; Vonarx, 2012). Ela costumava se vestir de vermelho e usava lençóis dessa cor – o vermelho tem um significado importante no Vodou, sendo, por exemplo, a cor associada aos *lwa* do rito Petro, espíritos caracterizados pela força, violência e mobilizados nas práticas de feitiçaria. Usava também talismãs e amuletos, pendurados em seu próprio corpo ou dispostos em diversos cantos da casa. Em suas paredes, também ficavam algumas imagens católicas. Os familiares evangélicos diziam que como Grann era Grann, não era possível arrazoa-la e fazê-la abandonar essas ‘coisas do diabo (*bagay dyab*)’. Grann, em resposta, chamava-os de “evangélicos hipócritas”, de “pouca fé”.

Em 2006, aos 76 anos, a saúde de Grann deteriorou-se. Suas pernas inchadas indicavam uma insuficiência venosa e cardíaca, segundo o médico da cidade (Okay, para onde ela acabou tendo que ir, levada por Olsen, contra sua vontade). No final do ano, muito enfraquecida, ela foi conduzida ao hospital na cidade. Lá, disseram que o mal não tinha mais remédio e a mandaram de volta para casa. No dia seguinte, com a respiração ofegante, ela me pediu que chamasse o pastor (*pastè*) Christ-Roi, seu grande amigo de infância, que ela não via há muitos anos. Eu conhecia bem *pastè* Christ-Roi, já eu que frequentava a igreja pentecostal que ele tinha fundado num vilarejo vizinho.

Com 83 anos de idade, *pastè* Christ-Roi era conhecido por ter implantado o protestantismo na região, a partir dos anos 1940, em incessantes andanças pelas montanhas. Ele mesmo se converteu, aos vinte anos de idade, depois de um encontro com um missionário evangélico cubano perto da cidade de Jérémie. Desde sua conversão, Christ-Roi dedicou sua vida inteira à pregação e à cura de doentes pela oração. Criou mais de quarenta pequenas igrejas, que ele passava em seguida a pastores locais, sem exigir nenhum tipo de

subordinação ou reverência. Ele e sua família viviam de muito pouco, das doações (de comida ou algumas moedas) de fiéis ou doentes que ficavam, durante o tratamento, em sua casa. Virtuoso da prece, *pastè* Christ-Roi gozava de um “carisma da fé”, para retomar a noção de Max Weber (2004, p. 327), ou seja, ele tinha uma capacidade, tanto espiritual como terapêutica, reconhecida como extraordinária, e esse carisma nunca se desgastou com o tempo. Somente com a velhice, ele deixou de caminhar pelas montanhas e cidades. Talvez um pouco *tèt di* ele também, *pastè* Christ-Roi nunca aceitou os convites de sua filha para se estabelecer na cidade (Jérémie), onde ela, casada com um militar estadunidense aposentado, queria que ele administrasse uma igreja e um orfanato por ela fundados. Christ-Roi dizia querer ficar perto dos que realmente precisavam dele.

Durante dois dias, no final de dezembro de 2006, ele ficou na casa de Grann. Com dificuldade de caminhar e quase cego, ele se sentou perto da cama de Grann, onde ela estava deitada desde o retorno do hospital. De noite e de dia, ele rezou, alternando entre gritos e sussurros. Em intervalos regulares, ele batia palmas ou se levantava batendo sua bengala no chão. Aos que visitaram Grann nesses dois dias, e os visitantes foram muitos, ele pedia para ler um verso de tal ou tal livro da Bíblia. De vez em quando, ele lhe impunha as mãos onde ela mostrava ter dor. Poucas palavras foram trocadas entre eles, já que Grann não tinha mais fôlego e força para falar. Ela se abandonou às preces e às mãos do seu amigo. Grann decedeu duas semanas depois que *pastè* Christ-Roi a deixou, e ele, por sua vez, decederia seis meses mais tarde.

REFERÊNCIAS

- BRODWIN, Paul. *Medicine and morality in Haiti: the contest for healing power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- VONARX, Nicolas. *Le Vodou haïtien*. Entre médecine, magie et religion. Rennes; Laval (Canada): Presses Universitaires de Rennes: Presses Universitaires de Laval, 2012.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva, v. 2. São Paulo: Editora UnB, 2004.

Fotografia 1 – Grann descansando os pés inchados.



Fonte: Fotografia de minha autoria. Essa primeira imagem data de setembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 2 – *Pastè* Christ-Roi, Grann e Marliissa
(vizinha que ficou na casa de Grann durante os últimos dois meses de vida de Grann).



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 3 – Imposição de mãos I.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 4 – Imposição de mãos II.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 5 – Imposição de mãos III.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 6 – Pastè Christ-Roi ora e bate palmas.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 7 – A pausa, o cansaço, a espera.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 8 – As visitas e Pastè Christ-Roi orando pela casa.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 9 – Toque.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Fotografia 10 – Lado a lado.



Fonte: Todas as fotografias são de minha autoria. Essa imagem data de dezembro de 2006. Grann e *pastè* Christ-Roi sabiam que eu a publicaria.

Recebido em: 20/12/2018

Aceito em: 20/12/2018

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 identificá-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308-6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. *negrito e sublinhado*: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "In:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".

2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.

4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Agradecimento:



Editoração:

Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308-5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs