

ISSN 0100-8587



Religião Sociedade

VOLUME 19 • NÚMERO 2 • ANO 1999

Frazer, Wittgenstein, Lienhardt

Feitiçaria e Anti-feitiçaria

Transformações na Igreja dos Pobres

Transe e Consciência nos
Cultos Afro-brasileiros



Religião

Sociedade

Religião & Sociedade

volume 19 - número 2 - outubro 1998

Conselho Científico (fundadores)

Duglas Teixeira (in memoriam)
Alba Zaluar, Jaime Pinski, Rubem Alves,
Rubem César Fernandes.

Comitê Editorial

Josildeth Consorte, Lísias Nogueira Negrão,
Otávio Velho, Patrícia Birman, Pierre Sanchis,
Regina Novaes (coordenadora)

Assistente Editorial

Clara Mafra, Emerson Giumbelli

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alejandro Frigerio,
Alfredo Bosi, Antonio Flávio Pierucci, Ari
Pedro Oro, Carlos Rodrigues Brandão, Cecília
Mariz, Eduardo Diatary de Menezes, Eduar-
do Viveiros de Castro, Heraldo Maués, Jether
Pereira Ramalho, José Jorge de Carvalho,
Edênio Valle, Kenneth Serbin, Leonardo Boff,
Luiz Eduardo Soares, Luis Eduardo Wanderley,
Maria Helena Villas Boas Concone, Maria
Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura Vivei-
ros de Castro, Marion Aubrée, Nilton Bonder,
Patrícia Monte-Mor, Paula Montero, Paul
Freston, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry,
Ralph Della Cava, Renato Ortiz, Waldo César,
Vanilda Paiva, Yvonne Maggie.

Apoio 
ed
uerj

Coordenador de Publicações: Renato Casimiro
Coordenadora de Produção: Rosania Rolins
Capa: Heloisa Fortes



Auxílio Editoração

Religião e Sociedade é editada conjuntamente
pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e
pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Vendas e Assinaturas para todo o Brasil

Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Ladeira da Glória 98

22211-120 Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Tel: (021) 556-5004

Fax: (021) 265-5635

e-mail: iser@ax.apc.org

CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977).
- Rio de Janeiro : ISER, 1977.
v.

Semestral
ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2.
Religião e civilização. I. Instituto de
Estudos da Religião.

CDU 2:308

SUMÁRIO

Editorial	7
-----------------	---

Artigos

A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião <i>Marcio Goldman</i>	9
---	---

Práticas e movimentos de supressão da feitiçaria: processos públicos e a lógica de purificação <i>Maia Green</i>	31
--	----

A Igreja dos pobres: da secularização à mística <i>Carlos Steil</i>	61
--	----

Memória e “consciência” em uma religião afro-brasileira: o Tambor de Mina do Maranhão <i>Daniel Halperin</i>	77
--	----

Documento

Apresentação às notas de Wittgenstein <i>Emerson Giumbelli</i>	103
---	-----

Notas sobre O Ramo de Ouro, de Frazer	
Ludwig Wittgenstein	111

Resenhas

Danièle HERVIEU-LÉGER. <i>Le pèlerin et le converti.</i> <i>La religion en mouvement.</i>	
Patricia Birman	127
T. N. MADAN. <i>Modern Myths, Locked Minds -</i> <i>Secularism and Fundamentalism in India.</i>	
Gustavo Pacheco	132
Resumos	135

SUMMARY

Presentation	7
--------------------	---

Articles

The Lienhardt's experiment: an ethnographic theory of religion <i>Marcio Goldman</i>	9
---	---

Witchcraft supression practices and movements: public politics and the logic of purification <i>Maia Green</i>	31
--	----

The Church of the poor: from secularization to mystic <i>Carlos Steil</i>	61
--	----

Memory and "consciousness" in an Afro-Brazilian religion: the "Tambor de Mina" <i>Daniel Halperin</i>	77
---	----

Reference

Presentation to Wittgenstein's remarks <i>Emerson Giumbelli</i>	103
--	-----

Remarks on Frazer's <i>Golden Bough</i> Ludwig Wittgenstein	111
--	-----

Reviews

Danièle HERVIEU-LÉGER. <i>Le pèlerin et le converti.</i> <i>La religion en mouvement.</i> Patricia Birman	127
---	-----

T. N. MADAN. <i>Modern Myths, Locked Minds -</i> <i>Secularism and Fundamentalism in India.</i> Gustavo Pacheco	132
---	-----

Abstracts	135
-----------------	-----

E

DITORIAL

Os artigos que publicamos neste número possuem todos, através de diferentes abordagens, uma problemática comum: como pensar antropologicamente, quer dizer, nos seus efeitos históricos, sociais e políticos, a crença na racionalidade ocidental e, associada a esta, os projetos de ação política que se fazem em seu nome, os julgamentos que se emite sobre os seus efeitos e sobre suas causas, a antropologia que se pratica e que se praticou sempre marcada por sua sombra? Feitiçaria, magia, religiosidade popular e transe têm sido objetos privilegiados do olhar antropológico em busca do seu Outro, marcado, muitas vezes, por uma boa dose de exotismo, pela hesitação sempre renovada a respeito da racionalidade que possuem. Se o reconhecimento das crenças alheias e de seus modos de elaboração do real sempre se constituíram como projeto da antropologia, este não vem se realizando da mesma maneira através do tempo. Hoje, a causa da magia parece ser compartilhada por uma nova geração, por uma multidão de adeptos das religiosidades orientais, acompanhados e reforçados pelos desencantados oriundos do campo das ciências. A famosa "quebra dos paradigmas" e a produção mundial de um certo desamparo em relação ao valor concedido às premissas da modernidade vêm se refletindo de diferentes maneiras no campo de estudos da religião.

De um lado, o reconhecimento de que é sempre possível dar mais lugar, aprofundar a compreensão das razões do Outro, dos sentidos atribuídos às práticas e portanto relativizar cada vez mais o lugar de onde se observa as crenças alheias: a descrença no valor universal do nosso sistema leva então a uma valorização destas tentativas mais "humildes" de compreensão. Temos, em consequência, uma intensificação extremamente positiva da tradição que de certo modo é "clássica" neste campo de estudos. Em texto apresentado por Emerson

Giumbelli, trazemos para o leitor brasileiro a crítica de Wittgenstein a Frazer. De forma exemplar Wittgenstein critica o etnocentrismo de Frazer em relação às crenças "primitivas" e nos dá uma excelente lição a respeito da pretensão universalista no julgamento da religiosidade alheia. O artigo de Marcio Goldman é, por sua vez, uma proposta de recuperação de um autor que, além de pouco conhecido, costuma ser assimilado a correntes dominantes da teoria antropológica. Goldman mostra o que há de desafiador na abordagem de Lienhardt, insinuando algumas implicações para nossos modos de pensar a religião.

De outro lado, buscamos fazer presente neste número artigos que inserem no campo de observação das práticas religiosas o que aparentemente delas estaria excluído: alguns projetos "modernos" e de "modernização" de expressões religiosas e políticas. Vemos assim que "modernidade" e "tradição" não podem ser reificadas. Em nome da modernidade a Igreja Católica criou um projeto de racionalização das práticas religiosas populares no Brasil que produziu efeitos inusitados no jogo de forças religiosas e políticas dos anos 70 para cá, como expõe Carlos Steil. Em nome da modernidade emergiram na África inúmeros movimentos pós-coloniais de combate à feitiçaria cujo sentido ultrapassa largamente o que seria uma simples "adesão" a estes valores tão caros ao Ocidente, como analisa Maia Green. Em nome da tradição, por sua vez, sempre se tomou como um dado inquestionável a "inconsciência" no transe e na possessão, premissa que vai ser discutida no artigo de Halperin. Estes artigos, portanto, tomam os valores ocidentais da razão moderna como relativizáveis, como valores que tem e que tiveram implicações práticas no jogo político e social, e por isso nos trazem excelentes análises e nos aproximam de uma melhor compreensão de nós mesmos e dos Outros.

Por fim, vale sublinhar que, a partir deste número, *Religião e Sociedade* volta a contar com o auxílio do CNPq. Para nós, este é um motivo de comemoração. Significa o reconhecimento de nosso esforço para restabelecer a periodicidade e manter a qualidade acadêmica da revista, assim como para obter pequenos e múltiplos apoios institucionais, como tem sido o caso da Eduerj. Significa também que podemos agora planejar minimamente o futuro. Podemos renovar e aceitar novas assinaturas. Já iniciamos uma campanha de assinaturas durante as IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas no Rio de Janeiro em setembro de 1999, que terá continuidade pela internet, nos eventos acadêmicos e através do ISER.

A EXPERIÊNCIA DE LIENHARDT: UMA TEORIA ETNOGRÁFICA DA RELIGIÃO*

Marcio Goldman

Existe, como se sabe, um modo bem estabelecido de contar a história da antropologia, que se reproduz principalmente nas salas de aula mas que se manifesta também, por vezes, por escrito, em artigos e introduções à disciplina. Começa-se, em geral, com a ruptura que Morgan ou Tylor teriam introduzido em relação ao pensamento iluminista ou ao reducionismo racista; prossegue-se com Boas e Malinowski, e a revelação do trabalho de campo como técnica privilegiada da antropologia; passa-se a Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, como formuladores de um método verdadeiramente sociológico para a disciplina; e, antes de concluir com a fragmentação contemporânea ou pós-moderna, aborda-se o estruturalismo de Lévi-Strauss e as variantes culturalistas propostas por Marshall Sahlins e Clifford Geertz.

Por mais que esse relato seja didaticamente justificável, ele comporta alguns riscos muito claros. O primeiro, e mais óbvio, é gerar uma leitura algo evolucionista de uma disciplina que pretende justamente fazer do combate ao evolucionismo uma de suas maiores forças. O segundo é ocultar sob os vários "ismos" que produz a sempre enorme diversidade de autores, conceitos e idéias, que, suposta e erroneamente, é tida como exclusiva de um período muito mais recente da história da antropologia. O terceiro risco é obliterar certas dimensões do pensamento dos próprios autores que se aborda, as quais, aparentemente, não se deixam encaixar com facilidade no modelo desenhado. Enfim, esse modo de

contar e ensinar a história da antropologia não exclui apenas de sua narrativa essas dimensões do pensamento antropológico; ele tende igualmente a excluir certos autores e determinadas obras por inteiro. É isso de duas formas: ou assimilando-os inteiramente àqueles tidos como principais; ou, de modo mais direto, simplesmente não os mencionando em seu relato. Em suma, ao mimetizar um procedimento provavelmente oriundo da história da filosofia, tende-se a introduzir na antropologia uma duvidosa hierarquia de autores e obras: os "maiores" têm, necessariamente, que ser abordados; os "menores" podem ser assimilados aos primeiros ou simplesmente deixados de lado.

Não se trata aqui, contudo, e é preciso deixar este ponto muito claro, de um protesto ou de tentar reparar supostas "injustiças". A exclusão de determinados autores e obras só importa na medida em que significa a exclusão de algumas formas de pensar e fazer antropologia que poderiam, no entanto, não apenas ser úteis, mas indicar caminhos para abordar de forma alternativa a própria disciplina como um todo. Assim, é possível imaginar uma história da antropologia algo diferente, e interessante, que, em lugar de seguir a linha majoritária acima reproduzida, passaria antes por autores como Robertson-Smith, Kroeber, Lévy-Bruhl, Leenhardt, Griaule, Leiris, Bateson, Lienhardt, Clastres – para mencionar apenas alguns, já que, ao contrário das narrativas majoritárias, as linhas minoritárias tendem sempre a ser infinitas.

Se essas linhas minoritárias apresentam esse caráter aberto, isso se deve ao fato de que a atenção nos autores "menores" (sugerida, principalmente, por Gilles Deleuze) não implica em nenhum tipo de maniqueísmo (menor = bom; maior = mau). O "menor" não é um dado, mas o resultado de uma "operação", de uma "cirurgia" (Deleuze e Bene 1979: 97), e o que se afirma sobre a linguagem ("não há língua imperial que não seja escavada, arrastada [...] por seus usos menores [...], maior e menor qualificam menos línguas diferentes do que usos diferentes da mesma língua" – idem: 101) é, sem dúvida, válido também para os autores. Qualquer autor, como qualquer língua, é simultaneamente maior e menor; ou, antes, toda obra pode ser explorada no que tem de maior ou de menor. O máximo que poderíamos dizer – e isso não é desprovido de importância – é que assim como "uma língua é mais ou menos dotada para esses usos menores" (idem: 101) o mesmo ocorreria com os autores. E são esses justamente, as línguas e autores que tendem a ser objeto de exclusão.

Poderíamos investigar, é claro, as razões dessas exclusões e tentar "explicá-las". Questão difícil que, em geral, é respondida de duas formas. Um certo tipo de resposta, "intelectualista", torna, na verdade, o debate impossível: seriam excluídos os autores que, de fato, apresentam uma contribuição menos original, rigorosa ou científica – em suma, os autores que merecem ser excluídos. Resposta reiterativa, que supõe o que seria preciso explicar e que, portanto, se recusa a fazer da exclusão um tema de reflexão ou problematização.

De outro lado, temos as respostas “sociológicas”: são excluídos os autores que não obtêm sucesso em ocupar posições dominantes ou eficazes no mundo intelectual e institucional. Ser um autor “menor” ou “maior” não derivaria, assim, de méritos intrínsecos às obras, mas de certas peculiaridades de percursos pessoais no interior de um espaço mais ou menos institucionalizado. Não há dúvida de que o mérito desse sociologismo das idéias é romper com a resposta positivista e fazer da exclusão intelectual uma questão a ser investigada, não um dado a ser aceito. Por outro lado, é preciso reconhecer que, ao menos nesta dimensão, as explicações de ordem sociológica tendem sempre a deixar um resíduo de insatisfação: como dizia Sartre, é bem fácil revelar as origens burguesas de um grande escritor; mais difícil, nessa chave, é dar conta do fato de que nem todo burguês é um grande escritor.

A relação entre “vida” e “obra” (definidas da forma que se quiser) é, sem dúvida, problemática. Pessoalmente, prefiro a bela interpretação proposta por Maurice Merleau-Ponty para o caso de Cézanne: a vida de um artista (ou autor) é o “texto” que ele herda e deve decifrar. Trata-se, pois, para o analista, de tentar reconstituir a grade de deciframento que um autor necessariamente aplica às circunstâncias que, de algum modo, a ele se impõem. Não se trata de negar a relação entre vida e obra, mas de tentar, caso a caso, buscar a maneira particular através da qual elas se relacionam: “é certo que a vida não explica a obra, porém certo é que se comunicam” (Merleau-Ponty 1980: 122).

Na verdade, o problema comum do positivismo e do sociologismo intelectuais é justamente a ambição de *explicar* a exclusão, o que os faz, respectivamente, conceder uma autonomia absoluta às idéias, ou negar completamente essa autonomia, reduzindo-a à “vida”, concebida de uma forma extremamente limitada. Não se trata, creio, de “explicar” as exclusões, “explicação” que exigiria um tipo de história total e uma espécie de regressão ao infinito que todos sabemos impossíveis. Trata-se, antes de tudo, de encarar as exclusões de forma sintomática, como casos privilegiados a partir dos quais pontos de vista alternativos podem ser aprofundados ou mesmo construídos. Pois uma exclusão é sempre sintoma de um pensamento que se coloca, voluntária ou involuntariamente, contra ou fora daqueles que dominam seu tempo.

* * *

É a partir desses pressupostos que pretendo aqui abordar uma obra pouco difundida no campo da antropologia: *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, de Godfrey Lienhardt, livro publicado em 1961. Nascido em 1921, o autor estudou antropologia em Cambridge e, em 1947, recebeu uma Bolsa (do governo colonial do Sudão e do Downing College) para estudar os Dinka. O trabalho de campo foi realizado entre 1947 e 1951, e em 1952 Lienhardt defendeu, em

Oxford, sua tese de doutorado "The Dinka of the Southern Sudan: Religion and Social Structure", orientada por Evans-Pritchard. Em 1949, tornou-se professor de Oxford, e entre 1952 e 1954 prosseguiu com a pesquisa de campo entre os Dinka. Lienhardt morreu em 1993 e, seis meses após sua morte, foi realizada uma "celebração" em Oxford, onde algumas breves alocuções e três músicas cantadas e dançadas por dinkas residentes na Grã-Bretanha (que também proferiram alguns discursos) foram apresentadas.

Não se trata aqui, evidentemente, de pressupor que esses pouquíssimos dados esclareçam a obra e o pensamento do autor; mas não se trata, tampouco, de supor que caso mais dados fossem reunidos, esse esclarecimento poderia ser obtido. Não se trata, sobretudo, de tentar assimilar Lienhardt a conjuntos cada vez mais abrangentes e mais vagos: a "influência" de Evans-Pritchard, o Departamento de Antropologia de Oxford, o funcionalismo, a antropologia social britânica, etc. Não que o autor não tenha ligações com essas entidades, mas porque, para parafrasear Florestan Fernandes (1954: 130), insistir nelas seria de "escasso interesse", na medida em que conduziria apenas a realçar "o ângulo menos original da obra", aquilo que o autor compartilha com alguns de seus antecessores e contemporâneos. Vale mais a pena, creio, insistir nessa originalidade e ao menos indicar as ligações que o autor pode ter com o futuro.

Divindade e Experiência. A *Religião dos Dinka* (Lienhardt 1978) pode bem ser lido como uma profunda reflexão, apoiada sobre uma detalhada etnografia, a respeito do último parágrafo de *Nuer Religion*, publicado cinco anos antes pelo orientador de Lienhardt – a quem o livro é dedicado e que, certamente, foi a principal influência intelectual e humana sobre o autor¹. Com efeito, considerando o sacrifício uma "representação dramática de uma experiência espiritual", Evans-Pritchard assim concluía seu livro sobre a religião dos Nuer:

"O que é essa experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas com facilidade mesmo quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõem, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos observar, mas seu significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato dos homens serem dele dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo" (Evans-Pritchard 1956: 322).

Ao mesmo tempo fiel e infiel a Evans-Pritchard, Lienhardt fará dessa *experiência* supostamente inacessível ao antropólogo o objeto central de todo um livro que é um modelo de monografia antropológica.

Após uma *Introdução* – que além de fornecer alguns dados morfológicos, ao lado de umas poucas informações sobre o trabalho de pesquisa, se detém sobretudo no relacionamento essencial entre os Dinka e seu gado – o livro se apresenta dividido em duas grandes partes. A primeira explora o que poderíamos denominar *cosmologia* dinka, no sentido de que é aí que são explicitadas as concepções acerca dos vários planos do universo e dos diferentes tipos de seres que o habitam. A segunda parte, por sua vez, explora basicamente a mitologia e os rituais dinka.

Desde a *Introdução*, Lienhardt deixa claro que o objetivo do trabalho é “descrever a estrutura da experiência religiosa Dinka” (Lienhardt 1978: 10), e não “analisar em detalhe seus correlatos políticos” (idem) – o que foi realizado em outros textos (como Lienhardt 1970). Tudo se passa, em certo sentido, como se Os Nuer fossem aqui resumidos a uma dezena de páginas: aprendemos nelas, com efeito, que a transumância dinka é uma forma de adaptação a determinadas condições ecológicas e a um certo tipo de variação sazonal; aprendemos, também, que o fato de seu sistema social ser segmentar e ignorar o poder político centralizado é uma espécie de correlato sociológico dessas mesmas condições ecológicas.

É depois dessa breve exposição que se passa ao tema essencial da *Introdução*: a relação entre os Dinka e o gado. As cerca de 20 páginas escritas a esse respeito contam-se, certamente, entre as melhores que a antropologia já produziu. Eliminando o argumento utilitarista, que faria dessa relação o reflexo de um interesse prático imediato, e ainda que se exprimindo em termos da “importância social” do gado, Lienhardt acaba por demonstrar que a relação entre humanos e animais pode ir muito mais longe do que sugere a tradicional oposição entre cultura e natureza. Como diriam Deleuze e Guattari, há um “devir-gado” dinka: cores, traços, nomes, beleza dos animais, tudo isso se funde de alguma forma com dimensões da subjetividade de seus donos. Os rapazes fazem a corte às moças ao lado de seus touros (Lienhardt 1978: 13); a percepção da cor, da luz, da sombra do mundo, tem como matriz determinados aspectos dos animais (: 12-13); posturas corporais humanas são inspiradas e moldadas pelo gado (: 16).

Não se trata aqui de “imitação”, pois o devir “não é nem uma analogia, nem uma imaginação, mas uma composição de velocidades e afetos” (Deleuze e Guattari 1980: 316) – e é apenas quando se quebra o devir-animal que restam as semelhanças imaginárias ou as analogias estruturais entre relações. Não se trata, tampouco, de nenhum tipo de antropomorfismo, na medida em que são mais os homens que se espelham nos animais do que o contrário (Lienhardt 1978: 21). Tudo isso permite a Lienhardt concluir que, em certo sentido, a sociedade dinka é uma “sociedade doméstica total de homens e animais” (idem: 25), e que “o gado está, portanto, intimamente ligado à personalidade humana; um homem não pode ser um Dinka completo sem ele” (: 27). Embaralhando as

fronteiras entre o eu, a sociedade e a natureza, Lienhardt já indica aqui, ainda que de forma apenas alusiva, que é a noção de *experiência* que o conduzirá para longe de alguns dos referenciais mais tradicionais da chamada antropologia social britânica.

O primeiro capítulo de *Divindade e Experiência* descreve a estrutura básica do universo dinka. Estrutura cindida por uma divisão crucial, que separa o plano do humano daquele das potências míticas e divinas – planos outrora unidos, que uma falta humana condenou para sempre à divisão. Ainda que esse esquema seja extremamente comum em boa parte das mitologias religiosas do mundo inteiro – e nas africanas em especial –, ele não deve dar margem a malentendidos. Não se trata de uma separação entre *dois* mundos, ou de uma distinção entre o “natural” e o “sobrenatural” (Lienhardt 1978: 28): só há um mundo, ainda que cindido; só há uma experiência, ainda que para dar dela conta seja preciso, por vezes, acionar forças que parecem não fazer parte direta dela. Não se trata, pois, de uma “divisão de mundos”, mas justamente de uma “divisão no mundo” (que é o título do primeiro capítulo). A esse mundo simultaneamente uno e dividido, corresponde a “unidade e multiplicidade” da Divindade, que é uma, mas que, ao mesmo tempo, se manifesta como um conjunto finito de “divindades livres” (cuja descrição ocupa o segundo capítulo do livro) e como uma série virtualmente aberta de “divindades clônicas” (descritas no terceiro capítulo). Em resumo,

“A religião dinka consiste, então, em uma relação entre os homens e os Poderes ultra-humanos com os quais eles se defrontam, entre as duas partes de um mundo radicalmente dividido [...], ela é antes fenomenológica que teológica, uma interpretação dos sinais da atividade ultra-humana mais que uma doutrina acerca da natureza intrínseca dos Poderes por trás desses sinais” (Lienhardt 1978: 32).

O quarto capítulo de *Divindade e Experiência* não apenas dá nome ao livro como, de fato, é seu momento central: é aí que Lienhardt desenvolve sua interpretação da religião dinka e, eu arriscaria dizer, da religião em geral. As divindades, ou “Poderes”, dinka não devem ser entendidas nem de modo inteiramente “teológico” – o que significaria considerá-las seres em si ou a manifestação de sentimentos transcendentais específicos – nem através de um olhar puramente psicológico ou sociológico – que as reduziria a expressões de sentimentos individuais, intelectuais ou afetivos, ou a projeções de princípios sociais (ver Lienhardt 1963: 361-371). As divindades são, na verdade,

“as representações (ou como prefiro denominá-las, ‘imagens’) evocadas por certas configurações de experiência contingentes à reação dos Dinka a seu

ambiente físico e social particular, a respeito do qual um estrangeiro pode também ter um saber direto" (Lienhardt 1978: 147).

No entanto, essas divindades não são instrumentos de uma simples "descrição da experiência", mas de sua "interpretação" (Lienhardt 1978: 148). Invocar os Poderes, que se encontram simultaneamente "no céu" e "no homem", implica em produzir uma "'imagem' que corresponda ao estado afetivo do sofredor como a causa corresponde ao efeito" (Lienhardt 1978: 148). As afecções são, assim, convertidas em causas (Lienhardt 1978: 150-151), e as paixões ["passiones"] humanas podem passar a ser interpretadas como o efeito de uma ação provida de alhures, e não como pura passividade (Lienhardt 1978: 151). A religião é tanto da ordem da *evocação* – na medida em que apela para as experiências do indivíduo, de seu grupo particular ou da sociedade como um todo (e é isso que distingue as divindades livres, que evocam as experiências dos Dinka, das divindades clônicas, evocadoras de experiências ligadas a grupos específicos – Lienhardt 1978: 105-106; 156; 165-166) – quanto da *invocação* – uma vez que é o apelo aos Poderes que fornece a chave interpretativa de situações que, caso contrário, permaneceriam enigmáticas e desprovidas de sentido.

A segunda parte de *Divindade e Experiência* explora justamente essa dimensão de invocação da religião dinka, revelando como os princípios cosmológicos já expostos estão simultaneamente ancorados nos mitos e são atuados nos ritos. Narrando a origem da divisão no mundo e atribuindo-a a uma passividade humana comprometedora, os mitos apontam para a necessidade do controle das paixões através de determinados atos simbólicos, os ritos justamente (Lienhardt 1978: 218). Estes consistem precisamente em uma forma dos "seres humanos afirmarem explicitamente sua capacidade de agir sobre as condições que eles constantemente experimentam de forma passiva" (: 251). É por essa razão que o sacrifício seria o rito por excelência: convertendo a vítima sacrificial em "veículo das *passiones* dos homens" (: 292-293), fazem destes últimos os agentes de uma "ação corporada" (: 292) que, mesmo que não exerça qualquer efeito sobre o mundo "objetivo", altera a experiência que dele têm os homens (: 291).

Entre os Dinka, contudo, é possível dar um passo suplementar. Fazendo parte do pequeno grupo de sociedades que praticariam o "funeral em vida" (quando alguém, em geral um sacerdote, é enterrado ainda vivo a fim de que sua decadência física não enfraqueça a sociedade como um todo), os Dinka estariam, desse modo, praticando uma espécie de negação da morte, uma vez que a atividade humana (ou o que se chamaria hoje, sem dúvida, sua *agency*) é reafirmada no momento mesmo em que o homem e a comunidade de que faz parte parecem mais passivos (Lienhardt 1978: 313-314) – e é este o tema do oitavo e último capítulo de *Divindade e Experiência*.

Comentando seu trabalho entre os pastores das montanhas de Creta (Herzfeld 1985), Michael Herzfeld observou recentemente que sua etnografia consistiria em uma espécie de "deformação" criativa do estilo de sua própria linhagem intelectual, neste caso, o trabalho de Campbell (1964) sobre valores morais no Mediterrâneo, que, por sua vez, já teria sido construído através de "deformações" criativamente introduzidas sobre o modelo clássico de sociedade segmentar elaborado por Evans-Pritchard (1940) para os Nuer (Herzfeld 1997: 23). De fato, é bem possível que aquilo que alguns seguem denominando "progresso" da antropologia consista justamente nessa série de deformações criativas sucessivas efetuadas sobre modelos preexistentes. Nesse caso, é tentador imaginar que tipo de "deformação" caracterizaria *Divindade e Experiência*.

Na verdade, se levarmos a imagem de Herzfeld um pouco mais longe, eu diria que mesmo *Os Nuer* já consiste em uma certa deformação do modelo etnográfico apresentado por Malinowski nas décadas de 20 e 30. Abandonando, até certo ponto, a minúcia descritiva deste último, Evans-Pritchard elaborou o que ele próprio considerava um modelo mais "abstrato" de etnografia. Aqui não é certamente o lugar para analisar em detalhe todos os efeitos que essa passagem produziu na história da antropologia. Basta assinalar que ela tornou aparentemente mais fácil distinguir sub-sistemas sociais que Malinowski, por exemplo, tendia a tratar em conjunto – o que provocou efeitos sobre a própria construção das etnografias. Assim, à análise do sistema político (segmentar e territorial) dos Nuer, publicada em 1940, seguiram-se o estudo de seu sistema de parentesco (Evans-Pritchard 1951) e, finalmente, a análise de sua religião (Evans-Pritchard 1956).

É preciso observar, contudo, que já em 1937 Evans-Pritchard publicara sua monografia sobre os Azande, que se afasta consideravelmente do modelo que viria a ser desenvolvido para os Nuer, aproximando-se, em certa medida, da etnografia malinowskiana. À diferença desta, contudo, o livro sobre os Azande introduz um princípio que acabaria por se tornar capital na história do pensamento antropológico: a idéia de que em cada sociedade seria possível determinar uma instituição que aí ocuparia um lugar central. A análise dessa instituição central poderia, assim, fornecer a chave para o acesso à sociedade em questão como um todo. E não há dúvida de que esse princípio permanecerá ativo mesmo em *Os Nuer*, onde o gado e as linhagens vêm substituir, como objeto de máximo interesse social, o triângulo zande "bruxaria, oráculos, magia".

O principal risco que o modelo zande apresenta é aquele denunciado por Paul Veyne: pressupor o "monolitismo monoideísta" (Veyne 1996: 241) dos homens, sua inverossímil "monomania" (Veyne 1976: 96). Tudo se passa, nesse caso, como se cada sociedade, ou cada época, estivesse obcecada por alguma questão "central": bruxaria, gado, vingança, canibalismo, guerra, parentesco, relações pessoais, honra, igualdade, dinheiro – ou seja lá o que for. O problema

aqui, como diz ainda Veyne (1983: 97), é que “a religião, a política ou a poesia podem bem ser as coisas mais importantes deste mundo ou do outro sem que por isso deixem de ocupar, na prática, um lugar estreito”.

O modelo nuer, por sua vez, apresenta um outro tipo de risco, o do “sociologismo”, essa variante do substancialismo que as ciências sociais estão sempre tangenciando. Em lugar de pressupor a centralidade de uma instituição e organizar toda a descrição etnográfica e a explicação antropológica em torno dela, trata-se aqui da crença no caráter supostamente mais determinante de um sub-sistema social qualquer, reduzindo, assim, a explicação de todo aspecto da sociedade considerada a um efeito, projeção ou consequência do que se acredita poder observar no sub-sistema tido como determinante. O parentesco nuer pode, assim, ser considerado um simples meio para traçar relações laterais entre as linhagens e clãs verticalizados que constituiriam o próprio cerne da sociedade nuer – o que Evans-Pritchard denominou sua “estrutura social”. Do mesmo modo, e mais profundamente, a religião nuer pode ser remetida ao caráter segmentar dessa sociedade – e isso ainda que Evans-Pritchard, na década de 50, seja muito mais sofisticado que a maioria dos estrutural-funcionalistas, reconhecendo explicitamente os limites da explicação sociológica (Evans-Pritchard 1956: 127; 318-320).

Os problemas do sociologismo se revelam, um tanto paradoxalmente, no fato de que ele nos satisfaz depressa demais. Pretendendo ultrapassar os preconceitos racistas e as falsas especulações evolucionistas, acaba simplesmente por substituir a crença em uma natureza humana por outra, que afirma a soberania da “sociedade”. Nesse sentido, funciona como uma espécie de equivalente para a unidade psicológica do homem, fazendo crer que a opacidade dos outros modos de pensamento pode ser substituída, com certa facilidade, pela aparente clareza de formas de organização social que, afinal de contas, também são muito distintas daquelas que prevalecem entre nós. Na verdade, “sociedade” e “pensamento” não são realidades distintas e separáveis, e o sociologismo não pode ser mais que uma simples hipótese de trabalho, que, em alguns casos, é capaz de conduzir a conclusões interessantes, mas que, em outros, pode conduzir a verdadeiros absurdos.

* * *

É a noção de *experiência* que livra Lienhardt dos riscos simultâneos do monoideísmo e do sociologismo. Ao mesmo tempo, evita que ele derive na direção de perspectivas mais ou menos “teológicas”. Mais precisamente: o que Lienhardt denominava, em 1956, “explicações teológicas” e “explicações filosóficas e sociológicas” podem não estar simplesmente em uma relação de oposição, mas de complementaridade – o que, aliás, já era indicado pelo final de *Nuer*

Religion. Ao considerar a religião dinka como mais fenomenológica que teológica ("ela é antes fenomenológica que teológica [...]") – Lienhardt 1978: 32), Lienhardt abre uma passagem entre os modelos reducionistas e os transcendentalistas. Pois é bem evidente que não se trata aqui apenas dos Dinka, mas da elaboração do que Malinowski (1935, vol. 2: 4-74) sem dúvida denominaria uma "teoria etnográfica da religião": tornada inteligível através de um diálogo entre as perspectivas do investigador e as da sociedade estudada, a religião dinka fornece, por sua vez, uma chave que pode servir para conferir inteligibilidade a outras formações religiosas, em outros contextos sociais e culturais. Etnografia e antropologia não se opõem, mas funcionam como pólos alternantes de um mesmo empreendimento.

A Divindade dinka não exprime diretamente um sentimento especificamente religioso (o que supõe uma "explicação teológica"); não exprime idéias ou sentimentos individuais (que sustentam as explicações psicológicas, sejam elas intelectualistas ou emocionalistas); mas ela não representa tampouco a "comunidade", pois a Divindade, ou a religião como um todo, na verdade "espelha ["*images*"] a experiência vivida" (Lienhardt 1978: 158). Experiência que pode ser a de um indivíduo, de um grupo, de toda uma sociedade; experiência que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo. A questão aqui decisiva diz respeito à passagem da idéia de Divindade para a de experiência. O final do quarto capítulo de *Divindade e Experiência* explicita, com clareza, este ponto:

"Neste capítulo, tentei descrever os contextos de experiência nos quais as proposições Dinka sobre os Poderes podem ser entendidas *por nós* caso sejam encaradas como referindo-se a 'seres' teóricos cuja existência é postulada antes da experiência humana à qual correspondem" (Lienhardt 1978: 169 – grifo meu).

Em um fascinante texto apresentado em 1953 na BBC – cuja originalidade e importância foram ressaltadas por Talal Asad (1986: 142-143) – Lienhardt propunha considerar a antropologia social como uma espécie, muito particular, de *tradução*. Tratar-se-ia, de seu ponto de vista, de operar uma mediação entre nossos próprios "modos de pensamento" e aqueles, por vezes muito diferentes, dominantes em outras sociedades. Para isso, prossegue Lienhardt, seria inevitável arriscar uma representação sistemática e lógica dessas concepções outras; não, certamente, no intuito de apresentar "alguma misteriosa 'filosofia primitiva'", mas no de revelar possíveis "potencialidades adicionais de nosso pensamento e linguagem" (Lienhardt 1963: 96-97). Ora, é justamente a idéia da antropologia como tradução que permite compreender o que realmente se passa quando o saber ocidental se confronta com uma religião como a dos Dinka. Detenhamo-nos, pois, um pouco sobre ela.

Mesmo que isso não derive de uma intenção consciente de Lienhardt, é quase inevitável que o problema da tradução surja, em antropologia, conectado com um tema com o qual a disciplina se debate desde seus começos, o da linguagem. Tema que os antropólogos situam sobre dois planos distintos, na medida em que a linguagem pode ser encarada, por um lado – e esta é a vertente mais tradicional, que vem dos começos da antropologia no final do século XIX até meados da década de 50, e que certamente continua a ser adotada nos dias de hoje –, como objeto da antropologia: sendo uma instituição social como outra qualquer, fazendo parte da cultura, a linguagem pode ser tratada como objeto de pesquisa antropológica, do mesmo modo que os sistemas de parentesco, os sistemas políticos e econômicos, etc. Ao mesmo tempo, não há quem, ao se referir à linguagem como objeto da antropologia, não reconheça imediatamente que se trata de um objeto privilegiado, que não admita que face às demais instituições sociais a linguagem ocupa um lugar especial. Isso porque, como afirma Lévi-Strauss (1958), ela é um sistema social como todos outros e, simultaneamente, a condição de acesso a qualquer um desses sistemas sociais. Consequentemente, a linguagem comportaria uma espécie de ambiguidade responsável pelo lugar fundamental por ela ocupado na antropologia. É nesse sentido, creio, que a linguagem aparecerá não apenas como objeto de pesquisa, mas também como modelo para a análise antropológica.

Lévi-Strauss é certamente o representante clássico desta posição, mas está longe de ser o único a adotá-la. Tratar a cultura “como se” fosse uma linguagem, aplicar um modelo linguístico aos sistemas culturais, não chega a ser uma novidade em meados da década de 40. De qualquer forma, é preciso reconhecer a existência de duas posições a respeito da relação entre linguagem e cultura. Por um lado, a que se desenvolveu durante a década de 30 no contexto do culturalismo norte-americano, a partir da famosa hipótese “Sapir-Whorf”. Deste ponto de vista, existiria uma espécie de relação causal entre linguagem e cultura, sem que isso signifique necessariamente o pressuposto de uma causalidade unidirecionada. Supõe-se apenas que, dado o fato de uma determinada sociedade falar uma língua que possui uma certa estrutura gramatical, isso implica em uma série de consequências para sua cultura como um todo, para seu modo de classificar o universo, etc. Ao mesmo tempo, acredita-se que a experiência cultural que uma sociedade tem do mundo marca igualmente, ou se reflete de alguma forma, a estrutura gramatical de sua língua. A relação entre língua e cultura aparecerá, portanto, como mais ou menos especular: de algum modo, a língua se refletiria na cultura e a cultura na língua.

Ainda que inverificável do ponto de vista empírico, esta hipótese foi importante durante algum tempo, marcando uma certa tendência para buscar correlações entre estruturas linguísticas e estruturas culturais, tendência que não está presente apenas em autores como Sapir e Whorf, que simplesmente a

enunciaram com mais clareza. Forçando um pouco os termos para aproximá-los de certas divisões clássicas da filosofia da linguagem, poderíamos talvez sustentar que esta perspectiva tende a privilegiar o nível "semântico" tanto da linguagem quanto da cultura – o que significa que a questão central aqui seria investigar não apenas os modos de relação causal entre esses dois sistemas de referência, mas, principalmente, as formas através das quais se comunicam com a realidade, recortando-a e, de algum modo, constituindo-a.

Outra perspectiva a respeito das relações entre linguagem e cultura foi desenvolvida principalmente por Lévi-Strauss, que, desde seus primeiros textos (Lévi-Strauss 1958a; 1958b; 1958c; 1958d), anunciava o abandono da hipótese "Sapir-Whorf". Mais precisamente, Lévi-Strauss sustenta que a aproximação da antropologia com a linguística exige o abandono desta hipótese na medida em que efetua a assimilação entre linguagem e cultura a partir de um nível excessivamente superficial. Ora, Lévi-Strauss acredita que esta relação só faz sentido se for apreendida em um nível mais profundo, o da organização estrutural dos fenômenos nela envolvidos. Posição que o conduz, assim como ao chamado estruturalismo em geral, a deixar de lado o nível semântico para se concentrar no sintático. Em outros termos, o que cumpriria doravante desvendar seriam as regras imanescentes de organização dos sistemas, seja as da linguagem, seja as da cultura, seja as de qualquer outro subsistema cultural, supondo-se, ao mesmo tempo, que de um ponto de vista formal essas estruturas seriam homólogas ou equivalentes. Como se sabe, Lévi-Strauss aplicou um modelo deste tipo ao estudo dos sistemas de parentesco e, ainda que tenha se afastado dele ao trabalhar com a mitologia, jamais chegou a abandoná-lo explicitamente.

Se prosseguirmos empregando as categorias da filosofia da linguagem, poder-se-ia sustentar a existência de uma terceira modalidade de tratamento das relações entre linguagem e cultura. Deste terceiro ponto de vista, não se trata de encarar os códigos a partir de sua organização interna (privilégio da sintaxe), nem de analisá-los segundo suas relações com os referentes aos quais remetem (privilégio da semântica), mas de buscar os modos específicos através dos quais esses códigos são atualizados, jogados ou manipulados na realidade concreta de cada sociedade particular – uma espécie de "pragmática", portanto. Esta é, parece-me, a perspectiva antecipada por Malinowski, ao tratar da linguagem, do parentesco ou da mitologia. E é claro que mesmo Malinowski estava pronto a reconhecer que, de um ponto de vista formal, um mito ou um sistema de parentesco possuem uma organização interna, comportando certas estruturas gramaticais gerais. Não era isso, contudo, o que o interessava: seu problema era saber como esses elementos são manipulados ou agenciados em determinada cultura.

Em certo sentido, é esta vertente que vem sendo, explícita ou implicitamente, explorada de diferentes maneiras por várias correntes da antropologia

pós-estruturalista. Para ficar apenas com um exemplo estratégico, eu mencionaria os trabalhos de Pierre Clastres, principalmente porque se trata de um autor cuja dívida para com o pensamento estruturalista é indiscutível. Ainda que em seus primeiros trabalhos Clastres parta de algumas posições estabelecidas por Lévi-Strauss, não é difícil perceber que o tema central de sua investigação escapa deste referencial. Sua questão central é analisar de que modo certas estruturas muito gerais se organizam e funcionam diferentemente em distintas sociedades. Tomemos, por exemplo, a tese levistraussiana acerca da existência, em toda sociedade humana, de três níveis privilegiados de troca: linguagem articulada, parentesco e intercâmbio econômico – e é mais que evidente que esse modelo inspira-se na linguística, já que tanto na troca de bens quanto na de mulheres supõe que estamos às voltas com um sistema de circulação cuja estruturação seria homóloga àquela observável na linguagem. Além disso, é quase supérfluo dizer que, do ponto de vista de Lévi-Strauss, essa organização seria absolutamente universal.

Ao estudar as sociedades indígenas sul-americanas, Clastres introduzirá um deslocamento fundamental, que incidirá também sobre a clássica dúvida antropológica relativa à escolha entre uma posição universalista ou particularista. Na obra de Clastres, o problema da existência de estruturas universais ou de uma gramática profunda jamais é colocado, o que não significa negar sua existência: trata-se de recortar a questão de outra forma. Assim, desde seu primeiro trabalho, Clastres (1974) explorará o fato etnográfico já conhecido de que o chefe indígena sul-americano se caracteriza por estar deslocado em relação a essas estruturas supostamente universais. No jogo da reciprocidade, este chefe recebe mais mulheres do que é capaz de retribuir e, por outro lado, dá muito mais palavras e bens ao grupo que “chefia” do que dele recebe. O chefe está, pois, fora do jogo da reciprocidade. Isso não significa, é óbvio, a negação da universalidade da reciprocidade, mas, mais modestamente, a vontade de analisar como um certo tipo de sociedade – que Clastres denomina “sociedade contra o Estado” – agencia os universais de tal modo que produz o efeito de neutralizar a possibilidade de que o chefe adquira um poder efetivo, ou seja, de que um Estado possa se constituir no interior desta sociedade – o que estabelece de imediato um contraste marcante com aquelas sociedades, a nossa por exemplo, onde o Estado existe e é fundamental. Percebe-se, pois, que a questão aqui não é nem semântica nem sintática, mas pragmática, no sentido de investir nos agenciamentos concretos que marcam os sistemas sociais, e que os recortes passam a ser efetuados seguindo a linha das diferenças, não mais a da busca de universais.

Por outro lado, e como vimos, a linguagem não surge na antropologia apenas como *objeto-modelo*; ela aparece também como *meio* para o exercício do próprio trabalho antropológico. Pois não é difícil admitir que, ao lidar com outra

sociedade, cultura ou sistema de pensamento, o antropólogo encontra-se em uma situação similar àquela de alguém que pretende *traduzir* de uma língua para outra. Entretanto, e na medida em que uma cultura certamente não é a mesma coisa que uma língua, é preciso observar também que uma enorme quantidade de problemas se oculta atrás da aparente simplicidade desta aproximação. O fato de que temos acesso a outra cultura por meio de uma língua que não apenas é diferente da nossa mas que se articula com a outra cultura de forma distinta daquela que nossa língua se articula com nossa cultura, já bastaria para revelar a complicação do problema. De qualquer forma, ao ser formulada deste modo, essa questão permitiu colocar à antropologia alguns questionamentos que, tradicionalmente, são propostos à arte de traduzir: a tradução antropológica pode ser adequada ou, na pior das hipóteses, fiel? Não envolveria ela necessariamente uma distorção do que está sendo traduzido? A tradução, mais uma vez, não seria apenas uma forma de traição? Uma série de filósofos e sociólogos não se cansaram de opor essas questões aos esforços dos antropólogos. Ao "traduzir" a sociedade zande em nossos próprios termos estariam eles de fato revelando esta outra cultura, ou, simplesmente injetando princípios de nossa própria sociedade a fim de tornar os Azande aparentemente menos ininteligíveis?

Ora, esse tipo de questionamento introduz no debate um gradiente particular de posições. De um lado, pode-se sustentar que, ao traduzir outra cultura para a nossa, o antropólogo está inevitavelmente falseando esta cultura, traindo-a, não sendo devidamente fiel a ela. Parte da antropologia interpretativa norte-americana parece tender para esta posição, que, levada às últimas consequências, significaria a redução do trabalho antropológico à reprodução exata daquilo que foi recolhido. Sob a capa de uma postura "politicamente correta", teríamos então a reificação de uma pretensa ininteligibilidade intercultural. Do outro lado desse gradiente teórico-político, teríamos os que sustentam que os antropólogos seriam, na verdade, excessivamente "caridosos", ao introduzir um sentido lá onde não existe sentido algum, ao pretender que seus "primitivos" sejam muito mais sensatos do que de fato são.

O debate em torno da possibilidade de comunicação entre culturas diferentes (que, ao contrário do que se costuma imaginar, não implica necessariamente o pressuposto da existência de certos universais destinados a garantir essa comunicação) levanta um problema epistemológico mais profundo para a antropologia como um todo, uma vez que coloca em jogo a própria definição do que seria essa disciplina. Uma forma de interpretação, uma arte da tradução, como parece pensar às vezes Evans-Pritchard? Neste caso, é claro que problemas do tipo daqueles colocados por parte da antropologia interpretativa tornam-se perturbadores, uma vez que não é difícil mostrar que toda tradução distorce enormemente o que está sendo traduzido.

Por outro lado, pode-se sustentar que a antropologia não tem nada a ver com isso, não diz respeito à tradução ou à compreensão, que é, ao menos potencialmente, uma ciência rigorosa, destinada, como disse Lévi-Strauss, a estudar os homens como se fossem formigas. A antropologia ofereceria, nesse caso, um distanciamento ótimo em relação a esses homens, permitindo explicá-los como algo separado de nós, ainda que também sejamos homens. A investigação antropológica parece ter estado sempre dividida entre essas duas tendências: uma vertente mais cientificista, defendendo um ideal explicativo e, portanto, encaminhando-se para os universais; e uma tendência “interpretativa”, sustentando o caráter hermenêutico ou comunicativo do saber antropológico.

Existem, contudo, creio, outras alternativas. Uma delas é, em lugar de aceitar estes jogos meio estéreis – ciência ou interpretação; existe ou não comunicação; haveria ou não uma razão única; existem ou não universais –, tentar pensar de outra maneira. O fato concreto do qual temos que partir é a existência de uma tradição de cento e cinquenta anos da antropologia como saber acadêmico, ou antes, da antropologia como depositária de uma gigantesca massa de informações a respeito de modos de pensamento muito diferentes dos dominantes em nossa própria sociedade. A questão é o que fazer com este tesouro. Jogá-lo fora, simplesmente? “Interpretá-lo”? Analisá-lo a fim de tratar os homens como formigas? A metáfora da tradução pode ser acionada aqui com o objetivo de alcançar uma resposta um pouco mais original. Para fazê-lo, vale a pena fazer um desvio por fora do campo da antropologia

No prefácio escrito para a *Antologia do Conto Húngaro* organizada e traduzida por Paulo Rónai, Guimarães Rosa (1956) se permite uma aparente ironia para com o amigo. Poliglota, especialista em tradução e orgulhoso de ter aprendido tão bem o português, Rónai considerava sua tradução um primor, dadas não apenas as enormes distâncias linguísticas entre o húngaro e o português, como também as diferenças culturais entre a Hungria e o Brasil. Rosa, de fato, inicia o prefácio com um elogio aparentemente incondicional do trabalho, elogio interrompido contudo a certa altura no intuito de introduzir uma observação profunda e fundamental:

“Sente-se o mestre, *Magister*. Saudável é notar-se que ele não pende para a sua língua natal, não imbuí de modos-de-afeto seus textos, que nem mostram sedimentos da de lá; não magiariza. Antes, é um abraqueiramento radical, um brasileirismo generalizado, em gama comum, clara, o que dá o tom. A mim, confesso-o, talvez um pouquinho, quem sabe, até agradasse também a tratção num arranjo mais temperado à húngara, centrado no seio húngaro, a versão estreitada, de vice-vez, contravernacular, mais metafrásica, luvarmente translaticia, sacudindo em suspensão vestígios exóticos, o especioso de traços húngaros, húngarinos – o ressaibo e o vinco – como o *tókai*, que às vezes

deixa um sobregosto de asfalto. Mesmo à custa de, ou – franco e melhor falando – mesmo para haver um pouco de fecundante corrupção das nossas formas idiomáticas de escrever. Mas, não bagatelizemos. Até porque a maioria honesta pensará o contrário” (Guimarães Rosa 1956: XXV-XXVI).

A idéia de Rosa é, portanto, que longe de se ver ameaçada pela traição que inevitavelmente comporta, a tradução deveria saber se beneficiar desta situação. A boa tradução seria aquela capaz de “trair” seu próprio idioma, no sentido de contaminá-lo com uma “fecundante corrupção”, corrompendo sua língua através do uso daquela que deve ser traduzida. Posição que é rigorosamente a mesma que a apresentada por Talal Asad no texto citado acima, inspirada nas reflexões de Lienhardt (1953) a respeito da antropologia como tradução e mediação entre distintos “modos de pensamento”.

Abrem-se, assim, duas possibilidades de encarar as relações entre linguagem e cultura, duas formas de usar criativamente a idéia de “tradução cultural”. É possível, por um lado, manter a linguagem como objeto ou modelo e, sem separá-las do restante da vida social, investigar de que modo diferentes maneiras de se agenciar a linguagem podem produzir efeitos sempre distintos – esta é a opção de Clastres, ao menos como procurei interpretá-la acima. Por outro lado, pode-se igualmente – esta é a posição de Asad – procurar incorporar na investigação a própria situação do “tradutor” no momento em que executa a “tradução”. Isto significa indagar se, ao praticar este exercício de entender outra sociedade, é legítimo que o antropólogo abstraia sua própria posição e a da sociedade à qual pertence em relação àquela que está sendo investigada. E, no caso desta abstração ser ilegítima, se ainda seria possível continuar falando em tradução cultural. Creio que sim, desde que sejamos capazes de aceitar o princípio da “fecundante corrupção” proposto por Rosa e que o generalizemos, radicalizando a tradicional metáfora da cultura como linguagem e da antropologia como tradução. Em suma, expandir e aprofundar sua própria língua por meio de uma língua estrangeira significa também a possibilidade de expandir e aprofundar sua própria experiência cultural em geral a partir de experiências culturais estrangeiras. Nesse sentido, um modo de interpretar o que os antropólogos fazem – em lugar de manter a discussão acerca do caráter científico ou não, rigoroso ou não, da antropologia – é supor que o material acumulado pela antropologia é capaz de praticar essa “fecundante corrupção”, é capaz de expandir e enriquecer nossa própria cultura, trazendo à luz variáveis que, certamente, estão aqui presentes, mas que quase não nos aparecem, seja porque estão ocultas ou reprimidas, seja porque nos encontramos em uma posição que não nos permite enxergá-las. Trata-se, pois, de tentar explicitar essas variáveis através das experiências que temos com outras culturas, de fazer com que funcionem de alguma maneira também entre nós.

Sem dúvida, há algo do chamado estruturalismo aqui, mas de uma forma modificada. Como se sabe, os “universais” levi Straussianos não se encontram em parte alguma enquanto tal, jamais se manifestam como universais mas como atualizações parciais localmente moduladas. Se falo português, isso significa que não falo chinês, e que as estruturas universais só poderiam ser captadas a partir de uma experiência científica capaz de atingir níveis cada vez mais gerais de estruturação. Em outros termos, estruturas não manifestas diretamente no português ou no chinês podem emergir quando confronto os dois idiomas. Mas o ponto central do estruturalismo é que o interesse deste confronto é apenas cognitivo, uma vez que estruturas não atualizadas em um idioma equivalem simplesmente a algo não realizado, a uma espécie de inexistência.

Deleuze e Guattari propuseram uma perspectiva diferente sobre esse ponto ao introduzirem o conceito de “virtual-real”, que se opõe justamente à dupla noção estruturalista de virtualidade e atualização (Deleuze e Guattari 1980: 126; *passim*). Falar em “virtual-real” significa supor que o que não está manifestamente atualizado continua a existir de alguma forma, ou antes, continua a “funcionar”, tornando possível, portanto, recolocar a variável em jogo.

Retornemos, agora a Pierre Clastres a fim de elaborar este ponto e encaminhar algumas “conclusões”. O que poderia significar, na verdade, a hipótese central de Clastres de que as sociedades primitivas não são simplesmente sociedades *sem* Estado? Essa posição é, inicialmente, uma crítica a toda forma de evolucionismo, que pretenda definir as outras sociedades a partir da nossa, neste caso específico, a partir do Estado, instituição fundamental entre nós. Para Clastres, como se sabe, as sociedades primitivas não são meramente “sem Estado”, mas “contra o Estado”, isto é, são dotadas de mecanismos positivos que impedem a emergência desta instituição. Isso conduz a uma distinção forte, talvez forte demais, entre dois tipos de sociedade, aquelas com Estado e aquelas contra o Estado, o que, por vezes, leva a crer em uma heterogeneidade absoluta, em uma distância radical entre esses dois conjuntos. No entanto, como também se sabe, a verdadeira obsessão de Clastres é a emergência do Estado, a passagem entre os dois tipos sociais, o que o leva a indagar como o Estado poderia aparecer se a máquina primitiva se encontra toda voltada para o bloqueio de sua emergência. Poder-se-ia suspeitar aqui, e muitos já o fizeram, que essa posição acaba recaindo em uma certa forma de etnocentrismo, uma vez que se volta para as sociedades primitivas a partir de uma questão exclusivamente nossa, pois, afinal de contas, o que os “primitivos” teriam a ver com o Estado, seja contra, seja a favor. Não seria esta questão especificamente nossa, e sua projeção para outras sociedades um procedimento duvidoso? Mas o caráter etnocêntrico dessa posição é apenas parcialmente verdadeiro, uma vez que Clastres parece resolver o dilema ao abdicar da pretensão a um acesso supostamente desinteressado às outras sociedades. A questão investigada é certamente

colocada por nossa própria sociedade: como suportamos o Estado? Como é possível que alguém ordene e outros obedeçam? Como não se espantar com o que La Boétie denominava "servidão voluntária"? Como tudo isso pôde ter surgido? A partir dessa perspectiva, as sociedades primitivas passarão a funcionar como uma espécie de revelador fotográfico, fazendo aparecer com mais nitidez algo que só se mostrava a nós de forma excessivamente tênue.

Por outro lado, não há dúvida de que é fundamental a crítica esboçada por Deleuze e Guattari (1980: 443-446) à hipótese de Clastres – ou antes, à limitação que o próprio Clastres impôs a sua hipótese, já que ele poderia ter ido mais longe. Uma vez que só é possível ser contra algo que de algum modo está presente, somos obrigados a admitir que, ao falar de sociedades contra o Estado, Clastres esteja se referindo a certos mecanismos do Estado que funcionam já no interior destas sociedades, ainda que elas não conheçam o Estado propriamente dito. E é verdade que ele foi efetivamente capaz de detectar e descrever uma certa quantidade destes mecanismos. O problema é que, do ponto de vista de Clastres, tudo se passa como se com a emergência do Estado, o contra-Estado simplesmente deixasse de existir. Nesse sentido, só poderíamos ter acesso ao contra-Estado ao nos debruçarmos sobre estas sociedades que estão desaparecendo e que, desta forma, são ainda colocadas a uma certa distância de nós. A fim de superar esse resíduo cientificista e etnocêntrico, Deleuze e Guattari sustentarão que não é bem assim que as coisas se passam e que o contra-Estado continua funcionando entre nós. Que a análise de Clastres a respeito das sociedades primitivas tenha sido capaz, ainda que ele não tenha tido clareza em relação a este ponto, de revelar os mecanismos contra-Estado existentes em nossa própria sociedade, eis a "fecundante corrupção" que o antropólogo pode introduzir, a capacidade de, através do outro, aprofundar o conhecimento e o questionamento de nossa própria cultura. Deleuze e Guattari poderão assim revelar que, dos bandos de rua às organizações multinacionais, também nós estamos às voltas com máquinas contra-Estado, máquinas que, não obstante, só se revelam como tal a partir dessa espécie de diálogo estabelecido com as sociedades onde o contra-Estado é dominante.

* * *

Apesar das aparências não estamos nada distantes de Lienhardt. Primeiro, porque não pode haver dúvida de que a *segmentaridade* é mais um desses mecanismos contra-Estado, tão presente em algumas sociedades africanas quanto aqueles descritos por Clastres nas ameríndias. Como se sabe, a noção de segmentaridade foi introduzida na década de 40 por antropólogos britânicos que estudavam alguns "sistemas políticos africanos". Tratava-se,

em pouquíssimas palavras, de demonstrar que na ausência da instituição estatal propriamente dita outras instituições sociais, as *linhagens*, desempenhariam as funções que costumamos considerar próprias ao Estado (ver Evans-Pritchard e Fortes 1969). Tornava-se possível, assim, rebater na sincronia a célebre oposição diacrônica evolucionista que opunha as sociedades baseadas no *status* àquelas centradas no *contrato*. Entre ambas se situariam justamente as “sociedades segmentares”, onde as linhagens fazem a mediação entre o “sangue” e o “território”.

Se compreendermos a segmentaridade nesse sentido mais estrito, talvez seja preciso concordar com Adam Kuper (1982: 92-93) e admitir que o conceito não representa nem os modelos nativos nem a realidade “efetiva”². Por outro lado, se distendermos a noção, ela talvez possa adquirir uma nova eficácia. Para isso, seria preciso lembrar em primeiro lugar, com Favret (1966: 110), que “uma disposição para a segmentação” é mais importante que o processo de fissão propriamente dito³. Em segundo, é necessário libertar o conceito de seu viés sociologizante. Como mostrou Herzfeld (1992: 66), a segmentaridade não se confunde com as linhagens, e é possível detectar processos de segmentação em planos tão distintos da organização social quanto as variantes textuais ou as representações da história (ver também Herzfeld 1992: 101-109). Finalmente, e após as operações precedentes, torna-se possível “generalizar” o conceito, livrando-o da “grande divisão” que o aprisionava – a oposição entre sistemas segmentares e sistemas estatais. O fato é que as sociedades de Estado são tão “segmentares” quanto qualquer sociedade africana tradicional, com a diferença de que no primeiro caso o conjunto das oposições segmentares tende sempre a se rebater sobre algum “centro” (ver Deleuze e Guattari 1980: 256-258; Herzfeld 1992: 109-110; Herzfeld 1997: 69-70; 80-83; 95; 103).

Ora, ao mesmo tempo em que é “generalizado”, o conceito de segmentaridade pode ser “afinado”. Desde 1958, Lienhardt mostrava que a representação dinka de suas próprias linhagens – representação que, evidentemente, afetava seu funcionamento – diferia consideravelmente daquela descoberta por Evans-Pritchard entre os Nuer:

“Os Dinka pensam em termos de associação de linhagens, ligadas umas às outras de várias maneiras, enquanto para os Nuer um único princípio agnático é suficiente para explicar qualquer identificação política significativa da linhagem com a segmentação territorial” (Lienhardt 1970: 128)⁴.

Propondo designar o sistema dinka uma “estrutura de linhagens ‘associadas’” (: 130), Lienhardt antecipava uma série de desenvolvimentos contemporâneos acerca da segmentaridade e das linhagens, ao lembrar a necessidade de

"investigações adicionais sobre os aspectos funcionais, mais que sobre os apenas morfológicos, da segmentação política [...]. A segmentação política dinka, e a segmentação dos grupos de descendência, possuem um aspecto funcional" (Lienhardt 1970: 131).

Ao colocar a idéia de experiência religiosa no centro da religião, Lienhardt se esquia dos debates, em geral estéreis, em torno da crença e do rito; ao flexibilizar a noção de segmentaridade, ele a libera da rigidez das teorias da estrutura social; e, finalmente, ao definir a prática antropológica como uma forma especial – crítica e, ao mesmo tempo, fecundante – de tradução cultural, Lienhardt reativa e atualiza a idéia da antropologia como "teoria etnográfica", onde o cuidado com o concreto não diminui em nada a possibilidade de generalização ou transposição. Em última instância, é a noção de *experiência* em geral que permitiu a Lienhardt escapar do pensamento dominante e das correntes majoritárias da antropologia social britânica de sua época. Linha de fuga provavelmente não intencional, mas que é a condição de um trabalho que permite problematizar o "adquirido" e ajudar o nascimento de novas idéias. Essa também é, creio, a condição de possibilidade para a "recuperação" das idéias de qualquer autor e para sua "utilização" produtiva em qualquer momento e lugar.

Bibliografia

- ASAD, Talal. (1986), "The concept of cultural translation in British Social Anthropology". In: James Clifford e George E. Marcus (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CAMPBELL, John K. (1964), *Honour, family, and patronage: a study of institutions and moral values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- CLASTRES, Pierre. (1974) [1962], "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne". *La Société Contre l'État*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles e BENE, Carmelo. (1979), *Superpositions*. Paris: Minuit.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1937), *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1940), *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1951), *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1956), *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press.
- FAVRET, Jeanne. (1966), "La Segmentarité au Maghreb". *L'Homme*, VI (2): 105-111.
- FERNANDES, Florestan. (1954), "Lévy-Bruhl e o espírito científico". *Revista de Antropologia*, 2 (2): 121-42.
- FORTES, Meyer e EVANS-PRITCHARD, Edward E. (eds.). (1969) [1940], *African political systems*. Oxford: Oxford University Press.
- GUIMARÃES ROSA, João. (1956), "Prefácio". In: Paulo Rónai (org.), *Antologia do conto húngaro: XV-XXVII*. Rio de Janeiro: Artenova.

- HERZFELD, Michael. (1985), *The poetics of Manhood: contest and identity in a Cretan Mountain village*. Princeton: Princeton University Press.
- HERZFELD, Michael. (1992), "Segmentation and politics in the European Nation-State: making sense of political events". In: Kirsten Hastrup (ed.). *Other histories*. London: Routledge.
- HERZFELD, Michael. (1997), *Cultural intimacy: social poetics in the Nation-State*. London: Routledge.
- KUPER, Adam. (1982), "Lineage theory: a critical retrospect". *Annual Review of Anthropology*, 11: 71-95.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958a) [1945], "L'Analyse structurale en Linguistique et en Anthropologie". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958b) [1951], "Langage et société". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958c) [1952], "Linguistique et Anthropologie". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958d) [1956], "Postface aux Chapitres III et IV". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- LIENHARDT, Godfrey. (1963) [1956], "Modes of thought". In: E. E. Evans-Pritchard (ed.). *The institutions of primitive society. A series of broadcast talks*. Oxford: Basil Blackwell.
- LIENHARDT, Godfrey. (1970) [1958], "The Western Dinka". In: John Middleton and David Tait (eds.). *Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- LIENHARDT, Godfrey. (1978) [1961], *Divinity and experience. The religion of the Dinka*. Oxford: The Clarendon Press.
- LIENHARDT, Godfrey. (1974), "E-P: A personal view. Sir Edward Evans-Pritchard, 1902-1973". *Man*, 9 (2): 299-304.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1935), *Coral gardens and their magic. A Study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1980) [1965], "A Dúvida de Cézanne". In: Merleau-Ponty. São Paulo: Abril.
- VEYNE, Paul. (1976), *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Plon.
- VEYNE, Paul. (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil.
- VEYNE, Paul. (1996), "L'Interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion". *Enquête* 3: 241-272.

Notas

* Este texto foi escrito como "Introdução" à tradução brasileira de *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, de Godfrey Lienhardt (Oxford: Clarendon Press, 1961), a ser publicada pela EDUSP. O autor gostaria de agradecer aqui o inestimável auxílio de Peter Rivière, Jeremy Coote e Ahmed Al-Shahi, que possibilitaram o acesso à versão preliminar do número especial do *Journal of the Anthropological Society of Oxford* dedicado a Godfrey Lienhardt.

¹ Ver Lienhardt 1974.

² Como diz Kuper, se levarmos a sério todos os dados disponíveis acerca de uma sociedade segmentar "típica", seria preciso concluir que "mesmo os Nuer não são como Os Nuer" (Kuper 1982: 84).

³ Na verdade, segundo a autora, um sistema segmentar repousa menos sobre a "oposição dos segmentos" do que "sobre a repartição das oposições sobre um certo número de níveis ou de encaixamentos ordenados uns em relação aos outros." (Favret 1966: 109).

⁴ Nos termos de Deleuze e Guattari (1980: 46), talvez fosse possível dizer que enquanto a segmentação

nuer parece ter um caráter "arborescente", a dos Dinka é sobretudo "rizomática". Isso permite compreender que a segmentação não pode ser oposta em bloco ao Estado; não apenas porque os Estados estão por ela permeados, mas também porque existem modalidades distintas de segmentação mesmo nas chamadas "sociedades segmentares".

Marcio Goldman

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro), pesquisador do CNPq, e pesquisador do NuAP (Núcleo de Antropologia da Política – Pronex 1997). É autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (no prelo), e organizador, em colaboração com Moacir Palmeira, de *Antropologia, Voto e Representação Política* 1996). E-Mail: goldman@ax.ibase.org.br

P RÁTICAS E MOVIMENTOS DE SUPRESSÃO DA FEITIÇARIA: PROCESSOS PÚBLICOS E A LÓGICA DE PURIFICAÇÃO*

Maia Green

Práticas públicas de supressão da feitiçaria** ocorrem periodicamente em toda a África sub-saariana. Interpretá-las, mais do que explicá-las, é o que os antropólogos têm geralmente buscado fazer. Esta interpretação repousa sobre pressupostos acerca do que tais práticas podem significar para os atores sociais mais do que sobre os processos sociais efetivos que tornam possível sua ocorrência pública. Do ponto de vista antropológico, a realização de práticas anti-feitiçaria resume-se à expressão da insatisfação com aspectos da vida econômica e social derivados das condições de inserção da África no mundo contemporâneo. Nessa interpretação, as práticas anti-feitiçaria e o discurso sobre a feitiçaria que as integra constituem críticas, localmente elaboradas, à transformação social e à modernidade. Mas, qualquer que seja a coerência da lógica simbólica expressa nas práticas anti-feitiçaria, essa perspectiva não explica porque às vezes um grande número de pessoas toma parte nestas práticas, ou como tais práticas se tornam públicas. Tampouco dá conta das formas específicas que as práticas anti-feitiçaria públicas parecem assumir, onde quer que ocorram. Este artigo examina as práticas anti-feitiçaria em um distrito do sul da Tanzânia, dentro de uma perspectiva comparativa, considerando tempo e espaço. Meu argumento é que a manifestação de práticas públicas de supressão da feitiçaria em momentos específicos da história não pode ser explicada em termos de política

simbólica, mas pelo exame do papel desempenhado por práticas de feitiçaria e anti-feitiçaria nos processos políticos concretos e a natureza de sua articulação com instituições políticas locais.

Movimentos modernos de supressão da feitiçaria?

Movimentos de supressão da feitiçaria varreram as partes sudeste e central da África durante todo o século XX. Talvez o mais bem documentado seja o *kamcape*, observado em diversos lugares e pontos de sua história por Audrey Richards (1935), Max Marwick (1950) e Roy Willis (1968). A conformação de tais movimentos tende a ser semelhante. Estão muitas vezes ligados a um único oficiante agindo em um centro de culto ou sob cuja autoridade especialistas itinerantes trabalham. Sua prática ritual é geralmente pública, e envolve grupos de pessoas ou mesmo aldeias inteiras. Está centrada no uso de substâncias que tanto suprimem o poder do feitiçeiro, quanto protegem as vítimas potenciais de ataques de feitiçaria. Muitas vezes, feitiçeiros e acusadores participam e recebem o mesmo tratamento, do qual uma parte muito importante implica na purificação dos clientes. Para isso, procede-se à lavagem de partes do corpo com substâncias especiais a que se conferem propriedades de limpeza e de anti-feitiçaria. A medicação anti-feitiçaria do *kamcape* estava explicitamente ligada à limpeza; o próprio nome do movimento é derivado do verbo limpar ou esfregar (Richards 1935:149; Willis 1968:8; Marwick 1950:100). Nos movimentos da Tanzânia, esta purificação às vezes envolve a raspagem do cabelo, e práticas de supressão da feitiçaria são referidas como "raspagem da feitiçaria" (Redmayne 1970:114; Green 1994).

Estes tipos de movimentos e as práticas a eles associadas não se limitam ao passado. Ao contrário, parecem ressurgir periodicamente, muitas vezes sob a forma dramática de um identificador de feitiçeiros itinerante e sua equipe operando limpezas massivas nas aldeias. Isto ocorreu em regiões da parte rural da Zâmbia em 1989, quando um certo Dr. Moses protagonizou rituais anti-feitiçaria praticamente idênticos em forma àqueles associados ao *kamcape* uns vinte anos antes (Auslander 1993:172-4). Do mesmo modo, entre 1988 e 1992, regiões do sul da Tanzânia testemunharam o que parecia ser um reavivamento de práticas anti-feitiçaria, quando grande número de pessoas em visita a certo especialista chamou a atenção do governo e da mídia do país¹.

Antropólogos e historiadores têm demonstrado uma tendência a ver estes movimentos como fenômenos essencialmente modernos porque, se estudados isoladamente, suas origens parecem exteriores às sociedades que atingem, seu surgimento muitas vezes coincide com períodos de grande agitação e mudança, e sua seqüência ritual incorpora elementos da prática cristã e burocrática². Os oficiais usam carimbos oficiais, emitem certificados de limpeza e, supostamen-

te, mantêm registros escritos de todos aqueles que receberam tratamento. Alguns assumem explicitamente, por seu traje e seu comportamento, um desafio radical aos especialistas de cura tradicionais. Os jovens que traziam as substâncias do *kamcape* às aldeias faziam questão de vestir-se com roupas de estilo europeu. Guardavam as substâncias anti-feitiçaria em garrafas de vidro e não em chifres e cabaças, usavam espelhos para identificar e supostamente registrar a identidade dos feiticheiros (Richards 1935; Willis 1968). O Dr. Moses adotava estratégias similares, combinando a prática da profissão e da clínica com idéias nativas sobre medicina, feitiçaria e purificação (Auslander 1993:183). Apesar de condenadas pelas igrejas cristãs tradicionais, os especialistas em anti-feitiçaria muitas vezes reivindicam estar trabalhando com, ou para, divindades e santos cristãos (Richards 1935:45; Auslander 1993:172; Redmayne 1970:106). E, ante a oposição oficial, muitos replicam estar trabalhando para o governo, em prol do desenvolvimento, controlando o número de feiticheiros.

Este artigo examina a manifestação de práticas públicas de supressão da feitiçaria no distrito de Ulanga, sul da Tanzânia, historicamente e no presente. As evidências em Ulanga sugerem que os tipos de prática associados a movimentos anti-feitiçaria não podem ser compreendidos simplesmente como inovações modernas. Ao contrário, estas práticas parecem modernas e inovadoras quando os movimentos são examinados somente em si, desvinculados dos contextos sociais nos quais ocorrem. Apesar dos elementos que parecem ter origem estrangeira, a dinâmica básica destes movimentos conforma-se à seqüência e à estrutura dos procedimentos nativos de purificação, encenados habitualmente nos rituais de passagem. Apenas quando os movimentos são examinados em relação ao modo como a feitiçaria é socialmente construída, o elemento central de suas práticas, envolvendo a purificação dos feiticheiros, faz sentido. A purificação é vista como apropriada para tratar com feiticheiros por causa do modo como se conceitualiza a feitiçaria em grande parte das regiões sudeste e central da África, ou seja, como um ato premeditado, que, por meio do uso de substâncias, transforma a pessoa em algo sujo e anti-social. Apesar da ampla aceitação de novos movimentos para além de suas regiões de origem poder ser, em parte, explicada por sua conformidade com procedimentos de purificação nativos, sua ressurgência periódica, frequentemente em épocas de instabilidade política e econômica, deve muito ao pragmatismo político dos líderes e facções das aldeias e à dinâmica de sua relação com as administrações locais (comparar Ross 1969:62; Probst s/d). Estas pessoas podem convidar especialistas para limpar aldeias ou interferir para que uma alta proporção dos envolvidos em disputas de feitiçaria se dirijam a determinado especialista, criando as condições sob as quais um movimento de supressão da feitiçaria pode claramente surgir.

Os limites das interpretações 'convencionais'

A retomada da popularidade de práticas anti-feitiçaria públicas em épocas de crise aparente tem sido geralmente explicada por antropólogos nos termos estritos do potencial classificatório de ideologias de feitiçaria. Nesse caso, associa-se os atributos dos feiticeiros com aquilo que é percebido como aspectos negativos da modernidade. A manifestação de práticas anti-feitiçaria públicas nestes momentos foi vista como uma resposta lógica a um aumento de acusações de feitiçaria, gerado pela pressão das mudanças (Richards 1935; Marwick 1950; Auslander 1993; Ranger s/d; Willis 1968; Iliffe 1979). Segundo esta interpretação, as práticas dirigidas contra feiticeiros não concernem apenas à feitiçaria, mas servem também para expressar insatisfação com o presente em uma espécie de código cultural. O recurso de especialistas em anti-feitiçaria a práticas importadas estimulou observadores a tentar compreender tais práticas em termos de uma suposta oposição entre categorias reificadas de tradição e modernidade, na qual práticas anti-feitiçaria constituiriam uma espécie de comentário simbólico sobre a transformação social. Os especialistas em anti-feitiçaria utilizam técnicas e artefatos ocidentais como ícones da modernidade em sua luta pela eliminação da feitiçaria. Desse modo, apropriam-se e controlam simbolicamente o moderno e, ao mesmo tempo, restauram, pelo menos provisoriamente, a coesão social e a ordem.³

Sob este aspecto, tal linha de interpretação parece plausível. Todavia, repousa em pressupostos infundados, por um lado, quanto à relação entre feitiçaria e mudança social e, por outro, quanto à interpretação das categorias locais de tradição e modernidade em termos de oposição e exclusão. Mais fundamentalmente, ao confundir a interpretação do simbolismo da feitiçaria com as motivações dos atores sociais, ela deixa de levar em conta os processos sociais concretos que congregam especialistas em anti-feitiçaria e habitantes das aldeias. Estes processos repousam na articulação de instituições políticas locais, abrangendo facções no interior das aldeias, líderes de aldeias, administrações distritais e os próprios especialistas em anti-feitiçaria, tanto quanto no potencial classificatório de práticas anti-feitiçaria. De qualquer modo, e apesar do que afirmam os líderes de aldeias, não existe evidência confiável em apoio ao ponto de vista de que incidentes e acusações de feitiçaria aumentem de fato em certos períodos. Aparentes surtos de pânico relacionados à feitiçaria, que legitimam o envolvimento de especialistas anti-feitiçaria, devem ser compreendidos no contexto das relações efetivas entre diversas instituições políticas locais.

A política da participação

O envolvimento massivo em práticas anti-feitiçaria públicas é uma consequência da articulação das relações entre as aldeias como unidades adminis-

trativas, seus habitantes, a política oficial e os próprios especialistas em anti-feitiçaria. O funcionamento de práticas públicas de supressão da feitiçaria é assim bastante diferente das dinâmicas interpessoais de ataque e acusação. Apesar da associação simbólica da feitiçaria com individualismo, avidez e exploração enfatizar o poder classificatório do discurso da feitiçaria nas regiões central e oriental da África, a participação em atividades anti-feitiçaria não envolve apenas uma política do significado através da manipulação ritual de idéias e representações. A participação em práticas anti-feitiçaria públicas está articulada com outras formas de participação em instituições com potencial político. O potencial político de práticas anti-feitiçaria públicas repousa na possibilidade de sua utilização enquanto veículos para a classificação de certos indivíduos como envolvidos com a prática da feitiçaria. Esta classificação é possível mesmo onde as práticas anti-feitiçaria não diferenciam entre feiticeiros e não-feiticeiros, porque a lógica subjacente à participação em tais práticas sublinha que os não-feiticeiros receberão proteção contra uma possível agressão de feiticeiros. Como somente os verdadeiros feiticeiros têm algo a perder com sua participação, qualquer pessoa que não queira participar poderá ser suspeita de feitiçaria. Para alguns indivíduos, a participação – ou a recusa em participar – pode representar uma declaração de lealdade a grupos e interesses específicos, particularmente onde algumas instituições locais opõem-se fortemente ou estimulam à participação.

Na África oriental e central, os governos nacionais, as administrações distritais e as igrejas cristãs colocam-se de modo geral fortemente contra a participação em atividades anti-feitiçaria, e associam tais atividades à feitiçaria e a costumes atávicos e regressivos. Pode-se rejeitar tais práticas como estúpidas, não modernas, contrárias ao desenvolvimento. Os especialistas em anti-feitiçaria, que para as pessoas da região rural prestam um serviço à comunidade, não deixam de ser condenados por líderes civis e religiosos por explorarem a credulidade da população rural. Segundo o ponto de vista dos líderes do governo, das elites cultas e da maioria das igrejas cristãs, qualquer prática ligada à feitiçaria deve ser rejeitada como sendo contrária à promoção do desenvolvimento, mesmo se dirigida contra feiticeiros. A percepção dos especialistas em anti-feitiçaria e de seus clientes rurais é bastante distinta. Eles consideram as práticas anti-feitiçaria positivas para o desenvolvimento porque controlam as atividades nocivas dos feiticeiros. Também rejeitam a noção de que tais atividades não são modernas. Ao contrário, argumentam que essas práticas respondem a situações atuais, usam técnicas organizacionais muito modernas e reconhecem e incorporam identidades cristãs contemporâneas. Todavia, o fato dessas práticas aparecerem aos seus proponentes como modernas e favoráveis ao desenvolvimento não significa que não sejam também consideradas tradicionais sob certos aspectos fundamentais e valorizadas enquanto tais. Na percepção local, uma prática definida como tradicional não é estática. Por referir-se a

práticas que têm a ver com a qualidade do relacionamento entre seres vivos e espíritos, uma prática definida como tradicional pode sofrer mudanças, e muda, se a autoridade que provoca esta transformação for apresentada como vinda dos próprios espíritos. As práticas anti-feitiçaria são tradicionais até onde estiverem de acordo com os procedimentos nativos de purificação. Segundo a perspectiva de seus defensores, a participação em práticas de supressão da feitiçaria é tradicional e favorável ao desenvolvimento e não apresenta necessariamente nenhuma contradição entre as duas categorias. Práticas que parecem modernas podem ter fins tradicionais, como no caso da incorporação de elementos derivados do cristianismo em rituais funerários locais (Green 1995). Do mesmo modo, ainda que o discurso "progressista" da Igreja e do Estado recuse esta possibilidade, as pessoas também podem ser, e são, ao mesmo tempo tradicionais e modernas. Esta possibilidade realiza-se no espírito das pessoas comuns da área rural ao considerarem que aqueles que recusam participar em atividades anti-feitiçaria apóiam a feitiçaria. Por conseguinte, apesar de suas afirmações em contrário, os progressistas que se opõem a atividades anti-feitiçaria, como os representantes da Igreja e do Estado, ficam eles mesmos passíveis de envolvimento nas próprias atividades que condenam.

As dinâmicas da classificação são freqüentemente manipuladas conscientemente pelos defensores de práticas anti-feitiçaria que efetuam clivagens entre facções diferentes no interior das comunidades (Parkin 1968) e entre estas comunidades e aquilo que é localmente percebido como instituições externas, especialmente administrações distritais e igrejas cristãs. A repopularização de especialistas tradicionais em anti-feitiçaria auto-proclamados no Malaui, no início dos anos 1960, era parte de uma manobra estratégica de chefes que se definiam como tradicionalistas para embarçar e desacreditar opositores progressistas da pretensão de Banda [primeiro presidente do país] ao poder. Os opositores de Banda e os cristãos estavam manchados pela feitiçaria porque foram forçados a participar de atividades anti-feitiçaria (Ross 1969). Os chefes exploraram a associação dos progressistas com o cristianismo, com novas formas de organização social e novos tipos de oportunidades de geração de rendimentos, vistos como individualistas e como um desafio direto não só à base do poder dos chefes, mas também à imagem dos valores comunitários que privilegiavam a reciprocidade no cerne de uma moralidade autenticamente tradicional.

O distrito de Ulanga e o contexto social da feitiçaria

Realizei trabalho de campo entre 1989 e 1991 no distrito de Ulanga, sul da Tanzânia, entre pessoas que se definiam como Pogoro, que viviam nas aldeias nos arredores da cidade de Mahenge, a capital do distrito. A vasta maioria delas era pelo menos nominalmente filiada à Igreja Católica, que tinha uma

presença antiga na região.⁴ A maioria daqueles com os quais trabalhei eram produtores que se dedicavam a uma agricultura de subsistência e plantavam milho, aipim, banana, batata-doce e feijão. Desde a época colonial, o distrito exportava mais mão-de-obra do que produtos. O fracasso das políticas oficiais de comercialização depois dos anos 1970, combinado com uma infra-estrutura de transporte precária, fez com que o distrito continuasse a se pauperizar, especialmente nas regiões altas, onde a agricultura tem pouca produtividade e as pessoas dependem do milho comprado de outras regiões durante a estação em que o abastecimento de alimentos torna-se escasso. Como alhures na África, a experiência da fome foi localmente redefinida para indicar não tanto a escassez de alimentos, mas a escassez de dinheiro para comprá-los (de Waal 1989:73). Salários baixos, ajuste estrutural e inflação crônica na Tanzânia significam que nada pode garantir as rendas em áreas rurais. A pobreza é endêmica; suas conseqüências, generalizadas⁵. A expectativa de vida ao nascer é de apenas cinquenta anos.⁶ Muitos vêem a ausência de desenvolvimento em termos de falta de escolas, de estradas, de dinheiro e de oportunidades como o problema principal do distrito, ainda que o problema imediato do desenvolvimento seja vivido a nível mais pessoal sob a forma de pobreza persistente e da impossibilidade de fugir dela, não pela compra de artigos de luxo mas pela obtenção de artigos básicos para a casa, remédios e alimentos.

A reciprocidade e a partilha são valorizadas e servem de estratégias para reduzir o risco por meio da criação de obrigações que são lembradas em tempo de crise. Os menos pobres têm a obrigação especial de compartilhar, ou serão acusados de egoísmo e seu corolário, a feitiçaria. Os mais favorecidos são ínfima minoria formada por funcionários da Igreja e do governo, os quais, apesar de salários baixos, conseguem usar vantajosamente seus contatos quanto a acesso ao crédito, a medicamentos, roupas e transporte. A vasta maioria das pessoas não tem animais maiores que frangos, não produz excedentes, e depende de trabalho intermitente e sazonal e do pequeno comércio para fazer dinheiro. Para eles, a vida e a prosperidade são precárias e transitórias. Um acesso de doença ou uma má colheita podem rapidamente levar alguém e seus familiares da relativa autonomia orçamentária à dependência e à crise. O azar pode de fato ser ameaça à vida, e sua experiência subjetiva é conferida de realidade objetiva nas efervescentes ideologias de feitiçaria.

Em Ulunga, como em outros lugares do mundo, as idéias sobre feitiçaria estão intimamente ligadas a noções mais gerais sobre moralidade, socialidade e humanidade.⁷ A característica que define os feiticeiros é a de serem pessoas excessivamente ávidas e anti-sociais, a ponto de incorporarem bastante literalmente a inversão dos atributos humanos normais (Beidelman 1963:67). A qualidade anti-social central dos feiticeiros é epitomizada na sua suposta incapacidade de comer com as pessoas (Middleton 1963:263). Este atributo dos feiticei-

ros é fundamental porque comer junto, como realização da socialidade, é visto como a própria essência da cooperação, a ponto da simples participação na série de refeições comunais que integram os rituais funerários constituir uma cooperação no enterro (Green 1996). Os ataques de feitiçaria são narrados em um idioma de consumo degenerado (Rowlands e Warnier 1988:122; Douglas 1982:114). Quando as vítimas da feitiçaria não são devoradas vivas, são envenenadas pelas drogas colocadas em sua comida por feiticeiros. Pessoas invejosas, anti-sociais transformam-se em feiticeiros ao usar "medicamentos" que lhes dão o poder de prejudicar outras pessoas.⁸ Outras substâncias podem ser usadas por especialistas em anti-feitiçaria para eliminar os poderes dos feiticeiros, impossibilitando-os de continuar a exercer sua feitiçaria, não importa com que intenção. Como especialistas em anti-feitiçaria tratam feiticeiros com "medicamentos" depois de raspar sua cabeça, o processo de supressão da feitiçaria em Ulanga é chamado *kunyolewa*, quer dizer "sendo raspado" (Green 1994), e descrito com a expressão "raspagem da feitiçaria" (*kunyoa uchawi*).

Apesar de indivíduos serem muitas vezes suspeitos de praticar feitiçaria, acusações ocorrem com menos freqüência. Usava-se bastante a palavra feiticeiro (*mchawi*)⁹ como insulto jocoso e agressão. Uma acusação formal de feitiçaria, sempre distinta de suspeitas sutilmente insinuadas, tomou em 1991 a forma particular de tocar a cabeça da pessoa acusada com duas moedas de um xelim. Chamava-se isso de "pegar um feiticeiro" e a pessoa assim acusada podia ser levada para a "raspagem". A expressão "ir ser raspado" resumia o que era até recentemente um processo bastante demorado, envolvendo especialistas em anti-feitiçaria, autoridades da aldeia e as partes em disputa, que podia levar várias semanas para terminar.¹⁰ Mas os elementos básicos da prática anti-feitiçaria tomavam apenas algumas horas e estavam centrados no uso de substâncias para suprimir os poderes dos feiticeiros e na raspagem.

A prática anti-feitiçaria atual em Ulanga

Desde aproximadamente 1980, uma determinada especialista assumiu a responsabilidade pela raspagem da feitiçaria em todo o distrito de Ulanga. Esta especialista, uma velha senhora Ndamba chamada Kalembwana, é conhecida em todo o distrito como a *Bibi*, marca de respeito significando anciã ou avó. Sua prática ocorre nos limites da aldeia de Ihowanja, na beira sudoeste do distrito.¹¹ O maior filão da clientela de Kalembwana vem do sul da Tanzânia, ainda que haja também muitos pogoros da região de Mahenge. Uma minoria substancial vinha de outros lugares da Tanzânia, inclusive de Dar es Salam e de outros centros urbanos. Kalembwana pretendia que seus poderes anti-feitiçaria e sua capacidade de adivinhação vinham de vários espíritos do lugar e que fora bem sucedida em transformar seu santuário ancestral em um culto territorial. Como

muitos outros oficiantes anti-feitiçaria, ela atraía pessoas de diversas origens culturais, inclusive muçulmanos e cristãos, reconhecendo Deus como fonte última de seu poder (Redmayne 1970:106).

Apesar de as pessoas falarem em pegar¹² feiticeiros e levá-los para serem raspados, a maioria dos clientes pogoro de Kalemwana optavam por ir voluntariamente, pois sua prática anti-feitiçaria tinha a reputação não só de suprimir os poderes dos feiticeiros mas também de proteger vítimas potenciais do ataque da feitiçaria. Era também uma precaução contra a possibilidade de ser acusado de feitiçaria no futuro. Consentir em ser raspado não era tido como uma confissão de culpa mas, pelo contrário, uma afirmação de inocência, pois somente um feitiçeiro poderia relutar em perder seu poder de feitiçaria. A maioria estimava que passar pela raspagem não era particularmente vergonhoso ou embaraçoso, porque o desmentido era sempre possível. Todavia, uns poucos indivíduos eram obrigados a ir mesmo se recusando a participar por várias razões, geralmente porque eram ligados à Igreja Católica, que proibia o envolvimento em atividades anti-feitiçaria (Green 1994). Outros, particularmente os membros da pequena elite culta, condenavam as atividades anti-feitiçaria, que diziam ser tola e sem sentido¹³.

Quando as pessoas chegavam à aldeia de Kalemwana para a raspagem, eram levadas a um campo na saída da cidade que consistia em dois abrigos cobertos, formando um ângulo reto, em um pátio. Um abrigo era para mulheres e crianças, outro para os homens. Aqueles que vinham para a raspagem tinham que permanecer no campo até terem sido atendidos. Havia restrições especiais para todos que ali ficavam. As pessoas só podiam sair e entrar pela trilha que tinham usado ao chegar pela primeira vez. Não podiam fazer sexo, usar calçados ou beber cerveja. Não se podia dar ou receber fogo de pessoas que ficavam fora do campo. O ambiente no campo era calmo e descontraído. Dizia-se que o roubo era impossível. A desconfiança em supostos feiticeiros parecia mínima, em grande parte porque a maioria se considerava injustamente acusada e porque estavam convencidos que a raspagem realmente neutralizava os feiticeiros.

Na estação seca de 1990, até 40 pessoas por dia chegavam a Ihowanja para raspagem, e umas 200 pessoas residiam no campo.¹⁴ Por uma questão de economia de escala, a raspagem só era realizada em certos dias. Isto significava que algumas pessoas tinham de ficar no campo mais tempo do que outras. Enquanto estavam ali, ajudavam Kalemwana trabalhando em sua terra e na sua casa, o que provocara a desaprovação da administração distrital.¹⁵ Foi-me dito que o nome de todos os que chegavam para raspagem era registrado pelos assistentes de Kalemwana e que aqueles que tinham sido raspados recebiam um papel confirmando que tinham passado pelo procedimento anti-feitiçaria. Como o próprio campo, que não existia meramente para conveniência dos visitantes, a entrega do documento era vista tanto pelos clientes como pelos es-

pecialistas em anti-feitiçaria como parte integrante do procedimento de supressão da feitiçaria.

Grupos de pessoas eram raspados juntos. Eram-lhes impostas outras proibições a partir da meia-noite da noite anterior; deviam abster-se de sexo e de fumar. Não podiam lavar-se nem usar óleo no corpo ou vestir uma roupa limpa. Mulheres menstruadas não podiam ser levadas à raspagem antes do fim da menstruação. De manhã, aqueles que iam ser raspados eram divididos em dois grupos, por sexo. Cada pessoa devia levar um pedaço de lenha. Além disso, algumas mulheres levavam um pouco de farinha de milho e algum sal de cozinha. Outros carregavam os frangos que tinham trazido de casa, sabendo que era necessário uma ave por grupo para o ritual de pessoas que vinham juntas. As mulheres vestiam peças usadas de pano estampado em volta do corpo, mas em contraste marcante com a roupa cotidiana, deixavam o busto e a cabeça descobertos. Os homens vestiam *shorts* sem camisa ou um pano jogado sobre o ombro ou preso em volta do peito. O uso de outros tipos de roupa era proibido, assim como vestir roupa emprestada ou portar objetos ocidentais como relógios de pulso. Os acusados eram levados nos dois grupos a um lugar a alguma distância do campo, afastado da aldeia, que me foi descrito como "floresta".¹⁶ Dois abrigos tinham sido construídos ali, um para cada sexo. As pessoas então sentavam no chão do abrigo, que tinha sido abundantemente aspergido com substâncias anti-feitiçaria, esperando sua vez de serem raspadas.¹⁷

Segundo pessoas que tinham sido raspadas e segundo Kalembwana e suas assistentes, eis o que acontecia em seguida. Os homens eram raspados primeiro. Fora do abrigo, o cabelo e todo o pelo do corpo eram raspados, inclusive as sobrancelhas. As unhas de mãos e pés eram aparadas. Corte e raspagem eram efetuados com o que se descreve como uma faca tradicional, em contraste deliberado com as lâminas de barbear de uso corrente e disseminado. As roupas que usavam até serem raspados eram jogadas fora; vestia-se então roupas limpas. Estas roupas também me foram descritas como sendo tradicionais, em contraste com as vestes de tipo ocidental que a maioria, especialmente os homens, porta normalmente. De volta aos abrigos, os assistentes de Kalembwana aplicavam na cabeça das pessoas uma pasta feita com substâncias anti-feitiçaria misturada com água. Seguia-se o traçado de uma cruz, com um aplique de pasta indo da testa ao pescoço e outro de orelha a orelha. Enquanto isto, mais substâncias anti-feitiçaria tinham sido misturadas ao mingau de milho e cozidas, junto com os frangos. Todos comiam juntos esta refeição. Em vários momentos, juramentos e maldições eram proferidos contra aqueles que voltassem à feitiçaria.

Por fim, as pessoas pagavam pela raspagem. Em 1990, o preço era de 152 xelins por pessoa, o equivalente a dois dias de trabalho ocasional. Dizia-se que os dois xelins (dos 152), entregues em moedas, eram a parte pedida pelos espíritos ancestrais de Kalembwana, cujo santuário ficava perto de onde ocorria

a raspagem. Esta quota do pagamento parece ter ficado igual, pelo menos desde que Kalemwana começou a raspagem da feitiçaria, mas o resto aumenta segundo o custo de vida.¹⁸ Após a refeição e o pagamento, as pessoas voltavam então ao campo e podiam ou ficar para descansar, ou começar a longa viagem de retorno às suas casas.

Práticas no passado

O método de supressão da feitiçaria de Kalemwana não é um fenômeno novo em Ulanga, nem uma simples repetição de práticas antigas. Tem muito em comum com um movimento moderno para erradicar a feitiçaria, mais claramente no uso de "medicamentos" e da raspagem, na sua apropriação de práticas burocráticas, e na sua abordagem rotinizada ao tratar com feiticeiros. Segundo registros coloniais, feiticeiros foram raspados em Ulanga durante pelo menos os setenta últimos anos e muito provavelmente antes.¹⁹ Historiadores mostraram uma ligação entre a rebelião *maji maji* de 1905 e movimentos de erradicação da feitiçaria no sul da Tanzânia, que também faziam uso de substâncias anti-feitiçaria especiais e sequências de purificação (Iliffe 1969:508-9; Ranger 1996, s/d; Gwassa 1973; Larson 1976:103-5, s/d). A atual prática anti-feitiçaria em Ulanga é muito semelhante à dos oficiantes anteriores que atuaram no distrito, pelo menos desde os anos 1920 (Larson, s/d). Alguns eram especialistas itinerantes de outras regiões da Tanzânia que dirigiam rituais de massa nas aldeias.²⁰ Eles podem ter sido influenciados por, ou ter participado de movimentos como o *kamcape*, que tinham atingido partes do sul na década de 1930 (Ranger 1966, s/d; Larson s/d; Willis 1968; Redmayne 1970). Outros eram mais locais, e, como Kalemwana, dirigiam sua prática a partir de um centro de culto que era ao mesmo tempo um lugar de raspagem e um santuário para espíritos territoriais.²¹

Fontes históricas sugerem que as práticas de eliminação da feitiçaria em Ulanga não se limitavam a grandes eventos públicos, nem eram sempre parte dos assim chamados movimentos de erradicação.²² As pessoas envolvidas em uma disputa de feitiçaria iam ou eram levadas a um médico ou um adivinho locais para raspagem.²³ A prevalência desta prática foi confirmada por um adivinho de um santuário local, segundo o qual no passado seus predecessores tinham por rotina raspar feiticeiros, mas agora as pessoas preferiam visitar aqueles que consideravam possuir um conhecimento anti-feitiçaria especial.²⁴ Parece provável que a raspagem fosse limitada ao cabelo ou mesmo parte da cabeça. Informantes mais idosos afirmam que Kalemwana inovou ao raspar completamente os acusados. No *kunyolewa*, não se apontava e identificava publicamente feiticeiros. Em nenhum momento se diferenciava aqueles que se supunha serem feiticeiros e outros que iam ser raspados. Apesar das pessoas insistirem que Kalemwana sabia quem era feiticeiro, escrevendo seus nomes em um livro

próprio, todos recebiam exatamente o mesmo tratamento. Se o *kunyolewa* parecia bem diferente de uma provação de feitiçaria, havia nele elementos de um ordálio (Douglas 1963:123-4). Como em outros movimentos de supressão da feitiçaria, dizia-se que os feiticeiros que retornavam à prática da feitiçaria morriam se tornassem a usar suas drogas em qualquer momento, e os mais intransigentes enfrentavam a possibilidade real de morrer ainda mais depressa, até na viagem de volta para casa (Ranger s/d:5; Auslander 1993:173; Willis 1968:4; Marwick 1950:104; Redmayne 1970:119).

Os elementos básicos da prática anti-feitiçaria atual em Ulanga são os mesmos que aqueles associados tanto a movimentos públicos de supressão da feitiçaria, como a práticas anti-feitiçaria mais privadas. Ainda que estas similitudes pudessem sugerir uma ligação histórica entre elas (Willis 1970:131), parece haver pouca evidência de que práticas anti-feitiçaria específicas têm origem em movimentos organizados, sendo simplesmente apropriados por gerações sucessivas de especialistas. A interpretação das atuais práticas em Ulanga em termos de continuidades históricas aparentes não pode explicar por que práticas de supressão da feitiçaria assumem sobretudo características específicas, independentemente de quem as realiza. Ela tampouco pode esclarecer a lógica subjacente ao procedimento de eliminação da feitiçaria. Para saber porque a *raspagem* da feitiçaria faz sentido, é preciso examinar mais atentamente as conceitualizações locais da feitiçaria e o lugar da raspagem nos rituais dos procedimentos de purificação.

"A feitiçaria é um costume dos vivos"

Apesar dos feiticeiros deverem seus poderes ao uso de drogas, há mais coisas na lógica da raspagem da feitiçaria do que o uso de outras substâncias para eliminar os poderes dos feiticeiros. Se os feiticeiros têm poderes não-humanos especiais, eles mesmos não são não-humanos. De fato, fala-se da feitiçaria como um "costume de gente". As idéias sobre feitiçaria são definidas no contexto de noções mais gerais de pessoa, elas mesmas definidas como um atributo do vivente em relação ao não-vivente, os espíritos dos mortos e aqueles associados ao território. Esta relação entre pessoas e espíritos depende de uma conceitualização que vê a pessoa sob a forma de estados do ser entre os dois pólos extremos da experiência humana: a dos espíritos, *mahoka*, em um pólo, e no outro o da pessoa afetada pelos processos físicos ligados à reprodução e ao perecimento. A própria vida humana é conceitualizada como um processo gradual de transformação entre esses dois extremos.

Os atributos dos espíritos são definidos em relação àqueles associados a pessoas vivas. As pessoas depois que vivem e morrem tornam-se os espíritos dos antepassados. Como os vivos, os espíritos dos mortos falam, comem, vestem

roupas e às vezes ficam visíveis. Mas, como os espíritos não estão mais vivos, eles não podem ocupar o domínio dos vivos. Eles ocupam o espaço – a floresta e a noite – de que os vivos estão ausentes. Os espíritos estão além da reprodução e da morte. Eles não estão implicados nos processos biológicos da vida que comprometem as pessoas em uma fisicalidade poluente e perigosa, que, ainda que essencial à vida, distingue as pessoas e os espíritos ao aumentar a distância entre eles. O relacionamento entre pessoas e espíritos constitui um *continuum* entre a fisicalidade excessiva e sua ausência completa. Durante a maior parte do tempo, os vivos esforçam-se para ocupar uma posição mediana, nem tão envolvidos com a poluição associada ao processo biológico e nem tão afastada dela a ponto de se parecerem com os próprios espíritos. Consegue-se isso pela participação em rituais destinados a livrar-se da poluição excessiva que macula uma pessoa em função de seu envolvimento ou ligação com processos de reprodução e de perecimento. Os rituais de passagem incluem um momento inicial de reclusão, seguido pela eliminação gradual da poluição por sequências de lavagens e raspagens, antes da reemersão formal da pessoa na comunidade. Esta estrutura é mais explícita nos rituais de puberdade das moças e na primeira fase dos rituais funerários. Tanto as neófitas como os participantes de um funeral precisam ser lavados e raspados antes de poder novamente participar das atividades sociais ordinárias.

Às vezes os vivos precisam abordar diretamente os espíritos, geralmente em casos de doença ou para rememorar os mortos, o que se faz por meio de ofertas (*tambiko*) nas propriedades ou nos santuários territoriais. Os *tambiko* geralmente se compõem de cerveja, alimentos e roupas. Antes das oferendas, as pessoas tentam dissociar-se da sujeira vinculada ao sexo, à reprodução e à morte²⁵, tomando tanto quanto possível distância dos processos vitais. Entre pessoas e espíritos é obtida uma identificação temporária, que, ao fazer desaparecer a distância entre eles, torna o contato possível. A identificação entre pessoas e espíritos estende-se à reencenação de um passado imaginário por meio do uso do que localmente se define como artefatos tradicionais. A tradição não é imutável. O importante quanto a mudanças ou inovações na prática tradicional é que sejam vistas como originárias da autoridade dos espíritos ou dos mortos (Boyer 1990:60).

Desde que a prática localmente definida como tradicional realmente refere-se ao relacionamento entre pessoas e espíritos, a feitiçaria é conceitualizada em termos essencialmente tradicionais. Os antepassados e os espíritos territoriais, na condição de não-viventes, são por definição anti-feitiçaria. Assim como os atributos dos espíritos são definidos em relação às pessoas vivas, os atributos dos feiticeiros são definidos em relação aos das pessoas vivas e dos espíritos. A imoralidade dos feiticeiros faz deles não só anti-ancestrais, mas também anti-gente. Comportam-se de um modo que é interdito às pessoas corretas. Os fei-

feiticeiros matam sem razão e não falam. O silêncio, como característica dos cadáveres, é associado a estados de poluição e isolamento. Tem uma conotação de ausência, morte e falta de sociabilidade, coisas que as pessoas sensatas fazem de tudo para evitar. Em certo sentido, o silêncio é o aspecto que define o a-social, idéia claramente evocada no provérbio "silêncio, ele está partindo" (*jiii kauka*), muitas vezes bordado nas pequenas cestas tecidas usadas para servir alimentos e exibidas nas casas. A natureza anti-social dos feiticeiros é também manifestada na sua incapacidade de comer com as pessoas. Quando comem, seu alimento preferido é a carne de cadáveres recentemente enterrados. Sua avidez excessiva resulta em um apetite insaciável pela vitalidade das outras pessoas. Os feiticeiros buscam ativamente a poluição da morte e usam a noite, quando os outros dormem, para vagar perto de sepulturas e propriedades em busca de presas. Ocupam o domínio dos vivos, mas no momento inapropriado.

O ritual pogoro envolve a renegociação do lugar dos vivos em relação aos espíritos, alternando suas posições no *contínuum* entre a fisicalidade excessiva e sua ausência total. A feitiçaria tem seu lugar no lado da fisicalidade extrema. Os atributos dos feiticeiros aproximam-nos de uma construção totalmente negativa da fisicalidade, associada somente com a morte, ao contrário da fisicalidade humana que está também ligada à vida.²⁶ Em consequência, as práticas de supressão da feitiçaria concentram-se na purificação e reproduzem, na sua forma e estrutura, procedimentos tradicionais de purificação executados no contexto de rituais de passagem.

Práticas anti-feitiçaria e prodimentos de purificação

Apesar de Kalembwana fazer questão de dar aos clientes várias doses de substâncias anti-feitiçaria, as características cruciais de sua prática estão centradas na limpeza dos feiticeiros. Clientes e os próprios especialistas em anti-feitiçaria referem-se a isso como pré-condição para a eficácia da substância. Sem limpeza, a substância não "pegará" ou não será introjetada no corpo dos feiticeiros. Para limpar os feiticeiros, Kalembwana utiliza uma sequência complexa de isolamento e purificação que joga com o contraste fundamental entre pessoas e espíritos, associando sua prática aos espíritos dos santuários territoriais e à legitimidade da tradição. As restrições impostas no campo colocam aqueles que esperam para serem raspados em um estado de semi-reclusão, parcialmente isolados das transações ordinárias da vida social. Não usar calçados, as restrições à bebida, e a suposta impossibilidade de roubo, tudo remete a uma moralidade tradicional idealizada, sancionada pelos espíritos. A restrições vestimentárias antes da raspagem, assim como as relativas à abstenção de sexo e fumo, e à exclusão de mulheres menstruadas, são aquelas ligadas aos santuários territoriais. Talvez de modo previsível, efetua-se a raspagem com algo descrito como uma faca tradicional.

Os rituais anti-feitiçaria de Kalemwana não só colocam estes procedimentos no domínio da tradição, mas ressitua em relação aos espíritos as pessoas associadas à feitiçaria ao estatuir a imundície completa dos feiticeiros. Aqueles que vão ser raspados vestem suas próprias roupas, sujas por seu próprio suor. São proibidos de lavar-se antes, nem podem aplicar óleo na pele. Os vestidos das mulheres deixam o busto descoberto. Não se lavar e expor os seios são práticas de luto para os parentes próximos durante a primeira fase do ritual funerário, antes do enterro. Nesse momento, as mulheres têm de ficar no interior da casa com o cadáver para absorver a poluição da morte, que é maior antes da disposição do corpo. Esta sujeira é demonstrada explicitamente e de modo impressionante no funeral de um dia do filho primogênito (*mjindu*).²⁷ Enquanto a mãe arrasta-se nas nádegas para fora de casa, é seguida pela parentela feminina que lhe cobre a cabeça com lixo e sujeira do quintal até chegarem ao monte de detritos onde ela é lavada e raspada. Esta ligação com o traje fúnebre é feita por aqueles que foram raspados em Ihowanja, mais frequentemente por mulheres.

Os feiticeiros e aqueles que os acompanham, vestindo suas roupas velhas, sentam-se no chão, que foi aspergido com "medicamentos". Precisam ser raspados, antes de receberem adequadamente os "medicamentos", sendo estes aplicados na cabeça e ingeridos com os alimentos. Tanto clientes quanto oficiais reconhecem que a raspagem é purificadora. Os feiticeiros precisam ser raspados, pois, como foi-me dito em numerosas ocasiões, "são lixo, sujeira, merda". Pelo menos para os Pogoro, a raspagem está intimamente associada à limpeza e à purificação. Realiza-se sempre junto com a lavagem com água. As cabeças são raspadas em várias ocasiões, como ao sair da prisão, durante a convalescença de uma doença grave, e de modo mais comum após o enterro de um parente próximo. Os parentes de ambos os sexos são raspados e lavados com "medicamentos" ao voltarem do enterro. Enquanto isso não for feito, os mais imediatamente tocados pela morte não podem comer ou beber. As outras pessoas que compareceram ao enterro, quando voltarem ao lugar do sepultamento, lavam os rostos, mãos e pés para remover as propriedades contagiosas da morte, que de outro modo as seguiriam até seus lares. Raspa-se a cabeça de uma moça como parte das cerimônias chamadas *unyago*, que acompanham o começo da menstruação, que a transformará em mulher habilitada a casar. Estes rituais implicam em um período de isolamento durante o qual a moça deve ficar dentro de casa sem falar, em séries de lavagens e raspagens e na administração de diversos "medicamentos" para aumentar e proteger sua fertilidade latente.²⁸ A raspagem da cabeça, transformando a aparência, expressa obviamente uma mudança de estado, de moça para *mwali*, de pessoa para alguém sofrendo o luto, e de feiticeira para alguém que se tornou incapaz de praticar feitiçaria. A raspagem de todo o pêlo do corpo de uma pessoa no *kunyolewa* enfatiza a intensidade da sua falta de limpeza. Também enfatiza sua humanidade. Somente os vivos podem

praticar feitiçaria, portanto, pêlos e unhas, partes do corpo que crescem e são sinais exteriores visíveis de vida biológica, são extirpados e jogados fora. Uma vez raspados e "medicados", os feiteceiros podem comer com outras pessoas, e é assim que culmina o evento.

O surgimento de movimentos anti-feitiçaria

A prática de eliminação da feitiçaria de Kalem bwana está em acordo com a estrutura dos rituais pogoro nos quais a purificação é central. Está também intimamente em acordo com a estrutura de rituais de orientação similar realizados por muitos outros povos em toda África sub-saariana. Estes rituais envolvem a eliminação da poluição por meio de seqüências de isolamento/lavagem/raspagem, e finalmente de reimersão da pessoa dentro da comunidade. Esta estrutura de ritual é evidente nos funerais lo dagaa (Goody 1962:59-203), nos ritos zulu de cura (Ngubane 1977:77-85;113-27) e na cerimônia *nkanga* para moças entre os Ndembu (Turner 1968:201-57). Há numerosos outros exemplos.²⁹ Isto dá à raspagem uma validade imediata aos olhos dos clientes que a reconhecem como modo apropriado de tratar com feiteceiros. O fato de que muitos cultos de eliminação da feitiçaria na África centro-oriental tenham se baseado em seqüências semelhantes de purificação, embora acrescidos de elementos de prática cristã ou burocrática, talvez explique sua disseminação e sua aceitação para além de suas regiões de origem. Mas a lógica subjacente dos procedimentos de eliminação da feitiçaria não explica a ressurgência periódica dos tipos de práticas anti-feitiçaria públicas que constituem os assim chamados movimentos de erradicação. Sua popularidade transitória não pode ser explicada simplesmente pelo fato de existirem idéias sobre feitiçaria, nem que os conflitos relacionados com feitiçaria tenham aumentado em resposta a pressões econômicas e sociais, como alguns autores dão a entender (Richard 1935:458-9; Marwick 1950:102; Willis 1968, 1970:129; Auslander 1993:189).³⁰ O aumento marcante da participação em práticas anti-feitiçaria públicas em momentos específicos da história só pode ser entendido examinando-se os complexos processos por meio dos quais estas práticas tornam-se públicas. As práticas de eliminação da feitiçaria têm de ser analisadas separadamente dos movimentos organizados que ocasionalmente assumem a responsabilidade por sua realização. Os movimentos anti-feitiçaria não são instituições religiosas autônomas que periodicamente atraem os moradores das aldeias. Seu apelo de massa é na realidade criado, assim como a própria estrutura de sua organização, por seu papel potencial em processos políticos.

As práticas anti-feitiçaria tendem a ser trazidas às aldeias por especialistas. Por outro lado, como foi o caso recentemente em Ulanga, o fato de que disputas de feitiçaria interessaram às administrações locais significava que um

grande número de moradores das aldeias fora mandado para um determinado especialista em anti-feitiçaria.³¹ Estes especialistas, que são geralmente bem pouco numerosos, não podiam por si mesmos ter certeza de que suas práticas anti-feitiçaria se tornariam parte de um movimento que tinha visivelmente um apelo de massa. Em países como a Tanzânia e a Zâmbia, as aldeias não são simples ajuntamentos de habitações mas unidades de administração local cujos líderes têm autoridade oficial para impor decisões aos moradores das aldeias e para iniciar uma ação coletiva. Na prática, a capacidade dos líderes locais para impor sua vontade aos moradores depende muito de fatores pessoais e não é absoluta. Facções dentro das aldeias podem tentar persuadir os líderes a sancionar decisões de interesse da aldeia, como convidar especialistas em anti-feitiçaria. Após a chegada do especialista para um ritual de massa, os moradores têm de participar sob risco de serem suspeitos de feitiçaria, porque a lógica de tais rituais é que eles não só desativam feitiçeiros mas também protegem vítimas potenciais do ataque da feitiçaria. No caso do *kamcape*, do Dr. Moses e do movimento de identificadores de feitiçeiros observado por Audrey Richards, os chefes tinham convidado especialistas para limpar as aldeias em resposta a pressões de facções específicas dentro das próprias aldeias. A cooperação daqueles que se opunham à sua vinda foi forçada (Richards 1935; Auslander 1993; Willis 1968).³² O que aos observadores parecia um movimento de massa nas aldeias não era realmente uma mobilização de moradores das aldeias, mas a consequência da vinda de especialistas para conduzir limpezas massivas.

Os jovens que desejavam envolver outros moradores em rituais anti-feitiçaria não buscavam a assistência de especialistas em anti-feitiçaria apenas porque se preocupavam com feitiçaria, mas porque queriam desafiar a autoridade dos anciãos e dos líderes da aldeia, muitos dos quais eram humilhados publicamente nos processos de identificação de feitiçeiros. Todavia, faziam questão de manifestar aos brados sua preocupação com o que diziam ser níveis sem precedentes de atividade de feitiçaria. O fato de um aumento nas acusações ser evidente segundo os registros históricos e no discurso contemporâneo em torno de práticas anti-feitiçaria não surpreende. Em muitos países africanos, as tentativas do Estado de controlar qualquer prática ligada à feitiçaria por meio da legislação levavam a que os líderes das aldeias precisassem da aprovação da administração do distrito para participar de procedimentos anti-feitiçaria. É provável que qualquer autoridade local que solicitasse a autorização da administração para um especialista anti-feitiçaria afirmaria que incidentes e acusações de feitiçaria tinham aumentado incontroladamente, houvesse ou não tal aumento. As práticas anti-feitiçaria públicas não são simplesmente uma resposta a uma maior incidência da feitiçaria ou a ansiedades acerca disto, mas, ao contrário, criam o contexto dentro do qual tais alegações têm maior probabilidade de ocorrer.

O fato de que solicitações de especialistas anti-feitiçaria por parte de autoridades das aldeias muitas vezes apelaram pela aprovação da administração local alimentou a percepção popular de que o governo estava de fato apontando tais especialistas, tendo em vista a promoção do desenvolvimento pelo controle do número de feitiçeiros. Os próprios especialistas em anti-feitiçaria exploraram este entendimento. O uso de carimbos, de certidões de raspagem e de cartas supostamente oficiais intimando suspeitos de feitiçaria para raspagem são elementos recorrentes da prática destes especialistas (Redmayne 1970:110, 124; Willis 1968:6). Não há dúvida de que estas práticas reforçam a autoridade dos especialistas e solapam a de seus oponentes, inclusive da maioria das igrejas cristãs. Como disse-me uma mulher que tinha sido raspada cinco anos antes, "se Kalemwana fosse realmente ruim, como diz a Igreja, o governo não a convocaria para realizar este trabalho".

A política do distrito e práticas anti-feitiçaria públicas em Ulanga

Na realidade, os governos coloniais e pós-coloniais na África tenderam a ser hostis a práticas anti-feitiçaria e a outros assuntos ligados à feitiçaria, rejeitando-os como retrógrados e ilegais. Os administradores distritais só autorizavam práticas anti-feitiçaria quando desejavam controlá-las. Paradoxalmente, a existência de aldeias como unidades administrativas que devem aceitar formalmente a política do distrito significa que a política distrital em si pode ter desempenhado um papel crucial para tornar públicas as práticas anti-feitiçaria.

Este fator dá conta da história da participação massiva em práticas anti-feitiçaria no distrito de Ulanga durante todo o século XX. Nos anos iniciais da administração britânica, as práticas anti-feitiçaria eram desencorajadas por se acreditar que elas poderiam levar a sublevações em massa como a rebelião *maji maji*, que tinha contado com adivinhos itinerantes para levar as substâncias anti-feitiçaria às propriedades rurais. A popularidade de um especialista anti-feitiçaria peripatético no fim dos anos 1920 provocou a união da administração distrital e dos chefes leais do conselho dos Pogoro em torno do banimento de raspagens públicas.³³ Era necessária uma permissão especial para que indivíduos participassem de atividades anti-feitiçaria. A partir de 1940, aproximadamente, as diretrizes mudaram. Tornou-se comum para especialistas itinerantes visitar aldeias, após convite dos chefes que tinham aprovação da administração distrital. As solicitações eram em geral justificadas invocando-se um aumento da atividade e acusações de feitiçaria e da ameaça muito real de perturbação social que isso implicava. Esta ameaça especialmente era considerada seriamente pelas autoridades, pois a administração colonial lutava para aplicar sua política de povoamento denso, realocando a população rural de propriedades isoladas para aldeias compactas. A justificativa para esta política era o combate à mosca tse-

tse, mas só se podia obtê-lo controlando-se a participação da população rural no desenvolvimento rural e em programas de agricultura comercial que deveriam trazer progresso econômico ao distrito. A administração distrital permitia que especialistas realizassem raspagens em massa mediante uma taxa por cada cabeça raspada.³⁴ Nos anos 1950, a concentração da população deixou de ser uma prioridade para o governo. À medida que as povoações se dispersavam, as solicitações de raspagens massivas diminuíram. As pessoas voltaram a habitações dispersas, escapando ao controle dos chefes. A aldeia não era mais uma unidade que podia ser submetida ou iniciar alguma ação coletiva. Os indivíduos envolvidos em disputas de feitiçaria podiam de novo visitar especialistas para raspagem.

Após a independência, a política nacional em relação à feitiçaria foi implementada exatamente como no período colonial.³⁵ A política das administrações distritais acerca dos especialistas em anti-feitiçaria em Ulanga só mudou em razão do programa de aldeamento no fim dos anos 70, quando de novo a população foi forçada a concentrar-se para facilitar o desenvolvimento. Nos anos imediatos a esta medida, permitiu-se que alguns especialistas raspassem aldeias, se um número suficiente de agentes locais o solicitasse ou se parecesse o único modo de evitar a dispersão dos novos aldeamentos. Os líderes de aldeia de novo justificavam os pedidos com uma lista de incidentes de feitiçaria e acusações.³⁶ Com a consolidação dos novos aldeamentos, a administração distrital acabou com as raspagens massivas, e, tratando os incidentes alegados como disputas cíveis que deveriam ser resolvidas pelas autoridades da aldeia, estimulou passivamente as pessoas a irem a Ihowanja. Especialistas anti-feitiçaria foram desencorajados a visitar aldeias e descobriram que a permissão para percorrer o distrito tinha sido retirada sob pretexto que sua presença perturbaria a produção agrícola.³⁷ Na metade dos anos 80, muitas pessoas tinham voltado às suas habitações situadas em "neo-aldeias" (Maghimbi 1990:258). As aldeias deixaram de ser unidades eficientes de controle local, e a autoridade dos líderes de aldeia diminuiu. A capacidade destes líderes parar impor decisões a uma população muito dispersa era limitada. A redução gradual de solicitações por raspagens massivas após o fim dos anos 70 é devida, em larga medida, à desintegração da política de aldeamento. Se a legitimidade de Kalemwana como oficiante de raspagens de feitiçaria em Ulanga é devida a sua elaborada sequência ritual, seu monopólio virtual nas práticas anti-feitiçaria relaciona-se diretamente à articulação das diretrizes do governo distrital com processos políticos locais.

O momento dos movimentos anti-feitiçaria

Os movimentos massivos de supressão da feitiçaria parecem passar por períodos de reavivamento em épocas de perturbação econômica e política. Foi

o caso do *kamcape* em todas suas variadas manifestações (Willis 1968, 1970; Richards 1935; Ranger s/d). A popularidade mais recente do Dr. Moses também estava relacionada com uma aguçante crise econômica na Zâmbia e com uma percepção disseminada de decadência rural (Auslander 1993). Para explicar a periodicidade aparente dos movimentos anti-feitiçaria, é preciso levar em conta porque as solicitações por especialistas anti-feitiçaria coincidem com períodos de instabilidade, envolvendo tanto um público mais amplo como autoridades distritais em práticas anti-feitiçaria. A resposta reside no papel específico que práticas anti-feitiçaria desempenham em processos políticos nos quais a realização pública de tais práticas constituiu poderosa instituição política.

Na África centro-oriental, os processos e a participação políticas não estão limitadas ao modelo de instituições políticas oficiais relacionado a Estado e partidos. A exclusão da oposição e do dissenso da esfera de organizações políticas formais, em grande parte como consequência da política colonial e do surgimento posterior à independência de Estados de partido único, assegurou a perpetuação de outras formas institucionais através das quais se torna possível a mobilização da opinião pública. Tais instituições podem não ser reconhecidas formalmente como políticas pelos governos, que, até recentemente, trabalhavam para limitar a existência de organizações políticas livres do controle do Estado ou do partido oficial. A participação em estruturas políticas formais era ainda mais restrita por uma redefinição estreita da constituição da esfera legítima da atividade política. A despeito disto, os governos coloniais e pós-coloniais que lutavam para controlá-las sempre reconheceram tacitamente o potencial político de várias instituições locais (Lonsdale 1986). Na Tanzânia, a abolição das chefaturas locais, a legislação restritiva das atividades do campo da medicina tradicional, e as tentativas de limitar o envolvimento público em práticas anti-feitiçaria fundavam-se no reconhecimento explícito de que tais instituições apresentavam um desafio organizacional em potencial ao setor restrito do controle político formal.

Durante o período colonial a população rural não tinha meios oficiais de desafiar a política do governo. Os líderes eram impostos, criando novas estruturas burocráticas, justificadas pelo ponto de vista oficial de que a sociedade tradicional era hierárquica, rígida e estritamente orientada por regras (Ranger 1983). Após a independência, as estruturas básicas das administrações permaneceram intactas, apesar da imposição de uma nova estrutura de autoridade nas áreas rurais. Em muitos países, organizações locais cooperativas formalmente independentes foram cooptadas pela máquina do partido oficial. A implementação de diretrizes continuou, como durante o período colonial, a ser definida como uma questão de desenvolvimento, não-política. Com esta finalidade, como Ferguson (1990) mostrou quanto ao Botsuana, as decisões políticas que afetam as áreas rurais eram, e são, apresentadas como soluções técnicas para problemas

de desenvolvimento. Embora a tendência em direção a uma centralização cada vez mais forte em países de partido único significasse que os habitantes das aldeias não podiam formalmente desafiar as decisões de política impostas de cima, ela provocou a continuação de modelos informais de ação política — por exemplo, a oposição a planos agrícolas governamentais, a recusa em cooperar com iniciativas de desenvolvimento, e, em muitos lugares, a fuga da agricultura de produtos comerciais quando as condições de transação mediadas por serviços pára-estatais de comercialização se tornaram desfavoráveis. Na parte rural da Tanzânia, como em muitos lugares da África, as relações de coerção e oposição continuam a funcionar entre uma gama diversificada de instituições com potencial político, entre os quais o Estado, partidos políticos, grupos de interesse, igrejas cristãs e instituições sociais locais através das quais é possível a participação política (Boyart 1986, 1993; Chabal 1986, 1994). Neste contexto, a atitude de oposição por parte do Estado e da maioria das igrejas cristãs a práticas anti-feitiçaria é um fator significativo para explicar a capacidade de decisões para envolver todos ou alguns moradores das aldeias nestas práticas.

Práticas anti-feitiçaria públicas como instituição política em Ulanga

Na história das práticas anti-feitiçaria no distrito de Ulanga, o potencial político de participação foi estrategicamente manipulado no plano local para visar diferentes pessoas como representantes de diversas instituições em distintos momentos da história. Estes alvos incluíram administrações distritais, líderes de aldeias enquanto seus representantes e, mais recentemente, leigos estreitamente ligados à Igreja Católica.³⁸ Embora estas categorias sociais sejam sempre alvos possíveis de atividades anti-feitiçaria, a medida em que uma ou outra categoria se torna o foco para práticas anti-feitiçaria em diferentes momentos está diretamente relacionada com o contexto político e econômico mais amplo, contexto no qual certas pessoas, representantes de instituições específicas, vêm a estar envolvidas no tipo de políticas que estas instituições implementam localmente. Em consequência, enquanto funcionários da aldeia são sempre vulneráveis à participação forçada em atividades anti-feitiçaria, as tentativas de envolver as administrações locais e representantes das igrejas cristãs em tais atividades ocorrem mais provavelmente quando a oposição local a suas atividades é máxima.

Os próprios líderes das aldeias eram e continuam sendo muitas vezes cooptados pela pressão para participar de práticas anti-feitiçaria públicas, sob pena de sofrerem suspeitas de feitiçaria. A acusação formal foi por muito tempo um meio de livrar-se de — ou de humilhar — chefes impopulares, impostos de cima para baixo, leais à política do distrito mais do que aos interesses da população local. Por exemplo, em 1949, um chefe “progressista” escolhido pelas

autoridades coloniais foi levado para raspagem pela população local, com o consentimento relutante da administração.³⁹ Pouco mais de quarenta anos depois, em 1991, alguns moradores tentaram raptar seu chefe e levá-lo à força para raspagem, em parte devido a um conflito a respeito de sua nova esposa, mas também por causa de sua ligação estreita com políticas do partido, injustas e abusivas, que a população local rejeitava. O chefe insistiu que era inocente quanto à feitiçaria mas, consciente de que a acusação era explicitamente política, recusou-se a ser raspado. Para a maioria de seus opositores, isto apenas confirmou que era de fato culpado de feitiçaria. Seu apoio na aldeia minguou. Foi finalmente substituído depois de uma reunião tumultuada em 1993. Apesar de ter deixado o cargo, continua a ser vinculado com atividades de feitiçaria. Uma casa de sua propriedade na aldeia não é alugada por causa das histórias sobre ocorrências estranhas que supostamente ali têm lugar, a casa ainda vazia consistindo numa prova a mais de que ele era um feitiçeiro.

Em contraste, a participação pública em rituais anti-feitiçaria foi máxima durante os dois períodos de repovoamento forçado, quando os líderes das aldeias atendiam às solicitações de raspagem massiva. Embora a nova estrutura administrativa de controle da aldeia as tornasse possíveis, as demandas por oficiantes anti-feitiçaria alcançaram seu ponto mais alto nestes períodos porque eram um idioma adequado para articular a oposição a diretrizes oficiais justificadas em termos de desenvolvimento. O resultado foi o envolvimento direto do Estado pró-desenvolvimento no enfrentamento da feitiçaria, e no seu enfrentamento por intermédio de meios místicos, efetivamente solapando a credibilidade da administração como opositor progressista a práticas anti-feitiçaria. Apesar do envolvimento de todos os moradores de uma aldeia em atividades anti-feitiçaria ser por enquanto coisa do passado em Ulanga, o caráter grupal das práticas anti-feitiçaria de Kalembwana assegura que o potencial político de participação permanece real. Atualmente, dividem a cena leigos representantes da Igreja Católica e seus opositores.

Os movimentos anti-feitiçaria em geral tendem a atrair a desaprovação das principais igrejas cristãs (Auslander 1993; Green 1994; Richards 1935). Apesar de muitos destes movimentos serem explicitamente hostis às igrejas cristãs, às pessoas estreitamente ligadas a elas e aos esforços missionários cristãos, os próprios especialistas anti-feitiçaria muitas vezes alegaram ter o apoio de divindades e santos cristãos. Os movimentos anti-feitiçaria, antes de serem propriamente anti-cristãos, colocam-se contra as igrejas enquanto instituições exclusivas e poderosas de origem estrangeira que beneficiam seletivamente aqueles que lhes são intimamente ligados (Ross 1969:59). Estas pessoas são frequentemente vistas como mais prósperas que as demais, e enquanto "bons cristãos" desprezam aquilo localmente definido como obrigações tradicionais, tais como ajudar os parentes e vizinhos e participar de atividades coletivas

(Ranger s/d:28; Willis 1969:11). Em distritos como Ulanga, a Igreja Católica, a maior força econômica da região, controla clínicas e meios de transporte assim como o provimento de empregos e serviços para os residentes locais, muitos economicamente dependentes deles. Apesar da Igreja sempre ter sido poderosa e politicamente importante no distrito, pelo menos desde sua chegada, o atual clima econômico e o fracasso do Estado em fornecer serviços reduz alternativas e aumenta a dependência dos pobres da área rural para com ela. Sem dúvida, o poder da Igreja é atualmente menos restrito e mais livre da intervenção do Estado do que jamais desde o início do período colonial. Assim, não surpreende que desde o final dos anos 1980 as pessoas intimamente ligadas à Igreja Católica, inclusive parentes próximos do clero e funcionários, tenham sido acusadas de feitiçaria a fim de implicá-las em atividades anti-feitiçaria condenadas pela igreja. Estas pessoas podem ver-se conduzidas à raspagem pela força. Por outro lado, sua participação relutante resulta em uma exclusão pública temporária da congregação cristã, com a proibição eclesial de receber a comunhão durante seis meses (Green 1994).

Nas comunidades pogoro de Ulanga, as pessoas identificadas como bons cristãos continuam a ser envolvidas em atividades anti-feitiçaria. Em julho de 1995, o boato de que vinte feiticeiros tinham atacado o recém-consagrado bispo em sua casa espalhou-se rapidamente e tornou-se o principal assunto de conversa em todas as ocasiões sociais. Contava-se que os feiticeiros tinham irrompido no quarto do bispo, deparando-se com ele estacado a sua frente. Negligenciaram o fato de certos especialistas rituais conseguirem enxergar feiticeiros, que são normalmente invisíveis para as pessoas comuns. O poder do novo bispo era tamanho que ele viu o grupo e os reconheceu como feiticeiros. Ele agarrou o telefone na mesa e chamou os outros sacerdotes, que ocupavam quartos vizinhos, para auxiliá-lo. Em poucos segundos os feiticeiros estavam cercados e levavam uma saraivada de varetadas e socos dos sacerdotes furiosos. Alguns feiticeiros foram feridos, e pelo menos dois tiveram braços quebrados. O fato de que alguns homens mais velhos, suspeitos, tenham apresentado ferimentos nos braços naquele período – independente de agressão – foi tomado por muita gente como prova firme de que o incidente tinha ocorrido, apesar de que, segundo os próprios sacerdotes, nada de anormal acontecera. Todos os supostos envolvidos, inclusive o desventurado ex-chefe da aldeia, eram estreitamente ligados à Igreja, como funcionários ou como membros de organizações leigas.

Embora as práticas de supressão da feitiçaria sejam sempre inerentemente políticas, ao nível interpessoal, sua manipulação pública como veículo da oposição rural ao Estado e à Igreja parece ocorrer em momentos específicos da história, quando ambas as instituições experimentam máxima resistência à intervenção, ou quando se verifica o fracasso das políticas envolvendo mobilizações locais das aldeias. Em razão do Estado e das igrejas cristãs condenarem as

práticas ligadas à feitiçaria como sendo contrárias ao desenvolvimento, mesmo se estas práticas se dirigem contra os feiticeiros, a perpetuação de práticas anti-feitiçaria públicas pode constituir-se num meio de articular oposição à retórica do desenvolvimento e a proposições de intervenções políticas pelo Estado e a Igreja. As práticas anti-feitiçaria públicas em Ulanga implicam em uma tentativa deliberada, por parte dos especialistas, de tratar da feitiçaria em termos localmente definidos como tradicionais. Isto torna estes especialistas um meio apropriado de oposição às políticas intervencionistas do Estado e da Igreja, que, na visão local, fracassaram no projeto de trazer o desenvolvimento.

Processos semelhantes são a base da capacidade de cooptação pública de práticas anti-feitiçaria em outros lugares e outras épocas, quando o potencial político de práticas anti-feitiçaria públicas é apropriado por facções específicas numa manobra para articulá-las com outras instituições políticas. Em Ufipa, na Tanzânia, o ressurgimento do *kamcape* estava diretamente relacionado com o faccionalismo político cercando a manobra da TANU [Tanzanian African National Union, partido político] pelo poder nas aldeias no período imediato antes da independência. Os principais defensores do *kamcape* eram jovens em favor da TANU que procuravam desacreditar e desafiar o controle dos anciãos tradicionalistas, os mesmos que perderiam poder na nova estrutura de administração (Willis 1968). Este processo de classificação ocorreu de forma inversa no Malaui, onde os tradicionalistas buscavam controlar tanto as práticas anti-feitiçaria públicas como seus opositores. Mas, como o potencial classificatório das práticas anti-feitiçaria é sempre ambíguo, e como praticamente qualquer categoria social pode ser associada às qualidades negativas da feitiçaria, tais práticas não estão necessariamente articuladas a instituições formais e aos partidos. Na Zâmbia, os seguidores do Dr. Moses visavam antes mulheres de idade – que culpavam por prejudicar a fertilidade dos jovens – do que representantes de instituições formais, na deslocada tentativa de livrar da responsabilidade pela pandemia de AIDS as aventuras sexuais dos homens jovens. Contudo, mesmo aí a participação em práticas anti-feitiçaria públicas estava articulada a disputas sobre chefia, conflitos sobre sucessão, e entre cristãos e não-cristãos (Auslander 1993:175).

Conclusão

Interpretar práticas anti-feitiçaria contemporâneas apenas em termos de dinâmica simbólica é ignorar seu papel em processos políticos concretos. O momento de ocorrência das práticas anti-feitiçaria públicas não deriva de nada intrínseco às próprias práticas, mas de contextos específicos nos quais podem ser introduzidas em um relacionamento com outras instituições políticas locais e tornadas públicas. A prática anti-feitiçaria é deliberadamente sincrética, envolvendo artefatos importados e substâncias e procedimentos de purificação nati-

vos. Podem ser reivindicadas por tradicionalistas, como no Malaui, ou por aqueles que buscam desafiar os detentores tradicionais do poder – tudo em nome de um tipo apropriado de moralidade tradicional que, idealmente, exclui a possibilidade de feitiçaria. As práticas anti-feitiçaria não são nem completamente modernas, nem completamente tradicionais, mas para seus proponentes podem representar os melhores valores de ambas. Esta flexibilidade permite a utilização política destas práticas, fazendo delas uma armadilha apropriada para aqueles que insistem que o progresso é incompatível com a tradição e que as duas categorias de instituições, práticas e pessoas são mutuamente excludentes e antitéticas. Para outros, no entanto, tais práticas são apenas um meio de enfrentar a feitiçaria. Afinal, o potencial político das práticas anti-feitiçaria depende do contexto institucional de sua realização.

Tradução: Henry Decoster

Revisão técnica: Emerson Giumbelli

Bibliografia

- AUSLANDER, M. (1993), "“Open the Wombs!”: The Symbolic Politics of Modern Ngom Witchfinding". In: John and Jean Comaroff (eds.). *Modernity and its malcontents*. Chicago: University of Chicago Press.
- BAYART, F. (1986). "Civil Society in Africa". In: P. Clabal (ed.). *Political Domination in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAYART, F. (1993), *The State in Africa: the Politics of the Belly*. Londres: Longman.
- BEIDELMAN, T.O. (1963), "Witchcraft in Ukaguru". In: J. Middleton e E.H.Winter (eds.). *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BEIDELMAN, T.O. (1964). "Pig (Guluwe): An essay on Ngulu sexual symbolism and ceremony". *Southwestern Journal of Anthropology*, 20:359-93.
- BOYER, P. (1990), *Tradition as truth and communication. A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHABAL, P. (1994), *Power in Africa. An essay in political interpretation*. Londres: Macmillan.
- CHABAL, P. (ed.) (1986), *Political domination in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAMBERS, R. (1983), *Rural development. Putting the last first*. Londres: Longman.
- COMAROFF, J. (1985), *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African people*. Chicago: Chicago University Press.
- DE CRAEMER, W., VASNINA, J., FOX, R.C. (1976), "Religious movements in Central Africa. A Theoretical Study". *Comparative Studies in Society and History*, 18 (3): 458-75.
- DE WAAL, A. (1989), *Famine that kills. Darfur, Sudan, 1984-1985*. Oxford: Oxford University Press.
- DOUGLAS, M. (1963), "Techniques of sorcery control in Central Africa". In: J. Middleton e E.H.Winter (eds.). *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- DOUGLAS, M. (1982), *Natural symbols. Explorations in cosmology*. Nova Iorque: Pantheon.
- DOUGLAS, M. (ed.) (1970), *Witchcraft confessions and accusations*. Londres: Tavistock.
- ELIADE, M. (1976), "Some observations of European witchcraft". *Witchcraft, occultism and cultural*

- fashion. Chicago: Chicago University Press.
- FAVRET-SAADA, J. (1980), *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERGUSON, J. (1990), *The anti-politics machine: "development", depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1962), *Death property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. Londres: Tavistock.
- GREEN, M. (1993), *The construction of 'religion' and the perpetuation of 'tradition' among Pogoro Catholics, Southern Tanzania*. Tese de doutorado em Antropologia, London School of Economics, Universidade de Londres.
- GREEN, M. (1994), "Shaving witchcraft in Ulanga: Kinyolewa and the Catholic Church". In: R.G. Abrahams (ed.), *Witchcraft in contemporary Tanzania*. Cambridge: African Studies Centre.
- GREEN, M. (1995), "Why Christianity is the 'Religion of business': perceptions of the church among Pogoro Catholics, Southern Tanzania". *Journal of Religion in Africa*, 15 (1): 26-47.
- GREEN, M. (1996), "Medicine and the embodiment of substances among Pogoro Catholics, Southern Tanzania". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, ns 2 (1): 1-14.
- GWASSA, G.C.K. (1973), *The outbreak and development of Maji Maji War 1905-1907*. Tese de doutorado, Universidade de Dar es Salaam.
- HUNTINGDON, W.R. (1973), "Death and the social order: Bara funeral customs (Madagascar)". *African Studies*, 32: 65-84.
- ILIFFE, J. (1969), *Tanganyika under German rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ILIFFE, J. (1979), *A modern history of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARSON, I.E. (s/d), *Witchcraft eradication sequences among the peoples of Mahenge District*. Artigo não publicado.
- LARSON, I.E. (1976a), *A history of the Mahenge (Uganda District), 1860-1957*. Tese de doutorado, Universidade de Dar es Salaam.
- LARSON, I.E. (1976b), "Problems in the study of witchcraft eradication movements in Southern Tanzania". *Ufahamu*, 3: 88-100.
- LONSDALE, J. (1986), "Political accountability in African history". In: P. Chabal (ed.), *Political domination in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAGHIMBI, S. (1990), *Rural development policy and planning in Tanzania*. Tese de doutorado, Universidade de Londres.
- MARWICK, M.G. (1950), "Another modern anti-witchcraft movement in East Central Africa". *Africa*, 20 (2): 100-13.
- MIDDLETON, J. (1963), "Witchcraft and sorcery in Lugbara". In: J. Middleton e E.H. Winter (eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- NGUBANE, H. (1977), *Body and mind in Zulu Medicine. An ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought*. Londres: Academic Press.
- PARKIN, D.J. (1968), "Medicines and men of influence". *Man* (ns), 3 (3): 425-39.
- PROBST, P. (s/d), "The Hybridity of Mchape". Artigo apresentado no "Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual" em 1996.
- RANGER, T.O. (1966), "Witchcraft Eradication Movements in Central and Southern Tanzania and their Connection with the Maji Maji Rising". University of Dar es Salaam Seminar Paper.
- RANGER, T.O. (1983), "The invention of tradition in Colonial Africa." In: E. Hobsbawm e T.O. Ranger (eds.), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RANGER, T.O. (s/d), "Mchape: A study in diffusion and interpretation". Artigo não publicado.
- REDMAYNE, A. (1970), "Chikanga: an African diviner with an international reputation". In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock.

- RICHARDS, A. I. (1935), "A Modern Movement of Witchfinders". *Africa*, 8 (4): 448-61.
- RIGBY, P. (1968), "Some Gogo rituals of 'purification': an essay on social and moral categories". In: E. Leach (ed.). *Dialectic in practical religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSS, A. C. (1969), "The political role of the witchfinder in Southern Malawi during the crisis of October 1964 to May 1965". In: R.G. Willis (ed.). *Witchcraft and healing*. Edimburgo: Centre of African Studies.
- ROWLANDS, M. e WARNIER, J. (1988), "Sorcery, power and the modern State in Cameroon". *Man* (ns), 23 (1): 118-32.
- STRATHERN, A. (1982), "Witchcraft, greed, cannibalism and death: some related themes from the New Guinea Highlands". In: M. Bloch e J. Parry (eds.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURNER, V. W. (1968), *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndemba of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- WILLIS, R. G. (1968), "Kamcape: an anti-sorcery movement in South West Tanzania". *Africa*, 38 (1): 1-15.
- WILLIS, R. G. (1970), "Instant Millenium. The sociology of African witch cleansing cults". In: M. Douglas (ed.). *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock.
- WILSON, M. (1957). *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. Londres: Oxford University Press.
- WILSON, M. (1963). *Good company: a study of Nyakyusa age villages*. Boston: Beacon Press.

Notas

* A pesquisa em que se baseia este artigo foi conduzida entre 1989 e 1991 no distrito de Ulanga, Tanzânia. Agradeço a colaboração e assistência de Bibi Kalembwana, do povo de Ihowanja e Mahenge e dos funcionários da administração distrital, em Mahenge. Agradecimentos particulares a Eugene Chalala, que me acompanhou. Uma curta visita extra a Ulanga foi possível em julho de 1995 graças ao apoio financeiro da University of Manchester. A permissão para fazer a pesquisa foi concedida pela Tanzania Commission for Science and Technology. Sou grata pelo apoio financeiro do Economic and Social Research Council do Reino Unido. Expus artigos sobre práticas anti-feitiçaria na University of Dar es Salaam, na African Studies Association of the United Kingdom Conference em Stirling, 1992, e em Satterthwaite em 1996; aproveito-me dos comentários úteis feitos pelos participantes desses seminários. Agradeço especialmente Lorne Larson e Terence Ranger por suas sugestões e pelo acesso a trabalhos não publicados sobre o tema. Agradecimentos também para Sandy Robertson e Jean Lave.

** Artigo publicado originalmente em *Comparative Studies in Society and History*, 39 (2), abril 1997. Ainda que a precisão recomendasse "bruxaria", traduzimos "witchcraft" por "feitiçaria", seguindo a solução adotada por Evans-Pritchard, *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (Zahar, 1978). Evans-Pritchard distingue entre "sorcercraft", produzida intencionalmente, e "witchcraft", involuntária. A autora estuda uma situação em que o malefício deriva de um ato premeditado, que, portanto, corresponde a "sorcercraft"/"feitiçaria". [Nota dos editores]

¹ Para um relato detalhado da reação da Administração Distrital a este fato, veja Green (1994).

² A presunção de que tais movimentos sejam "modernos" é explícita nos títulos de artigos de Richards (1935), Marwick (1950) e Auslander (1993). Entre outros autores que vêem estes movimentos como respostas inovadoras à modernidade, estão Ranger (s/d), Willis (1968) e Hiffle (1979). Exceções a este ponto de vista são Parkin (1968), de Craemer et al. (1976) e Larson (s/d), todos apontando para a continuidade histórica de tais movimentos.

- 3 Por exemplo, Richards (1935), Willis (1968;1970), Marwick (1950), e mais recentemente Auslander (1993).
- 4 Para um relato sobre o cristianismo pogoro, veja Green (1993).
- 5 A pobreza é definida por Chambers como "caracterizada pela subnutrição, analfabetismo, doenças, alta mortalidade infantil e baixa expectativa de vida" (1983:1).
- 6 Agência de Desenvolvimento e Bem-Estar Social, Mahenge, distrito de Ulanga, março de 1991.
- 7 Veja, por exemplo, Eliade (1976:91) e Strathern (1982).
- 8 O uso de substâncias classificadas como "medicamentos" não está limitado a práticas de feitiçaria e contra-feitiçaria. Como em outras partes da África, a categoria "medicamento" é usada para qualquer tipo de substância transformadora. Para um relato de idéias sobre "medicamentos" e a capacidade transformadora das substâncias, veja Green (1996).
- 9 *Mchawi* é a palavra em *kiswahili* significando feitiçeiro. A palavra pogoro, *mganga*, não é amplamente usada por causa da confusão possível com o significado *kiswahili* do mesmo termo, que tem a conotação de médico, curandeiro ou prático médico trabalhando com qualquer tradição. Tanto o *kipogoro* como o *kiswahili* são falados e utilizados pelos Pogoro em Ulanga de forma intercambiável.
- 10 Segundo discussões com informantes em 1995, as complicações administrativas que envolviam a visita a Bibi foram substancialmente reduzidas, o que diminuiu o tempo gasto no processo. Algumas pessoas também disseram que havia menos demora no campo em Ihowanja, sugerindo que um pagamento maior conseguia uma passagem mais rápida pelo processo de eliminação de feitiçaria. Não sei até que ponto isto é verdade.
- 11 Visitei Ihowanja em setembro de 1990. Kalemwana ainda oficiava ali em julho de 1995 e continuava a ser considerada como a especialista anti-feitiçaria pelos pogoros que vivem nas terras altas.
- 12 "Pegar" não precisa ser um ato físico. Na região do Bocage, na França, segundo descrição de Favret-Saada, a pessoa é pega simplesmente por ser acusada, significando aprisionamento no discurso da feitiçaria (1980:24).
- 13 Estas pessoas eram muitas vezes funcionários da Igreja Católica ou parentes delas.
- 14 Destes, aproximadamente a metade tinha menos de trinta anos e dois terços eram mulheres, mas, como era comum acusadores e acusados irem juntos à raspagem, e as pessoas irem a Ihowanja em grupos, a divisão dos residentes no campo por idade e gênero não era uma indicação das categorias sociais mais provavelmente acusadas de feitiçaria.
- 15 Correspondência no Escritório do Distrito de Ulanga (Pasta N10/10 Mahenge Witchcrafts (Cap 18)) desde 1983 expressa preocupação acerca tanto da alegada exploração de pessoas da zona rural, quando da crescente popularidade de Kalemwana.
- 16 É comum na África definir mato ou floresta em relação a espaços que os seres humanos ocupam ou cultivam. Assim, mato ou floresta é qualquer espaço não utilizado para habitação ou cultivo pelo homem.
- 17 Esta divisão por gênero não era exclusiva a práticas anti-feitiçaria. Dentro do campo e no dia do ritual, a separação de homens e mulheres simplesmente reproduzia a separação por gênero do dia-a-dia, especialmente assinalada em eventos públicos.
- 18 Em 1985 a raspagem custava 42 xelins.
- 19 Veja Pasta 2/7, TNA "District Office Mahenge-Ngoja.Cult of"; e para a correspondência relacionada ao caso de Sangu Sangu, veja pasta 29/13 "District Office Mahenge-Misc./Witchcraft Case Kamsani Magungu and Five Others,"1949.
- 20 Os dois mais conhecidos eram Ngoja, que trabalhava na região no fim dos anos 20 e início dos 30, e Songo, que se tornou popular no fim dos anos 40 (Larson s/d, 1976). Relatos sobre estes especialistas também estão nos arquivos coloniais e livros do distrito no Arquivo Nacional da Tanzânia em Dar es Salaam.

- 21 Ngope mais tarde tornou-se um especialista itinerante que dirigia raspagens em massa quando a administração britânica implementou sua política de colonização mais estreita nos anos 1940 (veja adiante). Segundo Larson, Ngope era também um adivinho pogoro de um santuário territorial, cujos clientes compareciam para raspagem (Larson s/d).
- 22 As fontes históricas são limitadas. Como lembra Larson, durante a administração colonial britânica, muitos assuntos relacionados com feitiçaria eram considerados secretos. Tais arquivos foram destruídos pelos britânicos em 1960, antes da independência (1976b:88).
- 23 Veja por exemplo a Pasta 29/13 TNA, District Office Mahenge-Misc/Witchcraft Case. Kamsani Magungu and Five Others, 1949, Arquivo Nacional da Tanzânia, Dar es Salaam.
- 24 Como "passado", ele se referia aos anos 50 e 60.
- 25 Para um relato completo, veja Green (1993).
- 26 Ver Huntingdon (1973:72) sobre a conceitualização muito semelhante dos feiticeiros entre os Bara de Madagascar.
- 27 Para um relato completo das práticas fúnebres especiais para o primogênito morto, veja Green (1993).
- 28 Para uma discussão sobre a importância dos "medicamentos" e sua relação com a fertilidade feminina, ver Green (1996).
- 29 Quanto aos Tshidi, veja Comaroff (1985); para os Niakyusa, veja Wilson (1957); para os Gogo, veja Rigby (1968), e para os Ngulu, veja Beidelman (1964).
- 30 A interpretação de Auslander é um pouco diferente. Apesar de considerar as práticas anti-feitiçaria como uma manobra simbólica para retomar o controle de um mundo em desordem, o mundo está em desordem em consequência das condições econômicas e sociais criadas pela "modernidade" (1993:189).
- 31 Também era o caso dos clientes de Chikanga, muitos dos quais viajavam longas distâncias para vê-lo (Redmayne 1970).
- 32 Para um relato de coação explícita em práticas anti-feitiçaria, veja o texto de Ross sobre participação forçada no Malaui, no contexto da luta de Banda pelo poder, onde a participação era garantida pela presença de jovens uniformizados e armados que constituíam o exército particular de Banda nas aldeias (1969:70).
- 33 O conselho pogoro expulsou os agentes de Ngoja em 1928 (Larson s/d:36). Isto foi seguido em 1932 por uma proibição em toda a província dos especialistas itinerantes. Veja, do Comissário Provincial a Todos os Agentes Distritais, Província de Mahenge, 22:2:1932, pasta TNA 461/2/7. Veja também pasta TNA 2/7, Escritório do Distrito de Mahenge, "Ngoja Cult Of.1932-". Estas pastas encontram-se no Arquivo Nacional da Tanzânia em Dar es Salaam.
- 34 Pasta TNA 10/13-T5/2, Kiberege Station. "Mahenge Sleeping Sickness Concentration-Correspondence Relating To, 1941-.", Arquivo Nacional da Tanzânia, Dar es Salaam.
- 35 Veja Leis do Tanganica, vol.I, cap.18.
- 36 Por exemplo, em 1976, o chefe de determinada aldeia pediu um especialista em anti-feitiçaria, citando uma lista de incidentes em que cerca de sessenta pessoas estavam envolvidas (Pasta N10/10 Mahenge Witchcrafts, Ulanga District Office, Mahenge).
- 37 Pasta N10/10 Mahenge Witchcrafts (Cap.18) Escritório do Distrito, Mahenge.
- 38 Ainda que o clero possa ser suspeito de feitiçaria, ele ocupa uma situação ambígua quanto às práticas anti-feitiçaria, pois seus membros podem também ser vistos como especialistas rituais capazes de potencialmente desativar feiticeiros (Green 1994). Isto, junto com o fato de que os recursos da Igreja impedem o rapto de sacerdotes por defensores das práticas anti-feitiçaria, leva a que o clero não seja visado diretamente.
- 39 Veja pasta TNA 29/13 District Office, Mahenge, Misc/Witchcraft Case-Kamsani Magungu and Five Others, 1949, Arquivo Nacional da Tanzânia, Dar es Salaam.

Maia Green

Professora na Universidade de Manchester. Doutora em Antropologia pela London School of Economics.
e-mail: msrdsmg@fs1.ec.man.ac.uk

A IGREJA DOS POBRES: DA SECULARIZAÇÃO À MÍSTICA

Carlos Alberto Steil

A *igreja dos pobres* define-se dentro de um feixe de relações, marcado por um conjunto de oposições e interesses que compõem o campo religioso e político latino-americano nos anos 60 a 90. Será, justamente, a partir do lugar que esta categoria ocupa em relação a outras categorias e signos que hegemonizam a disputa política neste momento que a *igreja dos pobres* alcança uma existência histórica duradoura com um conteúdo significativo. Neste sentido, fala-se de *igreja dos pobres* em oposição à igreja institucional, comprometida com o processo colonizador e com o *status quo*. Ou ainda, de uma igreja que se pensa a partir de uma base social e leiga, articulada no movimento popular e voltada para a libertação dos oprimidos, em contraposição a uma igreja de massa, composta de uma multidão heterogênea e dispersa, sem inserção eclesial ou compromisso político com “a causa dos pobres”. Uma igreja que “*estava nascendo da base*”, na expressão consagrada de Leonardo Boff e que, nos anos 70 e 80, “possuía uma enorme vitalidade nos setores populares da América Latina”, como constatava Gustavo Gutiérrez (1982: 187).

Este tema – “*a igreja que nasce da base*” – vai ocupar um lugar central na compreensão do que seja a *igreja dos pobres*. Ao incorporar este sentido na tradição do catolicismo, os agentes da Teologia da Libertação procuram alinhar a prática religiosa e política da instituição com os movimentos de contestação aos regimes militares autoritários e com os críticos ao sistema capitalista depen-

dente. Este alinhamento, por sua vez, vai exigir que estes agentes façam a crítica da própria instituição católica, tanto em relação ao seu compromisso histórico com as elites dominantes do país, quanto ao lugar marginal que os pobres sempre ocuparam na igreja, embora constituíssem a sua base de sustentação social e política. A crítica à instituição, entretanto, leva à autocrítica dos próprios agentes religiosos da *igreja dos pobres*, enfocando a distância que os separa do lugar e da mentalidade dos pobres. O que fez com que muitos religiosos, padres e freiras, neste momento, movidos por razões de ordem política e subjetiva, fossem viver em vilas e favelas dos centros urbanos, dando origem a uma nova categoria de agentes religiosos, denominados de *agentes religiosos inseridos*¹.

Esta presença física "no meio dos pobres" torna possível uma atuação diferenciada junto às organizações de base, que irão compor o universo dos movimentos sociais, assim como uma abertura destes agentes à cultura popular. Esta experiência acabou produzindo uma transformação importante no catolicismo brasileiro, mesmo que, como observa Sanchis, muitas vezes este esforço de inserção tenha resultado numa outra forma de enclausuramento, em função do qual os agentes ficam impedidos de perceber os elementos próprios da cultura local (1996: 185-186).

O dilema da Igreja frente ao "povo"

Este deslocamento geográfico dos *religiosos inseridos*, como veremos em seguida, embora não chegue a superar o dilema que a instituição construiu historicamente entre um olhar positivo ou negativo do povo, ao reproduzi-lo dentro de um outro lugar social e a partir de outro referencial teórico (da Teologia da Libertação), o transforma e o ressemantiza. Assim, se de um lado podemos constatar uma idealização do "povo", cuja origem poderíamos situar no século XIX, quando a "Igreja dedica-se a construir a identidade da comunidade societária a partir de baixo" (Pierucci 1996: 54); por outro, transparece uma visão negativa deste mesmo "povo", que estaria na base da exigência de conversão da massa católica a uma visão de mundo moderna e racionalizada. No entanto, se o desiderato dos reformadores do século XIX, posto em prática pelos católicos sociais e pela "democracia cristã", visava efetivamente, como afirma Pierucci, fazer com "que a Igreja fosse em cada país, ao mesmo tempo, representante de Deus e representante do povo" (1996: 54), o projeto da *igreja dos pobres*, embora mantenha certa continuidade com este passado, também estabelece uma ruptura. Ou seja, enquanto para os reformadores o catolicismo institucionalizado aparece como o fundamento da sociedade e princípio de coesão social, para os agentes do catolicismo libertador, a própria instituição é vista como uma imposição artificial e externa à sociedade, cuja solidariedade se

assenta sobre um princípio interno e autônomo de coesão social, percebido como *natural*. Uma “*sociedade pós-religiosa*”, que na visão de Gauchet “se constitui, nas suas articulações principais, pela metabolização da função religiosa” (1985: 234), que deixa de ser estruturante do social, passando para o âmbito da superestrutura ou da subjetividade, o que estaria na origem da multiplicação anárquica e móvel de religiosidades privadas e difusas (Steil 1994: 38).

As exigências de uma mudança de mentalidade para aqueles que pretendem entrar na *igreja dos pobres* podem ser associadas a uma concepção do social, adotada pela Teologia da Libertação, que se expressa fundamentalmente em termos humanistas e seculares. Nesta perspectiva, o domínio do social é considerado como que dotado de princípios éticos imanentes, de modo que a salvação cristã se identifica com a utopia social². A religião, por sua vez, numa visão dukheimiana, é identificada primordialmente com o social; já a fé, com o impulso *a priori* da autotranscendência humana, através da consciência e da práxis históricas em vista da realização da utopia social, expressa em termos teológicos pela categoria *Reino de Deus*.³ O social é, assim, erigido na real sede da salvação por meio de um batismo da sociedade secular.

A aposta na secularização

A aposta na secularização como um processo irreversível motivou a Igreja Católica, especialmente a partir do Vaticano II, a aproximar-se cada vez mais, e de diferentes modos, da modernidade secular. Na América Latina, esta aproximação se expressou, primeiramente, através da busca fugidia do “desenvolvimento” e depois na tentativa de colaborar na construção de um projeto político popular que pôs nos movimentos sociais sua base de sustentação⁴. É justamente esta aposta que leva a Igreja Católica no Brasil a atribuir um grande peso a um programa educativo essencialmente secular e político, que mobilizou, nos anos 60, os setores mais dinâmicos do clero e do laicato, na sua maioria ligados à Ação Católica, particularmente à Juventude Universitária Católica (JUC)⁵. Serão estas lideranças que, nos anos 70 e 80, vamos encontrar à frente da *igreja dos pobres*, atuando como assessores e agentes de pastoral. Acreditava-se, então, que o processo de secularização poderia ocorrer no continente latino-americano sem a fuga da observância religiosa, uma vez que a religião se adaptaria à razão secular. Ou seja, que o progresso econômico e o processo de transformação política da sociedade transcorreria concomitantemente com o amadurecimento religioso da massa católica, aferrada, por ignorância, ao misticismo religioso e devocional.

Neste início da *igreja dos pobres*, havia, portanto, uma coincidência de objetivos e de programas entre a igreja na América Latina e a igreja em Roma. Para ambas, tratava-se de reformular as concepções e visões de mundo da base

católica, incorporando-a dentro de uma nova comunidade de crenças e valores que reconhecesse a autonomia da ordem secular, identificada como um domínio ou um espaço, regida por leis naturais, que incluem tanto o campo da física quanto o das normas éticas e políticas, que devem ser conhecidas *etsi Deus non daretur*⁶. Produz-se, assim, uma profunda transformação teológica, que vinha sendo gestada desde o início da modernidade, e que já apontava para o verdadeiro destino do cristianismo de restringir-se ao espiritual, sem interferência pública, de modo que o público pudesse ser identificado com o secular.

A *igreja da libertação*, apesar de sua opção pelos pobres, e por causa dela, assume a secularização como um meio de inserir-se na sociedade moderna. Neste movimento de aproximação com a modernidade, os *pobres* são conclamados ao engajamento social, à ação política e à busca do conhecimento científico (a mediação sócio-analítica), para entrar no jogo político moderno, o que vai exigir que pautem sua ação segundo as regras racionais do jogo político e social, definidas no âmbito da autonomia do secular, e que aceitem a inevitabilidade da “*ética da responsabilidade*” weberiana.

A salvação deve ser alcançada, portanto, pela mediação do social, da política e do conhecimento racionalizado. Mas ela mesma, enquanto revelação ou tradição, nada tem a acrescentar de efetivo à construção da esfera pública de convivência humana ou ao pacto social. Se a ação cristã tem que ser “política”, não é porque o cristianismo tem uma contribuição a oferecer ao secular, mas porque o “político” na sua forma racional moderna abarca toda a esfera social, tanto do conhecimento como da prática⁷. De modo que já não se trata de formar os sindicatos católicos, os partidos católicos, as associações católicas e estabelecer uma cristandade ou neocristandade católica, mas de participar anonimamente nos sindicatos, partidos e associações laicas⁸.

O projeto de libertação da *igreja dos pobres* se estabelece, portanto, pela subversão da visão de mundo partilhada pela grande maioria da população brasileira, especialmente os segmentos mais pobres. A missão eclesial se desloca, neste período, do culto e do policiamento do sagrado para o campo educativo. Os agentes religiosos entendem que o futuro da religião católica no contexto moderno depende da plausibilidade da sua mensagem junto aos setores intelectualizados da sociedade brasileira. Para um mundo secularizado, ou em vias de secularização, propõem uma religião despida de misticismo e irracionalidade. Tanto a teoria do desenvolvimento quanto a revolução socialista trazem a promessa de uma inclusão social dos pobres na cidadania através da educação e da apreensão dos valores modernos e secularizados. A modernização da Igreja Católica, quer na forma conservadora, promovida desde Roma, quer na forma progressista, levada a cabo pela *igreja da libertação*, responde às exigências colocadas pela crença num processo racionalizador crescente e universal⁹. A aposta na secularização significou, em última instância, a adesão da Igreja

Católica ao jogo político e simbólico que se trava no Ocidente desde o século XVIII, quando a narrativa moderna e secular começa a se tornar plausível através da conquista de um número crescente de adeptos¹⁰.

A incorporação desta visão secularizada da sociedade e da religião permitirá à *igreja dos pobres* reivindicar um lugar no leque das forças de *esquerda* no país. O seu reconhecimento como uma “igreja progressista”, que se dissemina pela opinião pública, tanto na imprensa quanto nos meios acadêmicos, pode ser associada à incorporação de uma lógica secular e moderna nas suas atitudes e práticas no campo político nacional. Efetivamente, neste momento, o racionalismo, a modernização e a ciência constituem o ideário progressista da *esquerda*, enquanto a *direita* era associada ao irracionalismo, ao nacionalismo e à tradição.

A originalidade de um projeto eclesial que se concretiza na experiência das Comunidades Eclesiais de Base, associado à racionalização teórica que se expressa através da Teologia da Libertação, possibilitou que a igreja da América Latina tivesse um reconhecimento que lhe deu acesso aos bens e valores simbólicos e materiais a que têm direito aqueles que são incluídos no jogo moderno, regido pela racionalidade do secular.

Esta participação implica num contrato tácito em relação às regras do jogo secular, as quais se definem dentro dos pressupostos e princípios que regem a razão moderna. Este acordo, mais poderoso do que todos os acordos abertos e explícitos, une a todos, religiosos e estudiosos, autoridades laicas e eclesiásticas, líderes sociais e políticos, numa espécie de conluio originário, constituindo uma solidariedade de todos os iniciados, ligados entre si pela mesma adesão às regras de um jogo que se mantém pela crença fundamental na autonomia da razão secular. Ficam fora, no entanto, aqueles que guardam uma visão mítica ou mística da realidade, os quais se tornam objeto da ação da Igreja. A missão eclesial redefine-se em vista da ampliação do número de católicos dotados da visão secular. Neste sentido, pode-se afirmar que invenção da *igreja dos pobres* permitiu que seus agentes religiosos escapassem do risco de permanecerem excluídos tanto do jogo que se travava no campo político das sociedades em processo de modernização, quanto do que ocorria no interior da instituição, dentro da qual sempre ocuparam um lugar marginal e desprestigiado.

A igreja dos pobres e a crise das esquerdas

No contexto dos anos 70 e 80, pode-se dizer que os intelectuais da *igreja dos pobres*, ao traduzir o conteúdo religioso da mensagem cristã em termos político-revolucionários, não só ultrapassam as fronteiras confessionais do particularismo católico, mas também inserem a Teologia da Libertação numa narrativa meta-histórica que detinha a hegemonia do campo ideológico neste momento. A ênfase atribuída às questões econômicas e materiais, ao lado das

questões éticas e de solidariedade, reflete o pensamento social que norteou a concepção ocidental da sociedade desde o século XVIII. A crença na revolução, como destino inescapável, colocava nos movimentos sociais os alicerces para a transformação técnico-educativa e redistributiva de bens, que iria instaurar uma nova ordem ética, cultural e política. A ambivalência que se produz em torno do estatuto das Comunidades Eclesiais de Base, vistas como estruturas eclesiais e como organizações do movimento popular, permite a sua inserção nos movimentos sociais, sem a ruptura com a instituição.

No final dos anos 80 e nos anos 90, no entanto, assistimos a uma crise que atinge as *esquerdas*, e consequentemente a *igreja dos pobres*, que poderia ser imputada a um certo “desencanto” em relação ao projeto moderno racionalizador que deveria produzir o “*desencantamento do mundo*”¹¹. A perda de plausibilidade das crenças fundadas sobre o mito do progresso absoluto e da capacidade ilimitada do conhecimento racional redefine as posições da *esquerda* e da *direita*. De modo que, a *esquerda*, neste final de século, se vê recambiada para temas ideológicos ou práticas que pertenciam exclusivamente ao pólo oposto, como o culto à natureza, que tem na ecologia sua expressão mais acabada, e o nacionalismo, que tem sido defendido em oposição a uma concepção de globalização que pretende negar o papel do Estado na definição da vida social. O que nos permite afirmar que houve uma transformação fundamental na relação entre estas duas visões de mundo. Se anteriormente a visão progressista e racionalista era dominante, acreditamos que essa relação foi invertida. Agora são aqueles que apontam para os limites do progresso e do conhecimento racional que detêm a base moral para a legitimação de suas posições políticas.

Em relação à *igreja dos pobres*, no entanto, deve-se acrescentar um outro elemento a esta crise da razão, que é a perda de sua força mobilizadora na opinião pública. Produz-se com isso uma diminuição de sua visibilidade social, deixando de ocupar o espaço que havia adquirido na imprensa e no meio acadêmico nos anos 70 e 80. Esta diminuição de reconhecimento público reflete-se no interior da própria instituição e pode ser medida inclusive pelo mercado editorial católico que, a partir dos anos 90, restringe consideravelmente as publicações sobre a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base.

Convém observar, no entanto, que esta perda de visibilidade social não significa necessariamente uma diminuição numérica das Comunidades Eclesiais de Base, enquanto principal expressão institucional da *igreja dos pobres*. Algumas pesquisas empíricas realizadas por Iser-Assessoria em diversas regiões do país mostram que “a fase de expansão extraordinária das comunidades de base – da década de 1970 até meados do decênio de 1980 – passou e estas estão agora num período de crescimento ordinário” (Lesbaupin 1997: 73). Ou seja, esta estabilidade, para a qual apontam as pesquisas, estaria indicando mais um

momento de consolidação de sua posição na estrutura eclesial do que um movimento de extinção.

No entanto, se a situação da *igreja dos pobres* deve ser avaliada pela visibilidade e reconhecimento que adquiriu no contexto social e político nacional por meio do jogo das oposições e das distinções, segundo a teoria do campo político de Bourdieu (1989), deve também ser compreendida a partir do modelo institucional que assumiu nos anos 70 e 80 e da adequação e plausibilidade deste modelo no contexto dos anos 90. Ou seja, se o reconhecimento social das religiões depende da capacidade de seus agentes religiosos especializados de manipular ao mesmo tempo idéias e grupos, de produzir crenças e de garantir a adesão de uma comunidade a estas crenças, ou ainda, de produzir um discurso que transcenda a comunidade de fé, também depende da sua capacidade de expressar adequadamente uma *espiritualidade* compatível com o *espírito da época*.

Igreja, comunidade e mística

A idéia de grupos organizados e comunidades alicerçadas em contextos geográficos e históricos determinados predominou como modelo para a formação da *igreja dos pobres*. Leonardo Boff refere-se ao ideal da *igreja da libertação* como constituída por “*uma extensa rede de comunidades*”, cobrindo todo o território nacional. Comunidades religiosas e políticas simultaneamente, bases da organização da massa católica e das classes populares. A ênfase na comunidade, expressa na forma de grupos coesos e fixos ao redor de uma crença religiosa e de uma ideologia política, fez convergir o projeto eclesial e o projeto de sociedade. Alguns estudiosos do catolicismo têm inclusive usado os conceitos de *igreja* e *seita*, a partir de Weber para pensar o lugar das CEBs dentro da Igreja Católica. Para Lesbaupin, “as comunidades são o tipo-seita dentro do tipo-igreja” (1987: 110-112)¹². Podemos, no entretanto, alargar esta tipologia weberiana a partir de Ernest Troeltsch, que detecta, na história do cristianismo, um terceiro modelo ou *tipo-ideal* de organização institucional, além da *igreja* e da *comunidade (seita)*, por ele denominada de *mística*¹³. Como comenta Colin Campbell, “a mística se distingue da igreja, na medida em que seus seguidores se sentem ligados não a uma instituição, mas a um líder espiritual ou guru; e se distingue da seita, uma vez que seus seguidores não se vêem como “os escolhidos de Deus” em oposição ao mundo, mas entendem que todos os seres existem numa única escala de espiritualidade, que pode se estender para além desta vida” (1997:12).

Tendo presente estas categorias de análise propostas por Troeltsch, entendendo que a *igreja dos pobres* perde o seu papel protagonista no cenário religioso e social não simplesmente porque seus agentes falharam em sua estratégia de ação política, mas também porque o próprio horizonte da *espiritualidade* inflete-se em

direção à *mística*, que se torna a forma mais plausível para expressão da religiosidade nos anos 90. Ou seja, os modelos mais institucionais – a *igreja* e a *comunidade (seita)* – dão lugar à *mística* que parece ser um modelo mais apropriado para expressar a espiritualidade transversal deste final de milênio, sem fronteiras denominacionais definidas e des-tradicionalizada.

Este quadro estaria apontando, para usar um conceito proposto por Campbell, para uma mudança de paradigma no sentido da “orientalização” da sociedade moderna. Esta “orientalização”, contudo, é pensada pelo autor não tanto a partir das “influências externas” do Oriente sobre o Ocidente, e sim como um desenvolvimento de potencialidades de “caráter oriental”, existentes na própria sociedade ocidental, que vão na direção do misticismo no sentido dado por Troeltsch a esta categoria¹⁴. Segundo Campbell, esta forma de espiritualidade mística, apresentada por Troeltsch, “opõe-se firmemente ao materialismo e ao racionalismo e a uma mentalidade voltada para este mundo” (1997: 12), que se constituíram na base de sustentação dos dois sistemas intelectuais principais que configuraram historicamente a cultura ocidental, isto é, o cristianismo e o progressismo secular. Na contramão destes sistemas, a *mística* se funda sobre uma concepção do divino como algo impessoal e imanente, ao contrário da concepção ocidental, onde Deus aparece como transcendente¹⁵.

Como mostrou Otávio Velho, num artigo recente sobre a atualidade da gnose, “se prevalecer a noção mais difusa de *mística*, que Ernest Troeltsch (como lembra Campbell) já intuía poder vir a ser a religiosidade mais capaz de florescer no mundo moderno, não estaremos longe de nossa ‘gnose extensiva’; e, também, estar-se-á, igualmente, acentuando a importância dos laços transversais, a relatividade das instituições e o caráter crucial da experiência pessoal” (1998: 48-49). Isto não significa, no entanto, que estes autores estejam negando a autenticidade ou mesmo a intensidade da espiritualidade vivida na *igreja dos pobres*, dentro dos seus marcos da *comunidade*¹⁶. Mas, estariam, isto sim, chamando a atenção para um outro contexto religioso, onde o movimento de trocas e assimilações intensas entre diferentes tradições, de religiosidades transversais e de uma nova tolerância religiosa, já não cabe em modelos religiosos institucionais demarcados por identidades reificadas e por ortodoxias teológicas fechadas.

Neste mesmo sentido, poderíamos citar o artigo de Leila Amaral intitulado “As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade”, no qual a autora contrapõe um “*sentido forte de comunidade*”, percebido em termos de pertença a um grupo substantivo, situado num espaço definido por fronteiras geográficas e éticas, e um “*sentido fraco*”, onde “a comunidade é vista como um amplo movimento no mundo, em direção à transformação pessoal e social” (1996: 64-65). O desenvolvimento desta idéia é apresentada a partir da comparação entre duas experiências emblemáticas da Nova Era: a comunidade Rajneeshpuram, em Oregon, nos Estados Unidos¹⁷; e a comunidade de Findhorn, na Escócia, “na

qual – como afirma Amaral – seus participantes se sentem conectados não com a Fundação em si, mas com o 'Anjo de Findhorn' que, segundo a opinião geral, conecta tudo em todo e qualquer lugar. Para eles o 'Anjo' é uma vibração última, subjacente a todas as outras, presente em todo e qualquer lugar e responsável pela integração de tudo que existe ao nosso redor" (1996: 63)¹⁸. Se a primeira experiência representa o "*sentido forte*" de comunidade, vindo a desenvolver em "seus membros um crescente sentimento de se constituírem uma elite espiritual"¹⁹, a segunda aponta para uma concepção "dessubstancializada" de comunidade, onde o princípio de conexão não está fundado sobre o pertencimento a algum coletivo espacial e substantivo, mas sobre uma solidariedade que vai se constituindo no mundo, para além das fronteiras de Findhorn (Amaral 1996: 65). Esta "dessubstancialização" da comunidade, detectada por Leila Amaral na experiência de Findhorn, aponta para a afirmação da *mística*, como uma característica do movimento Nova Era, a qual, guardando as devidas proporções, poderia ser estendida ao campo religioso atual, mais permeável às formas sincréticas e difusas de religiosidade transversais, que tendem a se constituir fora dos quadros institucionais de comunidades denominacionais.

Outro autor que tem enfatizado esta dimensão menos institucional da religião na sociedade globalizada é Peter Beyer. Num trabalho, publicado em *Horizontes Antropológicos*, sobre a re-imaginação das religiões em contextos globais de migração, afirma que a construção dos *selves* e das identidades grupais já não acontece em contraste com ou em oposição a sistemas dominantes. "Eles já não são protestos anti-sistêmicos ou reações contra as consequências do sistema funcional dominante, porque a afirmação de uma identidade requer acesso ao poder comunicativo dos sistemas" (1998: 17). De modo que as identidades pessoais ou grupais já não existem simplesmente como características objetivas. Elas são, antes, auto-descrições construídas que servem para controlar a ação.

Em suma, estes autores estão observando, em diferentes contextos religiosos, a emergência e configuração daquele tipo de espiritualidade ou forma religiosa que Troeltsch chamava de *mística*, em contraposição à *igreja* e à *seita*. Como Troeltsch mesmo percebeu, trata-se de uma experiência que se caracteriza por um "*individualismo religioso radical*" (1931: 377), conduzindo a formações institucionais bastante instáveis e de natureza polimorfa.

Formas de religiosidades místicas no interior da igreja dos pobres

A *mística* atinge também a *igreja dos pobres*. Tanto numa dimensão subjetiva, de adesões pessoais a este modo de espiritualidade, quanto numa dimensão objetiva, de adequação dos rituais e discursos aos sentidos e valores que vêm sendo produzidos fora do campo das religiões organizadas. Como um fato

emblemático, poderíamos citar a aproximação de alguns expoentes da Teologia da Libertação com esta *mística extra-institucional*, que se expressa em suas atitudes e em seus escritos. Para citar dois exemplos, basta acompanhar a produção recente de Leonardo Boff e Frei Betto²⁰.

No livro *Mística e espiritualidade*, escrito por Boff e Betto, podemos encontrar refletidos temas e perspectivas que denotam uma visão da realidade muito afinada com o que estamos denominando *mística*. Seus últimos trabalhos, como mostra Camurça (1998), têm inclusive levado "os setores conservadores da Igreja a considerá-los como dois pensadores cristãos que mergulharam na rede Nova Era". Ou ainda, como salienta Amaral (1998), citando trechos do discurso de Leonardo Boff, no VI Encontro para a Nova Consciência de Campina Grande, "a mística é vista por Boff como sede de espiritualidade mais do que de religião (...) e as religiões na sua ótica são diferentes traduções, em vários códigos culturais do divino: a experiência sem nome que é o mistério de Deus". Pode-se ver, portanto, nestes representantes incontestes da Teologia da Libertação e da *igreja dos pobres*, uma visão do sagrado e um posicionamento religioso que, ao abrirem-se para a *espiritualidade ecológica*, já não cabem no limites de um Deus cristão personalizado, segundo a teologia cristã tradicional, nem nos marcos de comunidades institucionalizadas e controladas pela hierarquia católica.

Em termos dos rituais e discursos, vamos nos referir particularmente a dois movimentos que estariam em maior consonância com a *mística* que preside a orientação religiosa do nosso tempo e que aparecem com maior frequência no âmbito da *igreja dos pobres*: as "aparições de Nossa Senhora" e a Renovação Carismática Católica. Enquanto o primeiro aponta para o resgate de uma experiência mística que se inscreve na tradição popular do catolicismo, o segundo traz os traços de uma invenção recente que coloca a descoberta do "self sagrado" no centro da experiência religiosa (Csordas 1997a).

Estes movimentos estariam apontando não apenas para a imediatividade do contato com o sagrado, o que constitui uma característica do catolicismo popular tradicional e da *mística* contemporânea; mas também para uma crítica ao controle clerical e institucional da religião. Na medida em que transcendem os limites geográficos ou institucionais estabelecidos, poderiam ser associadas ao mesmo processo de "dessubstancialização" da comunidade a que nos referimos em relação à experiência do "Anjo de Findhorn". "Aparições", como a de Medjugorje, por exemplo, criam uma extensa rede de devotos que se reconhecem conectados num amplo movimento no mundo, não por laços interpessoais, mas na medida em que se sentem tocados pela mensagem direta do céu que lhes chega através das profecias da Virgem²¹.

Acreditamos que estas formas de espiritualidades, na medida em que enfatizam a experiência mística de acesso direto ao sagrado, estariam minando a base secularizada e institucional que os agentes religiosos, imbuídos de uma

racionalidade moderna, tentaram impor à experiência da *igreja dos pobres* em seus primórdios. De modo que sua emergência no espaço da *igreja dos pobres* acaba rompendo com os constrangimentos impostos pelo monopólio da razão secular, autorizando e legitimando práticas e experiências que estavam interditas aos seus membros. Como procurei mostrar num outro artigo, penso que a *igreja dos pobres*, ao voltar-se para as *fontes místicas* do catolicismo popular tradicional, acaba colocando-se em sintonia com a tendência predominante no campo religioso atual (Steil 1998).

Sem pretender negar o aspecto conservador da Renovação Carismática Católica, devidamente salientado por Ribeiro de Oliveira (1978) e Prandi (1997), pretendemos aqui chamar a atenção para elementos presentes nesta experiência que apontam para uma crítica à comunidade, pensada como um grupo identitário fechado. Como observa Csordas, há que distinguir dois sentidos presentes na Renovação Carismática Católica: um que procura manter sua autonomia em relação à instituição, e outro que se organiza como um grupo no interior da estrutura eclesial. Mas, em ambos o autor detecta o mesmo movimento de “dessubstancialização” da comunidade. Se no primeiro este movimento fica evidente, na medida em que traz a “promessa de uma renovação dramática da Igreja, baseada na espiritualidade da ‘relação pessoal’ com Jesus e o acesso direto ao poder divino e à inspiração através dos ‘dons do espírito’ ou ‘carismas’” (Csordas 1997b: 312), no segundo, o sentido é mais sutil, uma vez que o ideal perseguido é o de estabelecer, para além dos grupos locais, uma “federação de comunidades”.

Rege os grupos carismáticos o princípio de que cada membro é visto como agraciado por um dom espiritual, ou um carisma, que contribui para a vida coletiva da comunidade como um “corpo” ou um “povo”. Assim, cada comunidade tem um dom ou carisma particular. Juntas elas formariam uma “*comunidade de comunidades*”, um povo divinamente constituído. Justamente este princípio é que permite que muitas pessoas se envolvam ativamente com os “grupos de oração” da Renovação Carismática Católica e se reúnam semanalmente para orar de forma coletiva, sem, no entanto, manter qualquer compromisso intenso com a instituição, participando muitas vezes em diversos grupos simultânea ou alternadamente²².

Pode-se perceber, portanto, na Renovação Carismática Católica uma experiência que se aproxima de um modelo identificado com a *mística* no sentido sociológico proposto por Troeltsch. Experiência esta que se torna mais atraente na medida em que agrega um forte conteúdo emocional, possibilitando uma recuperação dos sentidos como linguagem religiosa, muitas vezes reprimidos por uma concepção teológica que se impunha a partir da lógica moderna racionalizadora. De modo que, se até pouco a emergência da Renovação Carismática nas Comunidades de Base colocava a urgência da escolha entre a

razão (libertadora) e a emoção (alienadora), a valorização da emoção e da subjetividade em outros campos da vida social e no discurso de alguns dos expoentes intelectuais da Teologia da Libertação parece autorizar os membros da *igreja dos pobres* a buscar a autenticidade cristã nas vivências espirituais de caráter emocional, inclusive carismáticas. Ou seja, não se trata simplesmente de ver a Renovação Carismática Católica em oposição às Comunidades Eclesiais de Base, mas em perceber de que forma a demanda pela *mística*, dominante nos anos 90, estaria favorecendo a incorporação de rituais e experiências religiosas de tipo carismático pelas Comunidades Eclesiais de Base, enquanto um recurso que está à mão e que lhes permite responder a esta demanda²³.

Conclusão

As transformações na religião que vêm ocorrendo neste final de século, ao estabelecer uma centralidade para a *mística*, têm produzido uma certa nostalgia na *igreja dos pobres* em relação à *comunidade*, enquanto base para o movimento de libertação. Para muitos que alimentam esta nostalgia, é como se tivessem passado da teoria da dependência à teoria do desalento. Estes, ao buscar uma razão para o desmoronamento da base comunitária como sustentação da vida religiosa, geralmente encontram no processo de globalização o agente devastador dos valores e princípios que mobilizavam os pobres para a ação religiosa e política e sua inserção na sociedade. O que não percebem, no entanto, é que a própria *igreja dos pobres* está assumindo novas configurações, de modo que dentro dela passam a caber formas novas de religiosidade – sincréticas, místicas, neo-tradicionais – que escapam ao entendimento ortodoxo do que ela deveria ser. Assim, práticas que haviam sido expulsas, ou barradas na porta da frente, retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de um retorno do reprimido.

Cremos que novos estudos sobre a *igreja dos pobres* estão por ser feitos. Estudos menos comprometidos com a demarcação de fronteiras ou de definição de uma identidade exclusiva a partir de características objetivas que lhe imprimiriam uma singularidade diante das outras formas de organização da experiência católica. Pensamos que é preciso realizar trabalhos mais empíricos e etnográficos, que revelem o modo como a *igreja dos pobres* está organizando sua experiência de inserção no catolicismo brasileiro, numa articulação com o tradicional e o local, na direção das religiosidades populares, e com o universal e o institucional, na direção dos movimentos transversais de espiritualidade que atravessam as comunidades. Isto nos permitiria perceber que a *igreja dos pobres* não é algo que existe em si, mas, antes, se apresenta como a expressão concreta de um longo processo de negociação dentro da Igreja Católica e na sociedade sobre o que é autêntico, o que é ortodoxo, o que lhe pertence e o que a

ultrapassa. E, o que é autêntico e ortodoxo, o que lhe pertence e o que a ultrapassa mudam quando mudam os horizontes sociais e históricos.

Bibliografia

- AMARAL, Leila. (1996), "As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade". *Religião e Sociedade*, 17 (1-2): 54-74.
- AMARAL, Leila. (1998), *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Tese de Doutorado, UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, Rio de Janeiro.
- BEYER, Peter. (1998), "Global migration and the selective reimagining of religions". *Horizontes Antropológicos*, 8: 12-33.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel-Bertrand.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. (1971), *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciência.
- CAMPBELL, Colin. (1997), "A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, 18 (1): 5-22.
- CAMURÇA, Marcelo. (1998), "Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto", artigo não publicado.
- CHENU, Marie-Dominique. (1981), "Um renascimento: teólogos do Terceiro Mundo". *Concilium*, 164 (4): 34-44.
- CSORDAS, Thomas J. (1997a), *The sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- CSORDAS, Thomas J. (1997b), "Prophecy and the performance of metaphor". *American Anthropologist*, 99 (2): 321-332.
- GAUCHET, Marcel. (1985), *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.
- GEFFRÉ, Claude. (1974), "A comoção de uma teologia profética". *Concilium*, 96 (6): 101-102.
- GRIFFIN, Wendy. (1995), "The embodied goddess: feminist witchcraft and female divinity". *Sociology of Religion*, 56 (1): 35-48.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. (1982), "A irrupção do pobre na América Latina e as comunidades cristãs populares". In: Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, 4. *A igreja que surge da base*. São Paulo: Paulinas.
- LESBAUPIN, Ivo. (1987), *Mouvement populaire, Eglise catholique et politique au Brésil: l'apport des communautés ecclésiales urbaines de base aux mouvements populaires*. Tese de Doutorado. Univ. Toulouse-le-Mirail.
- LESBAUPIN, Ivo. (1997), "As comunidades de base e a transformação social". In: Clodovis Boff et al. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas.
- MILBANK, John. (1995), *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola.
- RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro Assis. (1978), *Renovação Carismática Católica*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), "O povo visto do altar: democracia ou demofilia?". In: Pierucci e Prandi. *A realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1998), "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 37: 43-73.
- PRANDI, Reginaldo. (1996), "Perto da magia, longe da política". In: Pierucci e Prandi. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC.
- PRANDI, Reginaldo. (1997), *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*.

São Paulo: EDUSP/FAPESP.

- SANCHIS, Pierre. (1996), "Sincretismo e pastoral de massas". In: Ivo Lesbaupin (org.). *Igreja comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas.
- STEIL, Carlos Alberto. (1994). "Para ler Gauchet". *Religião e Sociedade*, 16 (3): 24-49.
- STEIL, Carlos Alberto. (1996), "Os Católicos Sociais nas origens da modernização da Igreja Católica no Brasil". *REB*, 213: 62-80.
- STEIL, Carlos Alberto. (1998), "Catolicismo popular tradicional e ação pastoral: desafios e perspectivas no contexto da cultura contemporânea". *Teocomunicação*, 119: 87-104.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. (1988), *A gênese das CEBs no Brasil. Elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. (1996), "Espiritualidade nas CEBs". In: Clodovis Boff et al. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas.
- TROELTSCH, Ernst. (1931), *The social teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.
- VELHO, Otávio. (1998), "Ensaio herético sobre a atualidade da gnose". *Horizontes Antropológicos*, 8: 34-52.

Notas

- ¹ A análise da *igreja dos pobres* que se restringisse apenas à dimensão política e social da prática institucional perderia, talvez, o aspecto mais denso e afetivo do que isto significou para aqueles que, rompendo com uma situação de conforto e segurança material, garantida pela instituição, optaram pela inserção no meio popular.
- ² Para uma crítica mais aprofundada da Teologia da Libertação e das conseqüências da adoção de uma perspectiva secular pelos agentes religiosos na América Latina, ver Milbank (1995).
- ³ A categoria teológica Reino de Deus é concebida em oposição dialética à Igreja enquanto instituição, como uma forma de relativizar seu papel histórico. A Igreja é vista, então, como sacramento ou sinal do Reino, este sim, tomado como valor absoluto e transcendente.
- ⁴ Os anos 50 e 60 no Brasil foram marcados por uma aliança entre Igreja e Estado em vista da modernização conservadora, sendo conhecido este período pelo desenvolvimentismo. Cf. Camargo (1971).
- ⁵ Para uma melhor apreensão dos vínculos históricos entre a *igreja dos pobres* e a Ação Católica, remeto o leitor ao trabalho de Teixeira (1988).
- ⁶ Remeto o leitor para a relativização que Milbank faz do secular, tratando-o como um domínio que teve que ser instituído ou imaginado na teoria e na prática. Como afirma o autor: "Houve um tempo em que não existia o 'secular'. E o secular não era latente, esperando preencher mais espaço com o vapor do 'puramente humano' quando a pressão do sagrado diminuísse" (1995: 21).
- ⁷ Entendemos o processo de secularização como um fato histórico realmente experimentado em nosso tempo, no qual, como afirma Pierucci, em seu comentário sobre o conceito de secularização em Max Weber, "*a religião perdeu muitíssimo do valor cultural que tivera no passado, no nascedouro da moderna cultura capitalista*" (1998: 48).
- ⁸ Para um maior aprofundamento desta mudança de posição da Igreja, sugiro a leitura do artigo "Os Católicos Sociais nas origens da modernização da Igreja Católica no Brasil" (Steil 1996).
- ⁹ Pode-se perceber como esta visão está ligada a uma concepção weberiana da sociedade e da religião que tem como seu principal tema o surgimento da racionalidade formal-instrumental, que de forma positiva e instrumental tenta dominar todas as relações sociais na Idade Moderna.
- ¹⁰ Como afirma Prandi: "imaginava-se que aquilo que foi a grande fonte de transcendência e ao mesmo

tempo de orientação racional na fundação da sociedade ocidental, que foi a religião cristã desencantada (no início a protestante e muito mais tarde a católica do *aggiornamento*), deveria ter consolidado entre nós princípios de orientação de tal sorte que hoje nós dependeríamos mais de soluções oferecidas pelo pensamento racional, científico ou não, do que do pensamento mágico, religioso ou não" (1996: 94).

¹¹ Ao trazer a questão de um "desencanto" em relação à possibilidade do domínio da racionalidade moderna sobre o pensamento mágico e religioso queremos chamar a atenção para o fato de que o discurso positivista e anti-religioso, de caráter ideológico, perdeu seu poder de sedução e de mobilização. O que estaria redefinindo questões como: vivemos um momento de intensa secularização ou de pós-secularização? Estamos assistindo a um eclipse do sagrado ou da secularização? Devemos falar do fim da religião ou do fim da secularização? (Cf. Pierucci 1998: 66-67).

¹² De todos os modos, tratava-se de afirmar o sentido positivo da comunidade, como grupo identitário, mesmo fazendo uso de um conceito sociológico, transposto do campo religioso, onde o mesmo aparece carregado de um sentido axiológico negativo.

¹³ A tipologia de Troeltsch previa primeiramente a polaridade *igreja/seita*; no entanto, na medida em que prossegue seus estudos, inclui um terceiro pólo, a *mística*, que o autor define como "formações religiosas extremamente variáveis, rápidas, congregando, geralmente muitos, mas não possuindo muita estabilidade. Caracterizam-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou um santo" (Troeltsch 1931).

¹⁴ Embora Campbell situe nos anos 60 o momento decisivo de transformação desta teodicéia, é apenas nos anos 90 que esta experiência deixa de ser vivida como um movimento de uma minoria exótica e se evidencia como uma mudança nas crenças de uma extensa maioria da população.

¹⁵ Seguindo a melhor tradição de Weber, Campbell constrói os conceitos "oriente" e "ocidente" como *tipos ideais*, de modo que "o processo de orientalização não tem que depender simplesmente de uma importação de idéias exógenas, mas pode ser entendido como facilitado pela presença de uma tradição cultural nativa ao Ocidente" (1997:13).

¹⁶ Como tem sido reconhecido por diversos autores, inclusive europeus, a *igreja dos pobres* pode ser considerada como "um dos mais importantes acontecimentos na atual estrutura da Igreja, dando origem a um novo tipo de espiritualidade, caracterizada pelo acento na dimensão bíblica do compromisso" (Teixeira 1996: 207; cf. Chenu 1981; Geffré 1974).

¹⁷ A comunidade Rajneeshpuram surgiu nos anos 70, primeiramente como uma pequena comunidade rural, perto de Bombaim, na Índia, e depois, em 1974, se transferiu para os Estados Unidos.

¹⁸ Todos os anos milhares de visitantes, pessoas e grupos de diferentes países se dirigem para a Fundação Findhorn para participar de suas inúmeras atividades e experimentar a eficácia transformadora de suas consciências pelo toque do 'Anjo'.

¹⁹ A comunidade não existe mais desde 1985, quando seu guru, Bhagwan Shree Rajneesh foi expulso dos Estados Unidos. Este fato coincide com o abandono da experiência comunitária como vinha se constituindo. Hoje, o movimento Rajneesh se apresenta mais descentralizado, difundindo suas idéias nos Centros de Terapia Sannyasin (cf. Amaral 1996: 56).

²⁰ Leonardo Boff tem orientado seus últimos livros para temáticas relacionadas com a Nova Era, a Física Quântica e a Ecologia. Frei Betto, por sua vez, tem buscado resgatar a tradição mística do catolicismo, revisitando autores como Tereza D'Ávila, São João da Cruz e Teilhard de Chardin.

²¹ Podemos ver como uma das características da *mística* a ênfase no caráter feminino da divindade, ao invés do masculino, como um maneira de afirmar a imanência sobre a transcendência, visto que, como afirma Wendy Griffin, "o feminino representa a imanência e o fluxo de energia que conecta todas as coisas" (1995: 40).

²² Csordas mostra que no pólo oposto desse tipo de participação estão aqueles que se comprometem intensamente com grupos organizados hierárquica e estruturalmente e que, a partir dos anos 80, têm

inclusive voltado seus esforços para a evangelização daqueles que se mantêm à margem da instituição.

- ²³ Não queremos afirmar com isto que as formas místicas de religião não estivessem sendo demandadas já nos anos 70 e 80. Mas, que, devido ao contexto social e religioso da época, dominado por uma visão secularizadora, a Igreja Católica através das CEBs buscava adaptar-se a este contexto, expulsando as formas de religiosidade que eram julgadas inadequadas a uma concepção racional da religião.

Carlos Alberto Steil

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador do CNPq. Desenvolve pesquisas sobre os temas: Peregrinação e Turismo, Antropologia e Teologia, Antropologia Política e Etnicidade, Igreja Católica e Movimentos Sociais. Autor do livro *O Sertão das Romarias* (1996). Colaborou nos livros *Igreja Comunidade e Massa* (1996) e *As Comunidades de Base em Questão* (1997) e em diversas revistas especializadas de Ciências Sociais e Teologia.
e-mail: casteil@portoweb.com.br

MEMÓRIA E "CONSCIÊNCIA" EM UMA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: O TAMBOR DE MINA DO MARANHÃO

Daniel Halperin

Dedico este texto a Zeca (in memoriam)

Uma vez eu estava irradiado mesmo. Eu não me sentia, certo? Não sentia meu corpo, meus sapatos, nada! Como se eu estivesse... nada, não sentia coisa nenhuma... E o que eu estava vendo? Eu não via pessoas, eu não via ninguém, certo? O que vi era muita luz, eram coisas maravilhosas, assim... como se olhar um arco-íris, certo? Então eu vi aquela luz, aquelas lindíssimas...

Mas eu sei que há momentos em que a gente tem um estado de espírito fantástico, maravilhoso. Eu acho que até a mediunidade, né, é uma coisa muito profunda ... E momentos de uma extrema felicidade... aquela felicidade... de, sei lá, de uma satisfação tão sensacional que não pertence a ninguém aqui na terra. Nós não temos essa chance em nosso estado normal, em nossa vida diária, de isso fluir... Quer dizer, uma felicidade, uma satisfação, um estado espiritual tão maravilhoso que essas coisas materiais, nada disso, não existiam...

Tinha um céu, um céu, sabe, um céu... um ambiente, um negócio indescritível, certo?... Sem forma... Era uma luminosidade assim...

como se tivesse um universo, certo?

Koaraci, um médium “consciente” de um terreiro “misturado” Mina/Umbanda em São Luís.

Falar do transe é sempre difícil e arriscado, tanto para quem o experimenta quanto para quem o observa de fora. Uns e outros percebem determinados aspectos e têm consciência de que outros lhes escapam, ou pela alteração de consciência, ou pela falta de experiência e de capacidade para avaliar o que ocorre no íntimo de um médium incorporado. Ferretti e Ferretti (1994: 28)

Podem os médiuns ficar conscientes durante a sua possessão pelos *voduns*, caboclos e outros espíritos do chamado Tambor de Mina maranhense? Podem lembrar alguma coisa da experiência de estar “possuídos”? De que formas se discute (ou não) tais assuntos entre os próprios participantes religiosos? Este trabalho destaca essas questões baseado numa pesquisa de campo realizada entre 1990 e 1999 em terreiros de “Mina” localizados na área urbana de São Luís, Maranhão.¹ Aqui, a “consciência” é analisada especificamente no contexto “êmico” (discurso nativo) das concepções de possessão “inconsciente” e “consciente”, e não no sentido mais amplo de “consciência”.

“Quando é exatamente que uma pessoa se transforma num ‘santo’, e quando ela retorna a ser um mero ‘ser humano’?” Levantei essa pergunta nas notas de pesquisa em julho de 1991 ao ver uma velha “mineira” dançar com uma graça refinada, gradualmente passando a estar possuída pela divindade anciã iorubana Nanã Burukú (sincretizada em São Luís com Santa Ana).

Geralmente é obvio quando um dançante da Mina “cai no santo”, sobretudo nos terreiros dos bairros populares de São Luís e no interior do Maranhão (em contraste com as antigas e melhor estudadas Casas tradicionais da cidade, mais notadamente a Casa das Minas e a Casa de Nagô, onde o transe-possessão é tipicamente menos marcado e mais sutil na forma).² Uma mudança abrupta pode lhe acontecer, envolvendo ações dramáticas como gritar ou rolar no chão (Carvalho 1994; Ferretti e Ferretti 1994; Leacock e Leacock 1972; M. Ferretti 1993, 1994; Halperin 1992a, 1995a). Mas às vezes é, ao contrário do que poderia parecer, a aparente *similaridade* entre o médium “puro” (no estado antes de “pegar santo”) e o “cavalo” possuído que chama a atenção dos pesquisadores e outros observadores (Métraux 1955; Mischel e Mischel 1958; Frigerio 1988, 1989a, 1989b; Birman 1980, 1988; Halperin 1996a, 1996b; Leacock e Leacock 1972; Pressel 1974; Cardeña 1989).³ Esse tipo de observação provoca o questionamento quanto ao limite exato entre estar “incorporado” e “normal”, entre ficar consciente do que está acontecendo e “não lembrar de nada”.

Durante uma entrevista informal realizada em 1991 com três membros jovens de um terreiro situado nos arredores de São Luís, onde se pratica Mina e Candomblé, perguntei acerca de quais sensações ou lembranças eles mantêm durante a possessão. Os novatos inicialmente deram a clássica resposta 'oficial' do Tambor de Mina e das outras religiões afro-brasileiras. Como a maioria dos entrevistados de meu estudo, eles afirmaram que perdem a consciência ("fico branco") depois de entrar no estado de possessão, ou logo após sentirem alguns momentos de estado alterado de consciência. "Que pergunta absurda!", um deles replicou. "Se alguém está incorporado, como vai poder ficar consciente disso, ou lembrar depois de alguma coisa?".

Naquela época, eu estava conversando com uma pesquisadora européia do Candomblé que havia sido iniciada num terreiro no Rio de Janeiro. Nessas conversas, ela relatava que na maioria de seus estados de transe ela mantém uma percepção pelo menos mínima do que acontece ao seu redor, mesmo se perder o controle muscular voluntário ou a capacidade de abrir os olhos. É só em raras ocasiões, concluí, que a possessão envolve uma perda total da "consciência" ou da memória.

Armado com essas informações, mencionei aos três jovens que uma amiga minha, praticante do Candomblé no Rio, frequentemente lembrava do que acontecia durante a possessão por seu orixá. Um deles, como se tivesse despertado de um sonho, começou a falar em voz baixa de suas experiências parecidas. "E eu pensava que isso só acontecia comigo!", ele acabou exclamando. Pouco a pouco, os outros dois, no começo com timidez e logo com mais emoção, começaram a atestar que também permanecem "conscientes" durante o estado de possessão. Esses jovens médiuns lembravam novos participantes na sua primeira reunião de Alcoólicos Anônimos; evidentemente, essa foi a primeira vez que eles tinham falado com outras pessoas sobre esse tipo de assunto. Aparentemente, no Tambor de Mina, tanto como nas outras religiões tradicionais afro-brasileiras, não existe um fórum público para discutir abertamente tais questões.

No processo de realização da pesquisa de campo, detectei três discursos básicos entre os "mineiros" acerca de sua memória e "consciência" durante a possessão espiritual. Primeiro, a grande maioria dos entrevistados afirma não lembrar de basicamente nada dessa experiência. Mas muitos deles mencionam formas "fingidas", "incompletas" ou "conscientes" da possessão. Finalmente, acabei descobrindo que alguns dos médiuns com mais experiência no transe, incluindo eventualmente várias mães e pais-de-santo, acreditam, geralmente de forma velada, que ser "consciente" na verdade representa um grau *mais* avançado de mediunidade.

“Santo não pode lembrar”

“Eu não lembro nadinha depois que [‘a entidade’] me pega”, fui informado inúmeras vezes pelos “mineiros” que entrevistei. “Tô com caboclo, ou com branco [vodun], ou branca [seu vodun feminino], não sei de nada!”, afirma uma velha dançante da tradicional Casa de Nagô em São Luís. Ricardo, um ativo participante de Mina nos bairros populares da cidade descreve do seguinte modo o início da possessão de sua cabocla “farrista”, Dora: “Primeiro sinto o coração batendo rápido, depois se perde as pernas, depois [essa sensação] chega ao corpo inteiro... e depois não lembro mais nada”. E Dora “em cima” de seu “cavalo” me relatou: “Passo três dias direto em cima dele [Ricardo] sem comer, beber, cagar, fazer xixi: nada!”⁴

Numa entrevista efetuada em julho de 1991 com Dona Zizi, uma procurada mãe-de-santo no bairro de baixa renda do Belira, ela afirmou: “para o médium inconsciente como eu, tem que ter uma pessoa ali para contar tudo que se passa: se a entidade deixa recado, qualquer coisa...”⁵. E numa conversa pouco depois, e menos formal, com o principal “invisível” de Zizi, o “farrista” Manuelzinho de Légua, ele insistiu: “Se eu dissesse assim, ‘Dona Zizi!... Deixa um recado para ela...’, é porque ela é uma média inconsciente; se estou em cima dela não sabe nada que está fazendo...”.

Nestas afirmações tanto Dona Zizi como seu encantado se referem à prática comum das entidades de deixar “recados” para seus “cavalos” (ver Frigerio 1989b: 8). Uma das funções rituais de responsabilidade do companheiro da mãe-de-santo Doutora Dilma, do bairro da Lira, era de registrar os pronunciamentos do “chefe” dela e do terreiro, a respeitada entidade Jaguarema, membro da família dos “Turcos” (M. Ferretti 1989, 1993, 1994). Em uma entrevista com Dona Deni e Dona Justina, da venerável Casa das Minas (agosto de 1991), estas *vodunsis* concordaram que seus voduns “deixam recados” quando querem se comunicar com seus “cavalos”.⁶

Mas de fato, tais suposições verbalizadas ou pelo menos implícitas de estar “inconsciente” e efetivamente amnésico durante a possessão espiritual têm sido ocasionalmente questionadas pelos pesquisadores, frente à observação de “evidência contraditória” (Frigerio 1988, 1989a, 1989b: 6-7, 9-10; Birman 1980, 1988: 246-251; Halperin 1996b; Leacock e Leacock 1972: 175, 208-212; Métraux 1955: 21, 25, 31-35; Pressel 1974: 196-197; Mischel e Mischel 1958: 253; Cardena 1989: 12-16). Por exemplo, um médium supostamente “inconsciente” relatara detalhes de eventos que aconteceram durante sua possessão pelos espíritos, ou a “entidade” falara em primeira pessoa do singular como se fosse o próprio “cavalo” (Métraux 1955: 31). Os espíritos às vezes confundem sua identidade de gênero: uma entidade feminina incorporada em um médium masculino talvez use a forma masculina do verbo, como

a cabocla na Bahia citada por Wafer (1991: 34) que afirma "sou muito educado".

As várias experiências desse tipo que surgiram durante a pesquisa de campo (consistente com a observação de Métraux [1955: 31] de que "Não me cabe espaço para relatar as numerosas instâncias...") provocaram minha curiosidade a respeito da doutrina aparentemente quase oficial da possessão "inconsciente". Por exemplo, uma colega me acompanhou a uma sessão de vídeo num terreiro de São Luís (Halperin 1995a: Apêndice B). Logo que chegamos ao centro, eu comecei a apresentá-la ao pai-de-santo, mas esse me interrompeu – "A gente já se conhece" –, lembrando que ela tinha visitado o terreiro "na semana passada com o Daniel".

Pelo menos teoricamente, ele nunca havia conhecido a minha colega; foram os *espíritos* dele que conversaram conosco durante um intervalo no tambor da semana anterior. Chegando no terreiro naquele dia, o pai-de-santo já estava "com" seu guia e nós partimos antes do final da festa, ou seja, antes que ele tivesse saído da possessão. De acordo com as crenças tradicionais do Tambor de Mina, o médium deve ficar incorporado durante o período inteiro do ritual. Na outra semana esse pai-de-santo lembrava de ter falado conosco, incluindo vários detalhes da conversa com seus espíritos. Mas ele, como a grande maioria dos médiuns e mães/pais-de-santo que entrevistei, insiste que é "um médium inconsciente" que não lembra "nadinha", uma vez que está possuído por seus voduns.⁷

Durante uma entrevista com outro pai-de-santo indaguei sobre algumas coisas que seu "chefe" tinha proclamado "em cima" dele durante um tambor recentemente celebrado em seu terreiro. Ao responder, ele de vez em quando usava a primeira pessoa do singular, ou seja: "A razão de que *eu* disse tal coisa foi...".

Numa outra ocasião tipicamente reveladora em junho de 1994, duas amigas estavam olhando uma fita de vídeo que eu tinha gravado em 1991 num terreiro da cidade onde elas dançaram. Logo depois do começo do tambor, a mais novata delas exclamou: "Eu lembro dessa festa como se fosse ontem, sabe". Sua colega imediatamente olhou para ela e corrigiu em voz baixa, "Santo não pode lembrar!" A partir daí começou uma discussão animada e em voz baixa (supostamente para que eu não escutasse), da qual só ouvi umas poucas palavras, como "segredo". Mais tarde a primeira mulher, agora em voz normal, comentou, "Ah, então a festa foi *assim*?..."⁸.

Um fator particularmente problemático acerca da norma oficial da possessão "totalmente inconsciente" é a longa e supostamente contínua duração do estado de incorporação no Tambor de Mina. No Candomblé, na *Santería* cubana e em outras tradições derivadas da iorubana nigeriana, a possessão normalmente demora um período de tempo relativamente breve, talvez apenas uma meia hora

ou ainda menos, durante a “apresentação” das danças dos orixás no salão. Usualmente, os participantes de um candomblé passam a maioria da festa “puros”: dançando na roda, observando os outros dançantes possuídos com seus orixás se manifestarem, ou de outro modo celebrando num estado “puro”. Num tambor de Mina, em contraste, se diz que os dançantes estão incorporados durante toda a duração da festa, que pode continuar, quase sem parar, até a madrugada. As transições (ou “mudanças de linha”) no ritual envolvem não períodos alternantes de ficar “puro” e “incorporado”, mas um processo de “dar passagem” a uma nova “linha” ou “família” de entidades, por exemplo, quando os caboclos de um terreiro influenciado pela chamada “linha da Mata” (origem codoense) “dão passagem” à “linha dos *surrupiras*” (espíritos mais “rústicos” e até “selvagens” [M. Ferretti 1993; Halperin 1995a]).

Os próprios “mineiros”, porém, não parecem muito preocupados com este tipo de questões. Eles apenas comentariam que uma pessoa acabando de sair da possessão “já está pura”. Mais importante para os praticantes do que distinguir entre “os diferentes níveis do comportamento durante a possessão” (Mischel e Mischel 1958: 253) é a defesa da autenticidade de suas práticas religiosas e a afirmação de seu ‘status’ como verdadeiros “aparelhos” e “curadores”. O significado da consciência para os médiuns, em particular de ser “inconsciente”, é que no contexto religioso afro-brasileiro esta forma de mediunidade tem sido tradicionalmente associada com a autêntica possessão pelas forças divinas. Se alguém admitisse ter experimentado um estado de transe não-inconsciente poderia sugerir possessão “falsa” ou incompleta, colocando em questão sua autenticidade ou competência como “cavalo” ou “aparelho” espiritual.

Possessão “falsa”

Depois de um tambor celebrado em outro terreiro, um homem que ainda estava possuído pelo espírito João de Leme e que era membro de um grupo de médiuns que tinham acabado de dançar no terreiro, parou na rua para tomar um mingau. De repente, ao dar-se conta do que estava fazendo (negando a regra religiosa de que “santo não come nem bebe”), ele espantou seus colegas: “Ah, esqueci que ainda sou João de Leme!”

Piada contada aos Ferretti por um conhecido pai-de-santo de São Luís (comunicação pessoal, junho de 1994).

Um discurso quase interminável é articulado pelos praticantes das religiões afro-brasileiras acerca da “possessão falsa” ou de “fingir transe”. Wafer (1991: 34) identifica esse fenômeno como um tipo de “teatro”⁹: “O transe falso é um conhecido fenômeno no Candomblé, e é chamado de equê, o que [um médium]

definiu para mim como 'um tipo de teatro'. A existência do equê não significa porém que não existe o transe verdadeiro. Mas implica que as pessoas que entram no transe têm bastante espaço para manobrar".

Insinuações de que outros médiuns não estão verdadeiramente possuídos ou que estão fingindo são ocasionalmente feitas dentro de terreiros de Mina e, com mais frequência, entre centros rivais (veja Leacock e Leacock 1972: 73; Berliner 1993: 201-202). Além de refletir a competição e até as brigas que às vezes se manifestam de modo geral nas religiões afro-brasileiras (Velho 1975; Tanabe Mott 1975; Leacock 1988), tais acusações podem sugerir que um significativo número de médiuns têm experimentado, pelo menos alguma vez, um tipo de possessão incompleta, se não "fingida" – como é proposto por Leacock e Leacock (1972: 175, 208-212), Frigerio (1988, 1989a, 1989b), Métraux (1955) e Cardéna (1989). O fato de diretamente acusar outro médium de possessão falsa não é uma coisa de pouca importância, e pessoalmente não observei nenhum incidente desse tipo. Mas os "mineiros" de vez em quando fazem "fofoca" dizendo que os outros médiuns "não estão com nada"; por exemplo, quando alguns membros das tradicionais Casas antigas criticam os terreiros mais novos onde, eles reclamam, "tudo mundo pula, grita e rola no chão... mas na verdade eles não estão com nadinha".

Apesar de que, obviamente, é muito difícil, se não impossível, saber o que "realmente" acontece na cabeça de outra pessoa (veja Wafer 1991: 217, referido à famosa meditação de Geertz [1978: 16] tentando distinguir entre "piscadelas e tiques nervosos"), em algumas ocasiões fiquei com certa impressão intuitiva de que alguns dançantes estavam fingindo entrar em transe. Por outro lado, parece também que frequentemente médiuns que começam simulando estarem possuídos, eventualmente acabam entrando num estado verdadeiramente alterado de consciência, como também têm postulado alguns outros pesquisadores (Frigerio 1988, 1989b; Cardéna 1989: 13-15; Leacock and Leacock 1972).¹⁰ Observa Métraux (1955: 3): "Simular estar possuído não necessariamente implica uma atitude cética a respeito do fenômeno em si. Um *houngan* ['pai-de-santo' haitiano], cujas possessões frequentemente foram 'realizadas' de 'favor', foi perseguido pelo medo de suas [entidades] e tomou muito a sério – até tragicamente – as ameaças e avisos que ele recebia das bocas de outras pessoas possuídas".

A vidência e a possessão incompleta

"Não gosto que me agarrem assim quando estou com caboclo!"

Dançante de um terreiro em São Luís conversando com uma colega, junho de 1991.

Além da possessão falsa, os “mineiros” têm conhecimento de um conceito, derivado originalmente do Espiritismo kardecista e da Umbanda, chamado *vidência*. O médium *vidente* tem a capacidade de “ver” a “radiação” dos espíritos ao seu redor, além eventualmente de ocorrências no futuro ou outros mistérios do mundo das entidades espirituais. João(zinho), o pai-de-santo de um terreiro com impressionante sucesso localizado na Vila Nova, um bairro afastado da cidade, descreve seu ambíguo “defeito”/dom da vidência: “Agora eu tenho um defeito comigo – não sei se é defeito ou uma bondade – mas ao chegar no centro eu sei quem é e quem deixa de ser... quem está incorporado e quem não está”. Perguntei a Pai João como que ele sabe quem está ou não verdadeiramente possuído. Ele ficou rindo uns momentos, depois afirmou: “Mas eu sei”. Fiquei curioso em saber se a maioria “está ou não” incorporado de verdade. “Muitos são, mas muitos não... Alguns estão apenas *radiado*...” Daí João explicou que uma entidade pode “radiar” (afetar sem totalmente possuir) até três ou quatro pessoas ao mesmo tempo.

Pai João explica que os médiuns que têm vidência “podem ver as entidades, ver uma porção de coisas... ver através de você, ver a sua vida... saber o que vai acontecer, o que não vai”. No caso de João, por exemplo, mesmo quando não está incorporado: “Sinto o guia de meu lado... e sei quem é”. Perguntei se sempre fica “vendo”. Riu de novo, e afirmou: “Não, o tempo inteiro não... Sabe, a maioria das pessoas ficariam loucas se podessem *ver*”. O pai-de-santo acrescentou que “Algumas pessoas são capazes de ver, e outras não... Existem coisas bonitas no mundo, e coisas horríveis também”.¹¹ Pai João associa a vidência com uma espécie de “sonhar”, ou seja “um estado de transe entre estar dormido e acordado”: “Eu vejo nos ‘sonhos’... Vejo o que vai acontecer”. “Os ‘sonhos’ são realidade para mim”, afirma.

Ferretti e Ferretti (1994: 13) mencionam várias associações entre sonhar e o Tambor de Mina; por exemplo, “Dona Deni diz que sonha muito com mãe Andresa [antiga chefe da Casa das Minas], que lhe explica coisas da casa”. Os autores (1994: 12) descrevem a vidência na Casa das Minas, caracterizando-a como um dom que muitas, mas não todas, as *voduns* possuem: “Dizem que uma médium vidente vê todos os voduns que estão na casa e que às vezes não baixam porque não têm filhas lá... Para se chefiar uma casa como a Casa das Minas é preciso ser médium vidente”. Ferretti e Ferretti (ibid.) registram os pensamentos da Dona Deni a respeito deste assunto, o que ela descreve como “um dom que se manifesta desde o nascimento e a pessoa se desenvolve aceitando o que vê”:

“O vidente vê muito, mas deve falar pouco, para não ficar perturbado e não passar por louco. A vidência é perigosa pois ataca os nervos. É preciso que a pessoa tenha auto-controle e se domine. Há voduns pouco

civilizados, que aparecem para amedrontar e alguns videntes ficam doentes, tendo que ir para o hospital".

A capacidade de *ver*, como eventualmente cheguei a entender, é também associado com outra noção bem distinta, a da mediunidade "consciente". Tal ligação sugere um paradoxo dentro da terminologia empregada nas religiões afro-brasileiras. Mesmo que a vidência seja vista como prova ou evidência da força possuída por certos médiuns mais avançados, sobretudo pais e mães-de-santo, ela é também relacionada, por exemplo na Umbanda, com o defeito, tipicamente presente nos médiuns novatos, da possessão consciente ou incompleta. Birman (1980: 114) acrescenta esta última associação na sua descrição da vidência nos terreiros de Umbanda na Baixada Fluminense. "Vidência é o defeito apontado por todos e presente somente em alguns que se resume na incapacidade do médium de afastar a sua consciência no momento em que está ocupado pelos espíritos. O médium com vidência se mantém presente quando está recebendo seus santos. Ele não somente vê a ação do espírito junto aos leigos como também é capaz de lembrar-se de tudo que este fez após a 'subida' deste". A pesquisadora (1980: 114-115) continua: "A vidência é apresentada como uma característica pessoal de determinados médiuns. Alguns afirmam que 'só no início tinham vidência' e que depois desapareceu; já outros se queixam que a vidência que possuem não passa nunca, por mais 'obrigações' que façam aos santos. Todos, sem exceção, consideram a vidência algo muito negativo".

Em agosto de 1991 realizei uma entrevista coletiva com alguns médiuns do terreiro da anteriormente mencionada Doutora Dilma. Eles ofereciam opiniões semelhantes às das informantes de Birman acerca de tais tipos de possessão "incompleta". Além disso, eles associaram a possessão consciente (o que Birman chama de "vidência") com o fato de estar apenas *radiado* durante um tambor.¹² Os médiuns reportaram que "muitas vezes a pessoa não perde tudo, não consegue dominar [o espírito]... É só radiada". Uma deles caracterizou a possessão consciente assim: "O invisível vem mas só deixa aquela intuição na mente". Na entrevista, além de parecerem inicialmente tímidos na discussão destes assuntos da "consciência" durante a sua possessão, os médiuns passaram a estar cada vez mais interessados em explorar esse tema comigo e entre eles mesmos, lembrando o discurso semelhante dos três novatos de um outro terreiro em São Luís, mencionado no começo deste texto.

Da meia-dúzia de dançantes que participaram nesta entrevista, só uma, a que tinha mais experiência de mediunidade, Dona Irene, se mostrava aberta à sugestão de que a possessão consciente, além de representar o fato de apenas estar "radiado", poderia em contraste indicar uma forma **mais** desenvolvida de mediunidade. No Tambor de Mina, a ligação entre vidência e possessão consciente é duplamente paradoxal porque, comô cheguei eventualmente a apren-

der e será discutido mais tarde neste texto, alguns “mineiros” com muita experiência no transe acreditam, pelo menos secretamente, que o fato de ficar “consciente” é preferível ao estado estritamente “inconsciente” da possessão.

Por outro lado, muitos médiuns se mostram céticos a respeito da noção de estar consciente durante a possessão. A maioria dos “mineiros” que entrevistei, apesar de aceitarem a existência da mediunidade consciente, mostravam-se desconfiados da sua veracidade. Os conhecidos pais-de-santo codoenses “Mestre” Bita e Domingos Paiva afirmaram, independentemente um do outro: “Não confio em médiuns conscientes”. Quando Abimael Marques (familiarmente chamado de “Bibi”), um “abatazeiro” importante da Casa de Nagô, me ouviu perguntando a uma dançante da Casa se ela pode lembrar o que ocorre num tambor, ele riu muito, espantado, “Daniel, isso seria como se eu bebo hoje à noite, e amanhã pudesse lembrar de alguma coisa que aconteceu!” (A *vodunsi* respondeu no negativo, tanto como as outras participantes das Casas tradicionais que entrevistei).

A crença de Bibi quanto à embriaguez alcoólica consistir numa experiência completamente “inconsciente”, e o fato de relacioná-la com a possessão, é reveladora. Em primeiro lugar, isto reflete um traço caracteristicamente brasileiro (entre outras culturas) de que “vale tudo!” durante certas ocasiões, nas quais de fato se evita a responsabilidade pessoal para várias ações realizadas, como por exemplo, ficar bêbado, carnaval, brigas, e a possessão por espíritos.¹³ A prova da perda do domínio de seus atos é que os participantes “não lembram nada do que aconteceu”, como diz Bibi, depois que terminou a farra ou a sessão espiritual.¹⁴

Na seguinte citação, a respeito dos poucos médiuns, identificados por eles mesmos como “conscientes”, encontrados na sua pesquisa no Belém, Leacock e Leacock (1972: 210) descrevem o uso por esses praticantes da analogia entre a possessão e a embriaguez (uma associação similarmente observada por Métraux [1955: 21] e por Linger [1992: 83, *passim*]):

Dos cinco médiuns que admitiam lembrar algo de suas experiências em transe, três eram [médiuns] com muita experiência na religião... Todos foram influenciados, em certa parte, por idéias da Umbanda....

Os três médiuns com muita experiência no transe, todos homens, descreviam o transe em termos muito parecidos. Um deles enfatizou que não sabia por que se comportava do jeito que ele fazia, como se tivesse alguma “força” movendo-o daqui ou do além. Todos os três homens compararam o transe com duas atividades normais: sonhar e ficar totalmente bêbado. Todos também concordaram que lembravam só uma parte de suas experiências em transe, e que em algumas ocasiões não lembravam nada. Foram unânimes em sustentar que, apesar de qualquer

pretensão que os outros médiuns poderiam manifestar, a maioria ou todos também podiam lembrar alguma coisa de sua experiência em transe.

Em outra ocasião, quando de novo Bibi me ouviu perguntar a uma dançante da Casa de Nagô sobre a mediunidade consciente, ele interrompeu, "Eles que dizem assim [que ficam 'consciente'] não estão com nada, só estão com vontade". Reveladora do *ethos* da Mina a respeito da possessão, este "abatazeiro" de um terreiro tradicional critica tais médiuns, pelo fato de que não ficam "inconscientes", ou seja de atuar de sua própria "vontade", e não a das entidades. As implicações das formas inconscientes e conscientes da possessão para a responsabilidade individual humana – em contraste com a exclusivamente divina – pelos atos que acontecem durante o estado da possessão serão examinadas ao final deste ensaio.

Ademais, do mesmo modo que é difícil crer que a maioria das pessoas nunca se lembram de *nada* do que acontece quando estavam bêbadas, a analogia feita por Bibi entre a embriaguez alcoólica e a possessão sugere que alguns médiuns talvez "escolhem", com efeito, esquecer. Um sociólogo de Berkeley, Richard Ofshe (comunicação pessoal, abril de 1994), propõe que um processo semelhante ao da "sugestão pós-hipnótica" pode funcionar em cerimônias de possessão, no fato dos médiuns "receberem a sugestão ritual de 'esquecer' o que acaba de acontecer no estado de transe".¹⁵

Numa conversa com uma das dançantes com mais experiência no terreiro de Pai João, ela sugeriu tal possibilidade. Perguntei-lhe sobre a mediunidade consciente: "Sim, têm médiuns conscientes... Eles lembram depois. O santo só toma controle de parte da cabeça da pessoa". Ela negou conhecer tal tipo de médium. Perguntei-lhe qual tipo de mediunidade é mais desenvolvida: "Eu gosto mais do inconsciente. O santo toma controle de tudo e não lembro depois de nada". Seu uso da linguagem – "Eu gosto mais do inconsciente" – pode sugerir uma familiaridade com as duas formas de possessão e, talvez, uma *decisão* de ser, ou identificar-se como, um médium "inconsciente".

Apesar de alguns antropólogos terem investigado tais assuntos de memória e consciência nas religiões de possessão, a maioria dos pesquisadores evidentemente preferiram evitar discuti-los. Sua reticência é compreensível; as questões acerca da possessão "falsa" e outros aspectos da "consciência" geralmente são muito sensíveis para os próprios praticantes. No contexto cultural e religioso deles (o chamado *êmico* no discurso antropológico; Halperin 1996b), perguntar sobre esses assuntos poderia sugerir uma suspeita ou dúvida a respeito da autenticidade de suas práticas religiosas. Estas questões são difíceis para os "mineiros" discutir, sobretudo para os membros dos terreiros mais tradicionais. De fato,

como anteriormente foi postulado, aparentemente muitos médiuns nunca falaram sobre elas com outra pessoa. Observa Frigerio (1989b: 8): "O tema da consciência durante a possessão é um assunto muito delicado, ao qual nenhuma solução satisfatória parece ter sido encontrada. É então sempre tratada veladamente, quase nunca em frente dos não-médiuns, e preferivelmente entre os médiuns com mais experiência".

Uma vez que seja estabelecido um nível maior de intimidade com médiuns, alguns deles podem, discreta e talvez indiretamente, admitir ter experimentado estados conscientes ou semi-conscientes do transe, como têm descoberto vários pesquisadores (Frigerio 1989b; comunicações pessoais, 1991: Alejandro Frigerio, Lindsay Hale, Sérgio Ferretti). Mas a minha busca por "mineiros" que abertamente se consideravam tipicamente "conscientes" provocou este tipo de resposta: "Sim, têm médiuns conscientes. Não, eu não sou. Quem é? Vamo' ver... Bom, fulano é, mas está morando em Fortaleza. E Dona X era, mas ela faleceu o ano passado..." O desenvolvimento desta investigação da possessão consciente no Tambor de Mina chegou a lembrar a história de um romance repleto de suspense e reticências.

"O médium consciente é o melhor que tem": Pai João

Na terminologia do Vodoun [do Haiti], se costuma dizer que o loa [entidade] "monta" em cima da pessoa, ou que a pessoa está montada pelo loa. Essa metáfora deriva do cavalo e seu cavaleiro, e as ações e acontecimentos que resultam são expressões da vontade do cavaleiro. Como o domínio consciente dos atos da pessoa está, por enquanto, ausente, ela não pode nem lembrar dos acontecimentos; ela não é responsável nem pelo bem nem pelo mal, e ela própria, como pessoa, não pode beneficiar-se de estar possuída. A função e a razão dessa possessão divina é dar conforto e aprendizagem à comunidade. (Deren 1953: 29-30).

Só comecei a ter algum êxito na minha infrutífera busca para encontrar um médium que admitisse ter tido experiência de possessão consciente durante uma entrevista realizada em julho de 1991 com Pai João. Seu terreiro movimentado e já bem desenvolvido, localizado na "invasão" da Vila Nova nos arredores da área urbana, abrigava um festival de vários dias de duração, e seus olhos demonstravam falta de sono. O líder, que teve a primeira "incorporação" na idade de 5 anos e trabalhara por conta própria como um médium e "curador" desde os 16 anos, agora contava com aproximadamente 105 filhos-de-santo.

Nesta entrevista com Pai João, ele fez uma explanação sobre a sua mencionada capacidade para a clarividência, enfatizando a importância de um

"controle da mente". Ele repetiu esta última expressão diversas vezes. De modo similar, outros líderes da Mina tal como a já citada Dona Zizi falam de sua "força da mente", a qual é muitas vezes associada a uma "vibra[ção] espiritual". João explica que seu "poder mental" o capacita a "resistir a incorporar, ficar consciente se precisar." Durante o ritual, ele diz, "Eu posso permanecer puro, somente sentindo o guia em meu ombro direito... e depois entrar de novo" em transe, por sua própria vontade. Ele é assim capaz de "trabalhar" tanto "puro" quanto possuído. Joãozinho explica que "Eu ouço eles falando para mim [quando está puro]. Eles me dizem o que falar e o que fazer."

"Por que às vezes permanece puro?" "Porque na nossa nação – a religião de orixá – se tem que estar presente... para os filhos-de-santo". Em outras palavras, se Pai João entrasse num profundo estado de transe inconsciente junto aos seus filhos-de-santo, ele já não estaria disponível para eles, caso sua assistência seja necessária, por exemplo, para retirar alguém do "perigo" de ser montado por uma entidade especialmente "selvagem", ou simplesmente para dirigir o ritual e administrar os vários detalhes cerimoniais.

Contudo, Pai João é capaz evidentemente de entrar em um profundo estado de transe. Numa ocasião eu observei enquanto dois dos seus assistentes gastavam meia hora tentando trazer seu líder de volta à "pureza" através de gentis tapinhas no rosto, soprando nos ouvidos do Pai João, esfregando seu peito e pernas, e então decidindo sobre o canto de "encerramento". Quando a canção correta finalmente foi descoberta, ele pareceu despertar de um profundo sono, esfregou seus olhos por vários minutos, e então lentamente levantou-se e caminhou para fora. Em regra, o "possuído" João não age tão diferentemente em relação ao seu comportamento "puro", exceto por uma aguda qualidade de vibração ocasionalmente perceptível ao contato físico.

Pai João explicou sua habilidade para "permanecer consciente se necessário". Será que isto sugeria uma tendência para a possessão consciente? De prévias experiências eu sabia que este líder, entre outros, não era alguém usualmente inclinado, especialmente quando se sentia cansado, para falar muito acerca de sua prática religiosa ou sua ideologia (embora ele tenha lido muito sobre Umbanda e Espiritismo kardecista). Ainda assim, quando apresentei a questão hipotética de que a consciente talvez seja a forma de mediunidade mais desenvolvida, João, que previamente sentara-se aparentando cansaço, começou a falar com entusiasmo:

Na minha maneira de ver as coisas, eu acho que o médium consciente é o melhor médium que tem... porque o médium está sabendo o que está acontecendo... Mas o médium consciente tem que ter um desenvolvimento total. Tem que ler bastante, fazer bastante, para ter um conhecimento grande.

Pai João não poderia ir tão longe para admitir que ele próprio praticou esta forma de mediunidade. “Mas, no meu caso, sou inconsciente. Pode fazer o que quiser, eu não sei...” (“de nada”, isto é, nas ocasiões quando ele está possuído). Ele esclareceu que se ele fosse, pelo contrário, um médium consciente, “Eu poderia continuar sabendo tudo que se passa ao meu redor...”. Perguntei a João se ele pensa que no futuro poderia ser um médium consciente. “Eu não sei.” Pausadamente, ele acrescentou: “Não, eu acho que isso aí é uma coisa para resolver por Deus, e por eles... E isso é uma coisa meia complicada para explicar”.

Perguntei se por acaso ele se tornasse um médium consciente no futuro, poderia ser então “um líder mais eficiente, uma vez que isto o capacitaria a saber tudo o que está ocorrendo ao seu redor, mesmo enquanto estiver incorporado?” Pai João sentiu, eu achei, que isto foi a maior tentativa que fiz para tentar extrair dele pelo menos algum lampejo de confirmação da minha intuição de que na verdade era um médium consciente. Sua resposta pode ter sido como uma sutil afirmação: “Na verdade, a maioria dos líderes de Centros em São Luís são médiuns conscientes. Mas [ele parou por um momento, os olhos cintilando]... eles não podem revelar isto a ninguém.” Pedi-lhe para explicar por que não.

Talvez se alguém fosse perguntar-lhes, eles poderiam tomar conhecimento disto... especialmente para um “estrangeiro” que tinha lido e compreendido sobre essas coisas... Mas aqui em São Luís se outra pessoa for informar-se sobre este tipo de coisa, poderia ser mal interpretada. Assim, é isto, é por isto que eles não o revelam.

Indaguei se algum dos filhos-de-santo de Pai João permanecia consciente durante a possessão. Agora o líder desviou o assunto para uma noção mais tradicional da possessão consciente, isto é, que representa uma manifestação incompleta dos espíritos, o que é comum entre os médiuns menos desenvolvidos: “A maioria dos novatos lembram também.” João colocou em discussão uma importante questão, particularmente acerca do médium inexperiente, que ainda “duvida”. Ele define tais dúvidas como “um conflito com ele mesmo. Duvida se está, ou não está... com santo. Mas é uma mediunidade ótima se aceita: se entende que sim, tem santo e, também, é consciente.”

Pai João relata que tais médiuns que duvidam, principalmente os novatos, são pessoas que tem duvidado por muitos anos, e que vêm de vez em quando, “preocupando-se porque eles ficam sempre conscientes... Eu os convido a se sentarem, e falarem sobre o assunto... Eles estão sofrendo de uma falta de liderança, e precisam ser redirecionados para o caminho correto”. O pai-de-santo tenta retirar as dúvidas de seus filhos-de-santo, explicando que a posses-

são consciente não precisa de nenhuma forma depreciar a autenticidade da incorporação pelas entidades espirituais. João explica que "aquela dúvida termina... porque ele vai ter prova daquilo...".

Outra maneira de "tirar dúvidas" ou de lidar com outros assuntos urgentes é através da freqüência mensal ao seu Centro:

Todos vêm, e nós descobrimos como as coisas estão indo, que problemas as pessoas estão tendo. Se alguém tiver dúvidas, nós as tiramos. Se ele não se sente confortável falando sobre isso na frente de todos, eu lhe digo para vir outro dia. Dessa forma nós podemos falar a respeito... de problemas mais pessoais, ou de sonhos que eles não compreendem... ou talvez simples problemas diários.

Para João, "dúvidas" são intimamente ligadas com a noção de posseção consciente; ele empregou o primeiro termo diversas vezes na sua discussão do segundo.¹⁶ Logo eu seria apresentado a um exemplo vivo de tal associação.

Depois dessa entrevista com Pai João, continuei seriamente procurando identificar algum médium abertamente "consciente". Os participantes que entrevistei, embora negando ter experimentado este fenômeno, normalmente afirmavam conhecer ao menos uma pessoa que era médium consciente. Quem eram esses misteriosos indivíduos ilusórios? Minha subsequente busca falhou em localizar sequer um só deles.

Modos colidentes de consciência: Koaraci

Em setembro de 1991, eu tinha praticamente abandonado a esperança de encontrar um médium abertamente "consciente",¹⁷ até que conheci e entrevistei Koaraci, um articulado e introspectivo jornalista, que era então funcionário do serviço de propaganda do Estado. Koaraci representa, como muitos habitantes desta região, uma integração ou miscigenação de diversos elementos: ameríndio/africano/europeu, rural/urbano, moderno/tradicional e, em seu caso propriamente, aquele de ser um cético letrado e pensativo, bem como um ativo participante de Tambor de Mina, Umbanda e Kardecismo. Talvez esta "mistura", como ele a caracteriza, de origens e práticas parcialmente explica sua ambivalência persistente, suas "dúvidas" – precisamente o tópico que escolheu para iniciar sua narrativa (sabendo, é claro, que eu estava interessado na questão da mediunidade consciente):

Bom, eu tenho fé, e... algo me deixa assim, até certo ponto duvidoso, porque o assunto mesmo é um assunto tão profundo e complexo que a gente nunca chega a uma conclusão verdadeira. Então eu não sei se

estou certo ou errado, se... Umbanda existe. Mas algo me diz que sim, né, e ao mesmo tempo certas coisas que acontecem me deixam assim naquela dúvida de ser ou não ser. Mas a realidade é que eu acho que está mais para ser do que não ser.

Eu pedi para Koaraci para relatar o início de sua mediunidade. Na véspera do Ano Novo, treze anos atrás, ele foi designado por um jornal local para escrever sobre a celebração anual, originada da Umbanda, que é realizada nas praias de São Luís para Iemanjá. Cercado pelas velas, os tambores e as multidões que estavam ali cantando, dançando e observando, ele se sentiu compelido a se aproximar de um grupo em particular na praia, onde de repente:

Algo me tocou, aos extremos de meu equilíbrio – emocional – e eu realmente tive uma irradiação! Perdi todo meu domínio, e quando despertei... eu já tinha rolado bastante na areia [ele ri]... e já estava mesmo em pé, acompanhando o pessoal do terreiro lá... completamente envolvido, com todo o corpo... E alguém me disse que seria Ogum Beira-Mar.

Neste ponto em sua narrativa, o médium humilde retornou a flutuar entre duvidar e estar “certo”.

Mas eu tenho as minhas dúvidas... Será que é Ogum Beira-Mar mesmo? Agora eu não sei... Eu sou fiel na Umbanda, acredito, sei que existem... as entidades ocultas. Agora, eu não sei se eu sou merecedor, se eu tenho desenvolvimento capaz de receber um Ogum, precisamente Beira-Mar, que é também São Jorge...

Então eu sinto, sinto realmente que algo de extraordinário existe no ocultismo no qual eu faço parte; quer dizer, faço parte porque já senti radiações e já tive feitos mesmos que me deixam em dúvida, até se realmente isso é uma entidade, é um espírito oculto ou são tranSES, certo? TranSES que a gente passa, né, num fenômeno que não sabemos nem até onde a nossa mente vai, do que nossa mente é capaz, certo? Mas o certo é que eu tenho esse fenômeno. Eu tenho... e já estou tão endoutrinado que em certas horas às vezes eu não sei se estou incorporado ou se estou no natural.

Koaraci identificou-se para mim (mas ainda não, ele disse, para seus companheiros de culto) como um médium consciente, e naturalmente eu estava curioso acerca de suas recordações do estado de transe. Primeiro esclareceu que não lembra de tudo que acontece durante uma sessão. Ele relata que suas

"radiações" são usualmente de curta duração e que durante esses breves períodos de possessão ele "entra e sai da consciência". Em alguns momentos, explica, "Eu perco todo o controle e dá um branco", ou "É como um sonho, lembro algumas coisas mas o resto fica nublado ou esquecido...". Mais frequentemente ele fica "não normal", mas permanece consciente de muito do que vê, ouve, e faz enquanto está "radiado", embora certos aspectos possam escapar de sua atenção.¹⁸

Koaraci, contudo, não estava muito interessado em conversar sobre o possessão consciente. Ao contrário, meu questionamento sobre o tema o inspirou a narrar – talvez, de fato para "defender" – alguns de seus estados de possessão aparentemente mais "inconsciente", que também tem experimentado como médium, tal como aquele relatado no início deste trabalho.

Koaraci concluiu a entrevista retornando às suas dúvidas. Observando outros médiuns, "às vezes, para falar a verdade, eu fico com dúvidas", tal como quando: "Eles sempre parecem sair do transe justo em tempo de pegar o último ônibus para casa". A ambivalência de Koaraci parece originar-se da incerteza resultando da colisão de dois mundos – ou dois modos de ser e pensar – dentro dele próprio: aquele do jornalista, urbanamente educado com uma perspectiva 'racional', e um outro orgulhosamente enraizado na sua ruralidade, trazida do rico folclore e religião ameríndios e afro-brasileiros. E sendo um médium consciente, suas confusões e dúvidas são ainda mais intensificadas. Como ele fica consciente do que está acontecendo (ou não) enquanto os espíritos estão "em cima" dele, deste modo é inábil (com algumas emocionantes exceções) para abandonar suas dúvidas implacáveis e entrar no confortável casulo da possessão "inconsciente".

Doutora Dilma: uma mãe-de-santo que valoriza a "conscientização"

Meu primeiro encontro formal com a Doutora (advogada) Mãe Dilma ocorreu em março de 1991, no seu centro, combinado de residência e terreiro de Mina, oficialmente chamado "Lírios de Santo Antônio". Não foi fácil conseguir uma entrevista depois. Em abril, Mãe Dilma se submeteu a uma operação de catarata. Mesmo após ter praticamente recuperado a sua saúde, embora ela fosse sempre cordial quando eu telefonava ou aparecia em seu centro, a mãe-de-santo nunca tinha tempo para falar "neste momento".

Em setembro, três dias antes de concluir minha principal pesquisa de campo no Maranhão (1990-91), visitei o centro de Mãe Dilma para lhe dizer adeus. Durante a despedida, lembrando de vários momentos que tínhamos compartilhado no terreiro durante aquele ano, ela me convidou para sentar, sugerindo que agora eu poderia enfim entrevistá-la. Ela explicou sua relutância anterior: "Você sabe, Daniel, há coisas que nenhuma mãe-de-santo

pode falar assim..." Essa inesperada reviravolta, uma entrevista final com Mãe Dilma, acabou sendo do maior valor no preenchimento de peças que tinham faltado no quebra-cabeças desta investigação da possessão consciente no Tambor de Mina.

A Dra. Dilma se comporta com um estilo ao mesmo tempo digno e firme. Em nossa primeira entrevista, ela descreveu sua história como médium. Dilma esteve envolvida com a "mesa branca" e outras práticas kardecistas por mais tempo do que dança na Mina. Cedo, em sua adolescência, ela se sentiu arrasada ao mundo "esotérico", mas sua família fortemente se opôs a tais inclinações. Seu pai relativamente próspero, o qual "até o dia em que morreu nunca aceitou meu espiritismo," foi especialmente severo em sua censura, ao ponto de queimá-la com cigarros.

Aos 17 anos, contudo, ela começou estudando com o bem conhecido espiritista de São Luis (Reis c. 1955), e embora logo depois disso ela tenha se dedicado a seus estudos jurídicos e à subsequente carreira profissional, Dilma nunca abandonou suas atividades espíritas. Após a morte em 1983 de sua sogra, em cujo centro ela tinha ocasionalmente dançado Mina, Dilma e seu então companheiro oficialmente registraram seu novo terreiro, localizado dentro de uma loja no bairro de classe popular da Lira.

Em nossa entrevista final antes da minha partida de São Luis em 1991, eu esperei por aquilo que parecia um momento oportuno, durante a explicação de Dilma sobre a evolução espiritual promovida pelo Espiritismo kardecista, para casualmente inquirir acerca da possessão consciente. Para minha surpresa, Mãe Dilma, sem qualquer ambigüidade, se identificou como um "médium consciente esotérica". Ela afirmou que a mediunidade consciente é preferível, particularmente nas práticas kardecistas mas também no Tambor de Mina:

Sim, o médium consciente é mais desenvolvido, especialmente no Esotérico... Na Mina o médium inconsciente é totalmente dominado pelos caboclos. Têm alguns que até mataram pessoas; por exemplo, o caboclo de [um conhecido pai-de-santo em São Luis] que botou fogo em uma criança... Mas assim consciente, como no meu caso, eles não podem fazer qualquer coisa comigo. Agora têm uns caboclos que são difíceis para dominar...

Dilma esclareceu que como médium consciente, ela permanece apta a monitorar os procedimentos da cerimônia, mesmo enquanto ela está "com" seus guias espirituais. Isto é talvez consistente com a afirmação da Dona Zizi, uma "mineira" mais tradicional, de que uma líder competente de terreiro "deve saber como trabalhar tanto pura como possuída". A abertura de Dra. Dilma para mim sobre sua mediunidade consciente pode refletir o advento de uma gradual

transformação no ethos da possessão no Tambor de Mina. Influenciada por conceitos kardecistas e umbandistas, como o são também Pai João e Koaraci, Mãe Dilma parece haver se isolado das tradicionais suposições relativas à superioridade inerente da possessão "inconsciente". E como Pai João, ela afirma a necessidade do médium/líder de terreiro consciente de "ler [literatura espírita e umbandista] e entender muitas coisas".

A mãe-de-santo indicou que um outro praticante em seu centro, a acima mencionada Dona Irene, também é um médium consciente. Não está claro, de qualquer forma, se a Dra. Dilma identifica abertamente de tal maneira ou ela mesma ou aquela outra médium. Pode-se supor que não foi por uma coincidência total que Dilma tenha me informado sobre sua mediunidade consciente apenas em minha partida da cidade. O fato de que, por exemplo, seu "chefe" Jaguarema tenha que "deixar mensagens" com seu companheiro para ele depois relatá-los a Mãe Dilma, sugere que ela continua a sentir a necessidade de representar, pelo menos para a maioria de seus seguidores e o público, a "ficção" (Leacock and Leacock 1972: 208) da possessão inconsciente, e pareceria dar apoio à afirmação de Pai João de que um grande número de outros líderes na Mina são – privadamente – médiuns conscientes.

Dra. Dilma argumenta que um médium consciente não fica à mercê de suas entidades: os espíritos não podem fazer aquilo que queiram com um "aparelho" consciente. Ela afirma que o médium consciente, por exemplo, não atacaria ou mataria alguém, implicando assim que tais médiuns podem ser responsabilizados por atos e afirmações ocorridos durante a possessão. De acordo com Dilma, aquela idéia de que "foi o espírito que me fez fazer isso" não mais tem a ver com um médium consciente (veja Lewis 1989: por ex., 27; Mischel e Mischel 1958: 254, 258; Goldman 1984). Aquele médium continua sendo um agente ativo, ou no mínimo "consciente", durante o procedimento ritual. Isto representa uma fundamental mudança na ideologia implícita da possessão espiritual no Tambor de Mina.

Conclusão: implicações para o desenvolvimento de uma religião

O fato de ser mediador da relação dos leigos com os espíritos lhe possibilita não se responsabilizar pelas ações que os espíritos realizam ao ocuparem o seu corpo. Quando incorporado pelos espíritos a sua pessoa está ausente e junto com ela os valores que a regem na vida social... O espírito quando "sobe" faz o favor de "levar" tudo aquilo que lhe foi dito, tudo o que disse, deixando o seu "cavalo" descomprometido e imune à crítica, quando voltasse a tomar posse de seu corpo. A pessoa do médium não pode ser em nenhum momento confundida com o personagem por ela incorporado, ao contrário, são mutuamente excludentes para

terem a eficácia que possuem. A vidência é certamente o último elo de vinculação entre a pessoa e o personagem construído pelo médium... A força cega dos espíritos ao dispor dos médiuns exclui a vidência por princípio – que é a forma de tornar presente as normas sociais limitando o poder daqueles que possuem esta força a seu favor. (Birman 1980: 117-119).

As implicações da mediunidade consciente para o futuro desta tradição religiosa afro-brasileira podem ser na verdade significativas. A interface entre a aderência da Dra. Dilma, ao menos privadamente, à mediunidade consciente e sua carreira profissional como uma advogada bem sucedida oferece fértil campo para conjecturas. Como praticante da Lei (e como beneficiária de medicina de alta tecnologia, a cirurgia de *laser* para sua catarata), esta líder de terreiro, similarmente ao jornalista Koaraci, tem um pé assentado no mundo linear/racional contemporâneo, enquanto o outro fica plantado no campo da espiritualidade afro-brasileira. Talvez definir-se como uma médium consciente ajude Mãe Dilma a reconciliar dentro de si mesma essas realidades divergentes. A noção derivada do Kardecismo da possessão consciente pode aliviar ou negociar as “dúvidas” inevitavelmente despertadas pelo atrito entre uma sensibilidade ocidental/“racional”/legalista e as doutrinas tradicionais afro-brasileiras acerca da possessão inconsciente. Com essas pessoas (seguramente poucas) para as quais ela se identifica como um médium consciente, Dilma evitaria a necessidade de manter a ocasional “ficção” da possessão supostamente amnésica. Em contraste com o relativamente novato Koaraci, a respeitada Mãe-de-santo/Doutora Dilma pode proclamar, ou ao menos privativamente entender, que ela é, como Pai João descreveu, “autenticamente incorporada e, também, consciente”.

As crenças do Espiritismo kardecista originário da Europa (Hess 1991, 1994; Camargo 1961) tendem a validar ou pelo menos ser mais abertas aos estados de transe consciente ou semiconsciente. Além de ser Mãe Dilma a única líder de terreiro, até agora, a se identificar explicitamente como uma médium consciente, ela foi também um tanto inusual ao propor uma correlação direta entre o nível da “evolução espiritual” do médium e a “qualidade” de espíritos que ele recebe. Dra. Dilma asseverou que os médiuns de “baixo astral” atrairão os mais baixos tipos de caboclos, enquanto que aqueles que regularmente comparecem às sessões espíritas semanais de seu terreiro e de outro modo desenvolvem seu “astral”, ou “força de luz”, serão em consequência possuídos pelas mais altas ou “refinadas” entidades.

Esta crença religiosa implica uma medida de controle individual sobre – e daí uma responsabilidade pessoal para – os tipos de espíritos que alguém recebe. Assim a perspectiva da Dra. Dilma, influenciada pelo Espiritismo kardecista, se localiza ainda mais perto das tendências éticas e legais tipicamen-

te ocidentais. Em contraposição a Mãe Dilma, por outro lado, Dona Zizi descarta a noção de que existe uma correlação entre as qualidades pessoais, ou a "evolução", dos médiuns e os atributos de seus guias espirituais: "Alguns dizem que o [tipo de] invisível baixa conforme a cabeça do médium, mas eu recebo caboclos que não correspondem a minha cabeça. Há coisas que eles fazem que não acho legal".¹⁹

Práticas e doutrinas kardecistas têm circulado por diversas décadas no Maranhão como em qualquer parte do Brasil, e podem estar aumentando em influência. Os casos do Pai João e da Doutora Dilma, por exemplo, sugerem que uma transformação nas crenças, ou ao menos uma maior abertura ao valor do transe consciente e da responsabilidade individual pelos eventos que transpiram durante a possessão, podem gradualmente estar tendo o seu lugar em alguns terreiros da Mina. Um fator adicional seria a proliferação da Umbanda, movimento religioso influenciado pelo Espiritismo kardecista.

Contudo, um benefício da possessão inconsciente, particularmente para os membros dos terreiros mais tradicionais, poderia ser que aquela prática restringe rigidamente a experiência potencialmente imprevisível ou "selvagem" (Halperin 1995a; M. Ferretti 1993) do transe ao interior do contexto cerimonial. Desse modo, uma clara distinção é mantida entre tal "caos" ritual (Carvalho 1995; Halperin 1995a), o qual se presume ser subsequentemente "esquecido", e a "ordem" da rotina diária. Em alguma medida, esta tendência pode ser reforçada pelo crescimento da incerteza na vida (pós-)moderna. Se este tipo de prática ritual for procurado para buscar uma medida de estabilidade em face da crescente ruptura social, a possessão inconsciente pode permanecer atrativa por sua habilidade em resguardar o caos ritual de apuros, isto é, "esquecido" pelo médium.

Por outro lado, a ideologia da possessão consciente poderia ajudar a integrar as diferentes realidades do "caos" e da "ordem", do estado alterado e de vigília. O conceito da mediunidade consciente poderia ser aceito como uma ponte entre diversas perspectivas tradicionais e modernas, místicas e racionais, espiritistas e seculares. Como indagou a si mesma Dona Mundica, uma dançante da venerável Casa de Nagô por mais de cinquenta anos, no final de uma entrevista longa em 1991, a possessão consciente poderia oferecer uma ligação entre a vida "incorporada" e a de vigília, desde que o médium esteja simultaneamente "com santo, e desperto".

Bibliografia

- BASTIDE, Roger. (1978), *The African Religions of Brazil*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BERLINER, Paul. (1993) [1981], *The Soul of Mbira: Music and Traditions of the Shona People of Zimbabwe*. Chicago: University of Chicago Press.
- BIRMAN, Patricia. (1980), "Feitiço, Carrego e Olho Grande, os Males do Brasil São; Estudo de um Centro Umbandista numa Favela do Rio de Janeiro." Tese de Mestrado, Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BIRMAN, Patricia. (1988), "Fazer Estilo Criando Gêneros: Estudo sobre a Construção Religiosa da Posseção e da Diferença de Gêneros em Terreiros da Baixada Fluminense." Tese de doutorado, Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CAMARGO, P. F. (1961), *Kardecismo e Umbanda: Uma Interpretação Sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira.
- CARDEÑA, Etzel. (1989), "Varieties of Possession Experience." *Association for the Anthropological Study of Consciousness*, 5 (2-3).
- CARVALHO, José Jorge de. (1994), "Violência e Caos na Experiência Religiosa: A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-brasileiros." In: C. E. M. de Moura (ed.). *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- COSTA EDUARDO, Octávio da. (1948), *The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation*. Seattle: University of Washington Press.
- DEREN, Maya. (1953), *The Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. Kingston/New York: McPherson and Company.
- FERRETTI, Mundicarmo. (1989), "Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A Importância de um Livro na Mitologia do Tambor de Mina." In: C. E. M. de Moura (ed.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo*. São Paulo: Edicon/EDUSP.
- FERRETTI, Mundicarmo. (1993). *Desceu na Guma: O Caboclo do Tambor de Mina no Processo de Mudança de um Terreiro de São Luís — A Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: SIOGE.
- FERRETTI, Mundicarmo. (1994), *Terra de Caboclo*. São Luís: Secretaria da Cultura do Estado de Maranhão.
- FERRETTI, Sérgio. (1985), *Querebentan de Zomadonu: Etnologia da Casa das Minas*. São Luís: Universidade Federal do Maranhão.
- FERRETTI, Sérgio. (1995), *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP.
- FERRETTI, Sérgio e FERRETTI, Mundicarmo. (1994), "Transe nas Religiões Afro-Brasileiras do Maranhão". Artigo não publicado (Revisado em 1999 para as IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro)
- FRIGERIO, Alejandro. (1988), "'Faking': Possession Trance Behavior in Afro-Brazilian Religions in Argentina." Palestra apresentada na Annual Meeting of the Southwestern Anthropological Association, Monterey, California.
- FRIGERIO, Alejandro. (1989a), *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. Tese de doutorado, Antropologia, University of California, Los Angeles.
- FRIGERIO, Alejandro. (1989b), "Levels of Possession Awareness in Afro-Brazilian Religions." *Association for the Anthropological Study of Consciousness*, 5 (2-3): 5-11.
- FRY, Peter. (1982), *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FURUYA, Yoshike. (1986), "Entre 'Nagoização' e 'Umbandização': Uma Análise no Culto Mina-Nagô de Belém-Brasil." *Annals (Japan Association for Latin American Studies)*, 6: 13-53.
- FURUYA, Yoshike. (1994), "Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A Integração ao Brasil?" In: H. Nakamaki e A. Pellegrini Filho (orgs.). *Posseção e Procissão: Religiosidade Popular*

- no Brasil. Osaka: Museu Nacional de Etnologia.
- GABRIEL, Chester. (1980), "Communications of the Spirits: Umbanda, Regional Cults in Manaus and the Dynamics of Mediumistic Trance." Tese de doutorado, Antropologia, McGill University, Montreal.
- GEERTZ, Clifford. (1978) [1973], *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOFFMAN, Erving. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City/New York: Doubleday.
- GOLDMAN, Marcio. (1984), "A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé." Tese de mestrado, Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GOODWIN, Donald. (1995), "Alcohol Amnesia." *Addiction*, 90: 315-317.
- GOODWIN, Donald et al. (1970), "Loss of Short Term Memory as a Predictor of the Alcoholic 'Blackout'." *Nature*, 227: 201-202.
- HALPERIN, Daniel. (1992a), "Analysis of an Afro-Brazilian Dance and Spirit Possession Ceremony: Comparisons with Dance Therapy." Tese de mestrado, Dance-Movement Education and Therapy Program, Hahnemann Medical College and University, Philadelphia.
- HALPERIN, Daniel. (1992b), "Dancing with the Spirits: Possession Rituals in Brazil Reveal Possible New Dimensions for Dance Therapy." *Common Boundary*, November-December.
- HALPERIN, Daniel. (1995a), "Dancing at the Edge of Chaos: An Ethnography of Wildness and Ceremony in an Afro-Brazilian Possession Religion." Tese de doutorado, Latin American Studies, University of California, Berkeley.
- HALPERIN, Daniel. (1995b), "Memory and 'Consciousness' in an Evolving Brazilian Possession Religion." *Anthropology of Consciousness*, 6 (4): 1-17.
- HALPERIN, Daniel. (1996a), "Trance and Possession: Are They The Same?" *Transcultural Psychiatric Research Review*, 33 (1).
- HALPERIN, Daniel. (1996b), "'A Delicate Science': A Critique of an Exclusively Emic Anthropology." *Anthropology and Humanism*, 21 (1).
- HESS, David. (1991), *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism and Brazilian Culture*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- HESS, David. (1994), *Samba in the Night: Spiritism in Brazil*. New York: Columbia University Press.
- LEACOCK, Seth. (1964), "Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult." *American Anthropologist*, 66 (2): 344-354.
- LEACOCK, Seth. (1988), "Conflict, Contradiction, and the Study of Religion." In: R. Randolph (ed.), *Dialectics and Gender*. Boulder: Westview Press.
- LEACOCK, Seth e LEACOCK, Ruth. (1972), *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Doubleday.
- LEWIS, I. M. (1989), *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. New York: Routledge.
- LINGER, Daniel Touro. (1992), *Dangerous Encounters: A Study of Violence in a Brazilian City*. Palo Alto: California, Stanford University Press.
- MÉTRAUX, Alfred. (1955), "Dramatic Elements in Ritual Possession." *Diogenes*, 11: 18-36.
- MISCHEL, W. e MISCHEL, E. (1958), "Psychological Aspects of Spirit Possession." *American Anthropologist*, 60: 249-260.
- OFSHE, Richard. (1994), *Making Monsters: False Memory, Psychotherapy, and Sexual Hysteria*. New York: Macmillan.
- OFSHE, Richard e SINGER, Margaret. (1994), "Reconstructed Memory Therapy and Robust Repression: Influence and Pseudo-Memory." *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, October.
- PENDERGRAST, Mark. (1995), *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*. Hinesburg/Vermont: Upper Access Books.
- PRESSEL, Esther. (1974), "Umbanda in the Brazilian Religious Milieu." In: I. Zaretsky (ed.), *Trance*,

- Healing and Hallucinations*. New York: John Wiley.
- REIS, Waldemiro E. (c. 1955), *Espiritismo e Mediunidade no Maranhão*. São Luís, s/e.
- ROSEMAN, Marina. (1991), *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest: Temiar Music and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- TANABE MOTT, Yoshiko. (1976), *Caridade e Demanda: Um Estudo de Acusação e Conflito na Umbanda em Marília*. Tese de mestrado, Universidade Federal de Campinas.
- TEIXEIRA, Maria Lina. (1987), "Lorogun: Identidades Sexuais e Poder no Candomblé." In: M. Teixeira (org.), *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: E.M.V. Editores.
- VELHO, Yvonne Maggie. (1975), *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WAFER, James. (1991), *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- YAPKO, Michael. (1994), *Suggestions of Abuse: True and False Memories of Childhood Sexual Trauma*. New York: Simon and Schuster.

Notas

- ¹ Este texto, baseado num capítulo de obra mais ampla (Halperin 1995a) e num artigo publicado nos EUA (Halperin 1995b), foi reelaborado e melhorado com o *feedback* e a ajuda editorial de vários praticantes do Tambor de Mina em São Luís, incluindo alguns dos que contribuem de modo substancial para este estudo etnográfico. Ademais, Marcos André na Paraíba, Thaís Cavalcanti de Assis de Brasília, Patrícia Nogueira em Oakland, Califórnia, Valter Borges em Recife, e os estimados professores Sérgio Ferretti e Mundicarmo Rocha Ferretti da Universidade Federal do Maranhão ajudaram na revisão deste artigo.
- ² Sobre a religião do Tambor de Mina, veja M. Ferretti (1993), S. Ferretti (1985; 1995), Bastide (1978), Costa Eduardo (1948), Furuya (1986; 1994), Halperin (1992a; 1995a).
- ³ Nas tradicionais Casas antigas de São Luís, como observam Ferretti e Ferretti (1994: 6-7): "Uma das características fundamentais do Tambor de Mina, é que o transe é discreto ou pouco 'espetacular', em comparação com o de outros rituais afro-brasileiros. Algumas vezes, durante as cerimônias, quase não se percebe quem entrou em transe, pois este só se torna mais visível por pequenos gestos e detalhes do vestuário, como o uso de uma toalha branca, que dá destaque às entidades. As mudanças de identidade são pouco perceptíveis e se exteriorizam principalmente no modo de comunicação da entidade em transe com outras dançantes, com a assistência e pelo uso de algum símbolo como colar, rebenque, bengala, lenços, etc.".
- ⁴ Então essa "farrista" Dora (um dos muitos filhos da importante entidade, original de Codó, Léguas Buji Buá) geralmente fica "em cima" do seu cavalo quando, por exemplo, ele/ela volta para a casa na madrugada depois que acaba o tambor. "Pois ela é mais brava que ele", explicou o irmão (já falecido) desse "cavalo" (que também era médium) numa entrevista em 1994 (veja também Leacock e Leacock 1972: 198). Uma exceção da afirmação de não "beber... nada!" seria o bem conhecido prazer que "farristas" como esta têm em consumir cachaça e outras bebidas alcoólicas (Leacock 1964; Halperin 1995a; Leacock e Leacock 1972).
- ⁵ Dona Zizi também admite que existem médiuns conscientes competentes: "Sim, tem o médium que tem contato com seus invisíveis. Mas não é todos os médiuns... Tem vários tipos de mediunidade".
- ⁶ Dona Deni, numa entrevista com Ferretti e Ferretti (1994: 10-11), compara a experiência de estar possuída com as de sonhar e do sonambulismo: "D. Deni diz que quando recebe seu senhor (vodum), ela se sente como se estivesse dormindo. Após o transe só se lembra do que ocorreu se o vodum quiser e a lembrança é como a de um sonho. 'Dormindo a pessoa algumas vezes sonha, outras não. No transe também, às vezes a pessoa lembra, outras não, pois o vodum não quer'".

- ⁷ Ao contrário, o inverso desta condição é possível; ou seja, os espíritos sim têm acesso às informações reconhecidas por seus "cavalos" humanos (veja Gabriel 1980: 202).
- ⁸ Veja Leacock e Leacock 1972: 208. Os autores concluem que "é muito possível que exista um tipo de 'vai e vêm' da consciência, enquanto o médium às vezes está em contato com os eventos a seu redor e em outros momentos está percebendo só as suas sensações internas" (:210-212). Veja também Métraux (1955: por ex. 33), Mischel e Mischel (1958: 253), Pressel (1974: 196-197).
- ⁹ Tal associação é similarmente sugerida por Pressel (1974: 196-197), Birman (1988: 246-251), Teixeira (1987: 190), Fry (1982: 71-72), Métraux (1955: 24-26, 33-35) e Frigerio (1989b: 7, citando Goffman 1959).
- ¹⁰ Nas religiões afro-brasileiras é comum para os médiuns sentir a necessidade de dar "prova" de sua possessão autêntica, envolvendo por exemplo caminhar em cima de brasas (Birman 1980: 106-109; Gabriel 1980: 188, 229-230; Leacock e Leacock 1972: 215; Métraux 1955: 30-31).
- ¹¹ Uma filha-de-santo da Casa das Minas, citada por Ferretti e Ferretti (1994: 12), corrobora Pai João: "D. Deni diz também que ninguém gosta de ser vidente pois há coisas que não se tem vontade de ver."
- ¹² As concepções da possessão consciente e da "radiação", tanto como a da vidência, não são originais do Tambor de Mina ou das outras religiões afro-brasileiras tradicionais. Estes termos derivam da influência relativamente mais recente das *correntes* espíritistas (kardecistas) e umbandistas (Frigerio 1989a, 1989b; Furuya 1986, 1994; Leacock e Leacock 1972: 189-190; Halperin 1995a).
- ¹³ Sobre a ausência temporária de responsabilidade pessoal durante tais circunstâncias como carnaval e possessão, veja Linger (1992: 74-89), Wafer (1991: 116, 135), Goldman (1984), Métraux (1955: 28-29, 34), Lewis (1989: 27), Mischel e Mischel (1958: 254-258) e Gabriel (1980: 217).
- ¹⁴ Goodwin et al. (1970) discutem a síndrome da "amnésia alcoólica", ou de desmaiar depois de consumir muito álcool. A perda da memória de curto prazo envolvida na amnésia alcoólica (Goodwin 1995: 317) talvez lembre alguns aspectos da experiência de transe religioso.
- ¹⁵ Num contexto não muito distinto, veja Métraux (1955: 33), Ofshe (1994), Ofshe e Singer (1994), Yapko (1994), Pendergrast (1995), e ainda a análise de Roseman (1991: 152-153) do processo efetuado por médiuns na Malásia de "aprender a esquecer".
- ¹⁶ Acrescenta Birman (1980: 115; ver também Frigerio 1989: 7-9): "A vidência ao ser formulada no discurso dos médiuns se traduz de imediato na forma de dúvidas quanto à veracidade da incorporação de seus santos. O médium não pode, da mesma forma como os leigos que não se apercebem do que ocorre com a sua consciência, acreditar totalmente na presença dos espíritos em seu corpo por que continua vendo-se presente. O personagem espiritual que o habita não incorporou de forma suficiente, total, de maneira a excluir a sua consciência".
- ¹⁷ Isto é, com exceção da pesquisadora européia visitante e dos três novatos descritos na introdução que, ao ouvir os relatos dessa colega iniciante no Candomblé, também revelaram ter experimentado estados de possessão consciente.
- ¹⁸ Isto é consistente com a observação de Leacock e Leacock (1972: 210-212) de que "provavelmente existe um tipo de vai e vêm da consciência".
- ¹⁹ Contudo, como Ferretti e Ferretti (1994: 27) assinalam, nem todos os praticantes mais tradicionais necessariamente sustentam a presunção de que a possessão, mesmo quando completamente "inconsciente", livra os médiuns da responsabilidade moral pelas ações praticadas por suas entidades.

Daniel Halperin

Doutor em Estudos Latino-Americanos, é professor na Universidade da Califórnia, São Francisco. Publicou diversos artigos em revistas especializadas.

dhalp@itsa.ucsf.edu

A PRESENTAÇÃO ÀS NOTAS DE WITTGENSTEIN

Emerson Giumbelli

Religião e Sociedade retoma, neste número, a publicação de traduções de textos de referência. Trata-se agora das notas de Ludwig Wittgenstein, autor cuja obra teve influência marcante na filosofia do século XX, a respeito de um dos mais importantes escritos da antropologia, *O Ramo de Ouro*, de James Frazer. A intenção, como em outras vezes, não é apenas tornar mais amplamente acessível tal tipo de texto, mas também contribuir, com a invocação de posicionamentos aparentemente datados, para debates e preocupações atuais. As observações que se seguem não pretendem avaliar criticamente a “atualidade” dos comentários de Wittgenstein, nem discutir substantivamente as questões em jogo. Trata-se simplesmente de situar autor e texto e de tentar destacar certos temas que pela sua gravidade sirvam para revelar a relevância de ambos.

As notas de Wittgenstein sobre Frazer foram publicadas originalmente em 1967 – postumamente, portanto, como a grande parte da obra do filósofo austríaco (morto em 1951). Elas se compõem de duas partes. A primeira provém de um texto datilografado em 1931, transcrição modificada de anotações redigidas em meados do mesmo ano. São vários parágrafos tecendo considerações gerais sobre o livro de Frazer, com o qual, apesar de sua celebridade, Wittgenstein só se deparara em 1930. Comentários acerca de Frazer aparecem também nos registros de cursos que Wittgenstein lecionou em Cambridge entre os anos 1930-33. Já a data da redação da segunda parte é imprecisa: sabe-se que não foi

escrita antes de 1936, e provavelmente pertence a anotações posteriores a 1948. Trechos desta parte retomam as considerações de 1931, enquanto que o restante constitui-se de comentários pontuais sobre passagens específicas do *Ramo de Ouro*, referidas umas à atribuição de poderes sobrenaturais a reis e sacerdotes, outras a uma festa do norte da Europa que tematiza o sacrifício humano. Portanto, estamos diante realmente de "notas", que traduzem as impressões de um leitor que preferiu não publicá-las durante sua vida¹.

Uma das questões que este texto suscita concerne à relação de Wittgenstein com as ciências sociais – e, mais especificamente, em se tratando de Frazer, com a antropologia. Em certo sentido, o encontro de Wittgenstein com Frazer foi meramente fortuito. No mesmo período, ele escreveria sobre intelectuais importantes de outros campos de conhecimento, como Darwin e Freud. Além disso, em sua acidentada carreira, as influências reconhecidas ou evidentes pertencem todas ao próprio universo da filosofia: Schopenhauer, Spengler, Russel, Whitehead, Frege, Kraus, Brouwer... E, mesmo assim, há elementos que permitem aproximar Wittgenstein das ciências sociais, mostrando como temas destas disciplinas foram importantes para o filósofo e como este passou a intervir nas discussões daquelas.

Em primeiro lugar, a própria trajetória intelectual de Wittgenstein pode ser caracterizada como uma aproximação com o tipo de lógica e de dados caros às ciências sociais. A obra de Wittgenstein é comumente dividida em dois períodos, representados por seus principais livros: *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921, e *Investigações Filosóficas*, publicado postumamente em 1953, compilação de material escrito a partir de 1936. Embora se possa discutir sobre o grau de ruptura efetiva entre um e outro momento (algo que tematizava o próprio Wittgenstein), as respectivas abordagens que apresentam são nitidamente distintas². No *Tractatus*, tratava-se revelar a estrutura lógica que subjaz à linguagem, supondo-se uma identidade entre seus elementos constituidores – designados de "proposições" – e a realidade. Já as *Investigações* não mais procuram superar a linguagem corrente por uma linguagem ideal, mas sim refletir sobre aquela, que passava a servir de referência sobre os parâmetros lógicos aceitos. Wittgenstein interessa-se pela diversidade concreta de usos da linguagem ou, o que dá no mesmo, pelos "jogos de linguagem" em que tal ou qual uso é possível. Percebe-se assim como suas considerações filosóficas dependiam, nessa segunda perspectiva, de uma atenção efetiva ao contexto cultural ou social nos quais os atos de linguagem ocorrem. Daí a centralidade da noção de "forma de vida", que designava o complexo de circunstâncias naturais e culturais pressupostas por nossa linguagem e por uma determinada compreensão do mundo.

Bouveresse, depois de notar a influência que "dados históricos e antropológicos concretos" detêm na filosofia da linguagem de Wittgenstein, faz co-

mentários que vão na mesma direção: “O interesse pelos detalhes mais concretos da existência e a paixão pelo documento antropológico sob todas as suas formas são um dos elementos mais impressionantes de sua personalidade filosófica. Ele mesmo distinguiu-se em um gênero que se pode chamar de ‘antropologia fictiva’, que consiste em inventar deliberadamente conceitos, jogos de linguagem e formas de vida bem diferentes das nossas (‘Imaginemos uma tribo que...’), para fazer melhor ressaltar certos fatos linguísticos e antropológicos, cujo reconhecimento constituía a seu ver a condição necessária (e de certo modo suficiente) da solução de problemas filosóficos” (1977b: 47). Afinal, foi o próprio Wittgenstein que definiu seu trabalho recorrendo à idéia propriamente antropológica de uma “história natural do homem” (*apud* Bouveresse 1977b: 47). Nesse sentido, haveria alguma semelhança entre ele e Levy-Bruhl, a quem comumente nos referimos como um filósofo se transformou em etnólogo. Ora, como mostra Goldman (1994), a relação entre as duas facetas é muito mais intrincada, pois, por um lado, a obra etnológica de Levy-Bruhl está repleta de temas que já apareciam em seu período filosófico; por outro, a conversão mesma à etnologia surge como um imperativo ditado pelos interesses e problemas surgidos em reflexões sobre a filosofia. O interesse de Wittgenstein por Frazer poderia ser tomado como indicativo de tendências semelhantes em sua trajetória de filósofo, ainda que não decisivas o suficiente para provocar uma conversão à antropologia.

Sabendo disso, poderíamos prever que a filosofia de Wittgenstein sofreria apropriações e releituras por parte de cientistas sociais (sem falar da linguística). Bouveresse chama a atenção para autores que se inspiram em Wittgenstein para propor “uma sociologia e uma política críticas” (1977b:45). No campo da antropologia, lembremos dos créditos prestados por Geertz (1978), no que é talvez o principal de seus textos, a Gilbert Ryle, filósofo que iniciou sua carreira fortemente influenciado por Wittgenstein. Joanna Overing ilustra já um caso de apropriação direta. Alguns de seus trabalhos (p.ex., Overing 1985) recorrem, entre outros autores, a Wittgenstein para buscar um tipo de ontologia que caucione um determinado tratamento dos dados etnológicos e, ao mesmo tempo, permita apresentar o discurso indígena em diálogo com tópicos da filosofia ocidental. Mas há outros exemplos de uma promiscuidade ainda maior entre Wittgenstein e as discussões antropológicas. Horton (1982) retoma o velho problema das concepções de partenogênese que parecem ignorar o papel de um dos pais, levantado entre outros por Malinowski e Leach, partindo de um sistema de explicações que inclui as posições inspiradas em Wittgenstein. Winch (1970 e 1987), por sua vez, invoca o mesmo filósofo para reanalisar os célebres casos de bruxaria zande, o que o conduz a questionar as interpretações clássicas de Evans-Pritchard. Tanto Horton, antropólogo, quanto Winch, filósofo, baseiam-se nas notas sobre Frazer para fixar as contribuições de Wittgenstein.

O que está em jogo em todas essas situações – e serve para revelar a importância do texto adiante publicado – não é apenas a presença de idéias atribuídas a Wittgenstein na discussão e análise de temas e dados das ciências sociais, mas também os efeitos de reflexividade e de interdisciplinaridade provocados por elas. A estratégia empregada por Wittgenstein para criticar Frazer implicava na valorização do material apresentado monumentalmente no próprio *Ramo de Ouro*. Não são duas, mas pelo menos três as vozes presentes nas "Notas", de forma a termos nele uma configuração que permitiria ela mesma os jogos de releituras e apropriações que continuam a se desenrolar. Wittgenstein e Winch, enquanto filósofos, podem criticar respectivamente Frazer e Evans-Pritchard por fracassarem na compreensão dos costumes e concepções "primitivos"; certos antropólogos, por outro lado, dedicaram-se a apontar as limitações que sacrificam tal compreensão às exigências de vertentes dominantes da filosofia ocidental; e, em todo caso, costumes e concepções "primitivos" continuam a lembrar que "antropologia" e "filosofia" podem ocupar alternadamente as posições de observador e de observado e que suas fronteiras disciplinares não deveriam se tornar obstáculos à colaboração em discussões que envolvem a ambas. O próprio Wittgenstein demonstrou constante e teimosamente suas desconfianças acerca do papel da filosofia, a ponto de abandonar sua carreira acadêmica por duas vezes.

Mas, afinal, o que há nas notas de Wittgenstein acerca de Frazer que as torna (ainda) pertinentes? Pois não parece que, nesse caso específico, a antropologia tenha precisado da filosofia. Não é de hoje que Frazer está relegado à história da antropologia, fazendo (por enquanto) companhia àqueles poucos autores postos na condição de "superados" por perspectivas alternativas. Posição que o veredito de Leach, de forma talvez algo impiedosa, resume bem: "O renome atual de Frazer é bastante imerecido. A maior parte de suas próprias contribuições para o estudo da antropologia e da religião comparada demonstrou-se sem valor" (*apud* Strathern 1990: 85). A crítica a Frazer e, em geral, ao evolucionismo que suas explicações encarnavam faz parte da maneira corriqueira de narrar a história da toda a teoria antropológica. Trata-se de uma crítica global, que articula vários aspectos. Atinge, antes de tudo, pressupostos teóricos – coisa que Lévi-Strauss (1975) sintetizaria em sua famosa definição de que esse evolucionismo suprime a diversidade das culturas fingindo reconhecê-la plenamente, ao ordená-la segundo os estágios que constituem a trajetória única e necessária da humanidade. Continua com divergências epistemológicas e metodológicas – à compilação e sistematização de fragmentos culturais opõe-se a comparação de sistemas ou estruturas que traduzem um entendimento de sociedades consideradas como totalidades orgânicas. E termina no estranhamento do estilo, sugerindo a substituição da erudição literária das grandes sínteses históricas que eram as obras evolucionistas pela linguagem especializada e rigo-

rosa e pelos estudos monográficos próprios a uma disciplina científica. No terreno específico da antropologia britânica, a superação do tipo de antropologia identificada com Frazer é atribuída a Malinowski, através de sua principal contribuição, o “trabalho de campo”. Em oposição a Frazer e todos os “intelectuais de gabinete”, o etnógrafo-antropólogo, cuja experiência de contato imediato com os grupos estudados garantiria as condições de uma alternativa teórica, epistemológica e estilística ao evolucionismo (Strathern 1990).

Diante disso, o que há de interessante nos comentários de Wittgenstein sobre o *Ramo de Ouro* é que suas críticas não reeditam os argumentos encontrados na história da antropologia, nem se fundamentam em outra experiência de contato com as pessoas e coisas transformadas em objetos de estudo. Mesmo o que essas duas críticas têm de idêntico é melhor tratado sob a forma de convergências. É o caso do etnocentrismo que haveria em Frazer, alvo central da crítica antropológica ao evolucionismo e explicitamente denunciado em mais de um ponto por Wittgenstein. Este, contudo, não está tão preocupado com o reconhecimento das diferenças que impossibilitariam as hierarquizações evolucionistas, quanto com a incapacidade que atribui a Frazer de enxergar os “primitivos” como nossos semelhantes. Isto quer dizer que Wittgenstein constrói sua crítica, não invocando um contexto totalizante que explicaria o sentido ou a função de práticas ou crenças, mas operando uma espécie de dissolução de categorias que tendem a ser empregadas para separar as sociedades ou os comportamentos humanos em domínios distintos – “primitivos”, “magia”, “religião”, “ciência”. Assim, costumes “primitivos” ou concepções mágico-religiosas³ não se constituem nos parâmetros verdadeiros em seus comentários, na medida em que sofrem uma decomposição que os perspectiviza a partir de outras categorias ou expressões: “cerimoniais”, “personificações”, a “mitologia que está depositada em nosso vocabulário”, certos fenômenos linguísticos que Levy-Bruhl chamaria de “participações”. Ao tomar essa via alternativa de crítica a perspectiva frazeriana, Wittgenstein parece ter levantado pontos que permanecem válidos para autores e posições menos “superados” na história da teoria social.

Se há um tema geral nos comentários de Wittgenstein ao *Ramo de Ouro*, pode-se arriscar em dizer que seria a problematização da idéia de explicação – tema, ademais, presente em toda a sua obra filosófica. Essa problematização ocorre pelo menos de duas formas e em ambos os casos sua pertinência não se limita às idéias Frazer. Em primeiro lugar, Wittgenstein questiona as explicações de Frazer, apontando nelas uma dupla inadequação: ora porque pretendem mostrar que os “primitivos” possuem uma representação falsa e insensata do curso da natureza (“Frazer seria capaz de acreditar que um selvagem morre por engano”), ora porque apelam para sua gênese para dar conta de seu significado atual. Não que a história de uma prática não possa ser útil para a sua compreensão. Mas ela jamais será suficiente para explicá-la desde que deixe como resíduo a pró-

pria estranheza que reconhece singularidade a tal prática. Recai-se assim na primeira hipótese, ou seja, a de que, para Frazer, essa singularidade deriva de um erro coletivamente consagrado. Tal interpretação revelaria não apenas um parâmetro de análise ("Um erro não surge senão quando a magia é interpretada cientificamente"), como também uma apreciação que denuncia a ilusão das concepções "primitivas".

Wittgenstein apresenta uma refutação clara dessas posições, colocando-se contra a idéia de que os "primitivos" pensam e agem a partir de uma falsa representação da natureza. Essa crítica não poderia ser similarmente aplicada a Evans Pritchard (1978: 56), quando este afirma que "bruxos, da forma como os Azande os concebem, não podem evidentemente existir", ou a Mauss e Hubert (1950), quando estes especulam sobre as simulações dos magos? Winch (1982) nota, acerca das interpretações de Evans-Pritchard sobre os Azande, que o conhecimento empírico e o conhecimento místico da natureza são considerados ao mesmo tempo como complementares e antagônicos. Wittgenstein faz sugestões que permitem escapar a esse dilema. A exemplo de Evans-Pritchard, ele mostra que os "primitivos" comportam-se em acordo com o curso da natureza; mas ao invés de constituir a partir disso uma dicotomia entre o empírico e o místico, prefere chamar a atenção para o caráter problemático e "impressionante" de nossas experiências com a natureza. Não porque este ou aquele elemento ou processo natural, por razões intrínsecas, tenha a capacidade de provocar tais efeitos – "nenhum fenômeno é em si misterioso" (o que livra Wittgenstein de qualquer tipo de utilitarismo) – mas porque nossas relações com o mundo são *necessariamente* problemáticas, engendrando "personificações" e "participações", "mitologias" e "cerimoniais". Isso lhe sugere a formulação segundo a qual "o homem é um animal cerimonial".

Daí alcançamos a segunda forma pela qual a idéia de explicação é discutida por Wittgenstein, que toca na dimensão propriamente propositiva de seus comentários. Pois considerar o homem como "animal cerimonial" implica em se posicionar a favor de um certo modo de interpretação de concepções e práticas culturais. O que há de interessante nessa posição é a desconfiança com que trata tanto as explicações dos agentes quanto as explicações dos observadores. Muitas vezes descreve-se a tarefa do antropólogo como um esforço para apreender os termos em que se colocam as visões e experiências de mundo dos grupos que observa. Wittgenstein nos diz que as razões de uma prática não estão nas supostas crenças que a justificam; limitar-se a estas ou separá-las das práticas com que se relacionam, portanto, é condenar-se a partilhar das mesmas ilusões. Não se trata, contudo, de considerar como equivocadas estas crenças, as quais precisariam ser substituídas por explicações que mobilizam elementos a que somente o observador tem acesso. O ponto fundamental é que *toda explicação* é insuficiente e ilusória, pelo menos na medida em que não consegue

reconhecer que “o princípio pelo qual esses costumes ordenam-se (...) se encontra também em nossa alma” ou que “também em nós alguma coisa fala em favor destas práticas dos selvagens”.

Wittgenstein parecia fascinado, novamente, com as semelhanças que existiriam entre a linguagem de sua época e aquela que traduzia ou expressava as concepções e costumes “primitivos” e “selvagens”. Por um lado, essas semelhanças deveriam provocar nossa desconfiança, pois derivavam de um processo generalizado segundo o qual “a própria linguagem e sua ‘lógica’ opõem um obstáculo praticamente intransponível a uma compreensão correta de seu funcionamento” (Bouveresse 1977b: 54). Em certa parte de sua obra, o filósofo utilizou-se, para descrever esse processo, de termos bem interessantes se considerados sob um ponto de vista antropológico: o “enfeitamento” da inteligência pela linguagem. Wittgenstein também se referiu à metafísica como “uma espécie de magia” (Lock 1992). O que seriam formas de dizer que “nós (o que inclui a filosofia) continuamos primitivos”. Por outro lado, uma compreensão adequada da alteridade cultural deveria apelar para certo tipo de semelhança entre observador e observado, semelhança que só pode aparecer – embora aqui Wittgenstein seja menos claro e recorra a um vocabulário que nos soa enigmático e até esdrúxulo (“desejo”, “satisfação”, “gratificação”, “instinto”) – por uma problematização da experiência no interior de linguagens diferentes. Não se trata de desprezar essas linguagens, mas fazer com que uma “desenfeite” a outra através de uma discussão sobre as experiências que cada uma delas envolve. Deste modo, o que se busca não é eliminar a alteridade, mas relacioná-la, em seu “horror” ou “profundidade”, com “toda a estranheza que vejo, vi e ouvi em mim e nos outros”.

Bibliografia

- BOUVERESSE, Jacques. (1977a), “Note sur les manuscrits de Wittgenstein”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 16: 35.
- BOUVERESSE, Jacques. (1977b), “L’animal cérémoniel: Wittgenstein et l’anthropologie”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 16: 43-54.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1978) [1937], *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GEERTZ, Clifford. (1978) [1973], “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOLDMAN, Marcio. (1994), *Razão e diferença - afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Levy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Grypho.
- HORTON, Martin, (1982), “Relativism in its place”. In: Hollis e Lukes (eds.). *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1975) [1952], “Raça e história”. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- LOCK, Grahame. (1992), *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*. Paris: PUF.
- MAUSS, M. e HERBERT, H. (1950) [1904], "Esquisse d'une theorie générale de la magie". In: Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- OVERING, Joanna. (1985), "Today I shall call him 'mummy': multiple worlds and classificatory confusion". In: Overing (ed.). *Reason and morality*. Londres: Tavistock Pub.
- STRATHERN, Marilyn. (1990), "Out of context: the persuasive fictions of anthropology". In: Manganaro (ed.). *Modernist anthropology*. Princeton: Princeton University Press.
- WINCH, Peter. (1970), "Understanding a primitive society". In: Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- WINCH, Peter. (1987), "Language, belief and relativism". In: *Trying to make sense*. Oxford: Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1970), "Palestras sobre crença religiosa". In: *Estética, psicologia e religião*. São Paulo: Cultrix.

Notas

- ¹ Para maiores detalhes sobre os manuscritos de Wittgenstein, ver Bouveresse (1977a).
- ² Sobre a obra e a trajetória de Wittgenstein, o livro de Lock (1992) e os verbetes do *Dicionário de Filosofia* de Ferrater-Mora e do *Cambridge Dictionary of Philosophy* oferecem boas introduções gerais.
- ³ Wittgenstein (1970) trata especificamente sobre fenômenos religiosos, do ponto de vista do que poderíamos chamar de modos de crença e de sua validação, em um texto que compila as notas de seus alunos e colaboradores sobre seus cursos de 1938.

Emerson Giumbelli

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. É autor de *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo* (Arquivo Nacional, 1997).
e-mail: eagi@gbl.com.br

N

OTAS SOBRE O RAMO DE OURO, DE
FRAZER*

Ludwig Wittgenstein

I Parte

É preciso começar pelo erro, e substituí-lo pela verdade.

Isto significa que é preciso descobrir a fonte do erro, sem o que ouvir a verdade não nos serve para nada. Ela não pode penetrar quando alguma outra coisa ocupa seu lugar.

Para persuadir alguém da verdade, não basta constatar a verdade, é preciso encontrar o *caminho* que leva do erro à verdade.

É preciso, sem cessar, que eu mergulhe na água da dúvida.

O modo como Frazer expõe as concepções mágicas e religiosas dos homens não é satisfatório; ele mostra estas concepções como *erros*.

Assim, Santo Agostinho caía em erro quando invoca Deus em cada uma das páginas das *Confissões*?

Mas – poderíamos dizer – se ele não caía em erro, o fazia porém o santo budista – ou qualquer outro –, cuja religião expressa concepções totalmente diversas. Mas *nenhum* deles caía em erro, exceto onde apresentavam uma teoria.

A idéia em si de querer explicar o costume – por exemplo, o homicídio do rei-sacerdote – parece-me um fracasso. Tudo que faz Frazer reduz-se a tornar

verossímeis os homens que pensam de modo semelhante a ele. É muito notável que todos estes costumes sejam, no fim das contas, apresentados, por assim dizer, como estupidezas.

Mas nunca se torna verossímil que os homens façam tudo aquilo por pura estupidez.

Quando, por exemplo, ele explica que o rei deve ser morto na flor da idade, porque em caso contrário, segundo as concepções dos selvagens, sua alma não se manteria em estado de pureza, se pode dizer apenas: onde este costume e estas concepções estão juntos, o costume não provém do modo de ver, mas são exatamente ambos que lá estão.

Pode ocorrer, e acontece com freqüência hoje em dia, que um homem abandone um costume após reconhecer um erro sobre o qual se apoiava este costume. Mas este caso só existe precisamente quando basta chamar a atenção do homem sobre seu erro para desviá-lo de sua prática. Ora, não é o caso quando se trata dos costumes religiosos de um povo e é *por esta razão* que não se trata de um erro.

Frazer diz que é muito difícil descobrir o erro na magia, e é por isto que ela se mantém durante tanto tempo – porque, por exemplo, um feitiço destinado a fazer chover revela-se eficaz, cedo ou tarde. Mas então é surpreendente, justamente, que os homens não percebam logo que, mesmo sem o feitiço, choverá mais cedo ou mais tarde.

Creio que a própria empreitada de uma explicação já é um fracasso pois se deve apenas reunir corretamente aquilo que se *sabe* e nada acrescentar, e a gratificação que buscamos através da explicação vem por si.

E aqui absolutamente não é a explicação que satisfaz. Quando Frazer começa relatando a história do Rei da Floresta de Nemi, o faz em um tom que indica que está ocorrendo algo notável e amedrontador. Mas a pergunta “por que isto acontece?” só é verdadeiramente respondida quando se diz “porque é amedrontador”. Isto é, aquilo mesmo que nos parece, naquela ação, amedrontador, grandioso, sinistro, trágico, etc., tudo salvo trivial e insignificante, é *isto* que deu origem a tal ação.

Aqui só se pode *descrever* e dizer: assim é a vida humana.

A explicação, comparada com a impressão que nos causa o que é descrito, é por demais incerta.

Toda explicação é uma hipótese.

Ora, uma explicação hipotética pouco ajudará, por exemplo, aquele que o amor atormenta; não o acalmará.

A multidão dos pensamentos que não conseguem sair porque todos querem passar ao mesmo tempo e impedem a saída.

Quando associamos a este relato sobre o rei-sacerdote de Nemi a expres-

são “a majestade da morte”, vemos que as duas coisas são uma só.

A vida do rei-sacerdote ilustra o que se quer dizer com esta expressão.

Aquele que é tomado pela majestade da morte pode expressar isto por uma vida de tal tipo; o que, naturalmente, não é tampouco uma explicação, e pelo contrário, apenas coloca um símbolo no lugar de outro. Ou ainda: uma cerimônia no lugar de outra.

Um símbolo religioso não se funda sobre nenhuma *opinião*.

E o erro corresponde somente à *opinião*.

Poderíamos dizer: este acontecimento e aquele outro ocorreram: ri se puderes.

As práticas religiosas, ou a vida religiosa do rei-sacerdote, não são de natureza diferente de qualquer prática autenticamente religiosa de hoje, como a confissão dos pecados. Esta também pode “*explicar-se*” e não se pode explicar.

Destruir a representação de algo. Abraçar a imagem do bem-amado. Isto *naturalmente* não repousa na crença de que produzimos determinado efeito sobre o objeto que a imagem representa. Busca produzir uma satisfação, o que efetivamente ocorre. Ou melhor, isto não *visa* a nada; agimos assim e temos então uma sensação de satisfação.

Poderíamos também abraçar o nome da bem-amada, e então ficaria claro como o nome a substitui.

O mesmo selvagem que, aparentemente para matar seu inimigo, perfura a imagem deste, constrói sua cabana de madeira de maneira bem real, e fabrica sua flecha segundo as regras do ofício, e não como representação.

A idéia de que possamos fazer um sinal ao objeto inanimado para que se aproxime, como se faz a um homem. Aqui, o princípio é o da personificação.

E a magia sempre repousa na idéia do simbolismo e da linguagem.

A representação de um desejo é, *eo ipso*, a representação de sua realização.

Ora, a magia revela um desejo: expressa um desejo.

O batismo como ablução. Um erro não surge senão quando a magia é cientificamente interpretada.

Quando, para adotar uma criança, a mãe a faz passar por suas roupas, é insensato crer que se trata de um erro e que ela pensa ter parido a criança.

É preciso distinguir das operações mágicas as operações que repousam sobre uma falsa representação, demasiadamente simples, das coisas e dos eventos. Quando se diz, por exemplo, que a doença passa de uma parte do corpo para outra ou que se toma medidas para desviar a doença, como se fosse um líquido ou um estado térmico. Criamos então uma imagem falsa, isto é, inadequada.

Que estreiteza de vida espiritual encontramos em Frazer! Como consequência, que incapacidade de compreender outra vida que a vida inglesa de

seu tempo. Frazer é incapaz de imaginar sacerdote algum que não seja, no fundo, um *parson* inglês de nossa época, com toda sua tolice e leseira.

Por que o nome que usa não poderia ser sagrado para o homem? No entanto, é por um lado o instrumento mais importante que lhe é dado, e por outro, como um adorno que lhe penduraram no pescoço ao nascer.

A que ponto as explicações de Frazer são enganadoras é demonstrado, creio eu, pelo fato de que poderíamos nós mesmos inventar costumes primitivos, e seria um acaso se não os encontrássemos realmente em algum lugar. Em outros termos, o princípio segundo o qual estes costumes ordenam-se é um princípio muito mais geral do que explica Frazer, e que se encontra também em nossa alma, de modo que nós mesmos poderíamos imaginar todas as possibilidades. Que, por exemplo, o rei de uma tribo não seja visível para ninguém, isto podemos imaginar, como podemos imaginar que cada homem da tribo necessite vê-lo. Neste último caso, a coisa não poderá naturalmente ocorrer de qualquer maneira mais ou menos acidental; o rei será *mostrado* às pessoas. Talvez ninguém tenha o direito de tocá-lo; mas talvez se deverá tocá-lo. Lembremos que quando Schubert morreu seu irmão recortou algumas de suas partituras em pedacinhos, dando a seus alunos preferidos aqueles fragmentos. Este modo de proceder, como sinal de piedade, é para nós tão compreensível quanto o outro que consistiria em manter intactas as partituras, ao abrigo de todos. E se o irmão de Schubert tivesse queimado as partituras, também isto seria compreensível como sinal de piedade.

O cerimonial (quente ou frio), em oposição ao contingente (morno), caracteriza a piedade.

Na realidade, as explicações de Frazer não seriam, de modo nenhum, explicações, se não apelassem, em última instância, a uma inclinação em nós mesmos.

O fato de comer ou beber comporta perigos, não apenas para o selvagem, mas também para nós; nada mais natural do que procurarmos nos proteger daqueles perigos, e poderíamos nós mesmos imaginar agora medidas de proteção semelhantes. Mas segundo que princípio as inventamos? Sem dúvida, segundo o princípio pelo qual todos os perigos podem reduzir-se, quanto à forma, a alguns perigos muito simples imediatamente perceptíveis para o homem. Consequentemente segundo o mesmo princípio que faz, entre nós, com que as pessoas sem cultura digam que a doença passa da cabeça para o peito, etc., etc. A personificação desempenhará naturalmente um papel importante nestas imagens simples, pois todos sabem que homens (e logo espíritos) podem ser perigosos para o homem.

A sombra do homem, que tem a aparência de um homem, ou seu reflexo, a chuva, a trovoadas, as fases da lua, a alternância das estações, as semelhanças

dos animais e suas diferenças, entre eles e em relação ao homem, os fenômenos da morte, do nascimento e da vida sexual, em suma, todas as coisas que o homem, ano após ano, percebe à sua volta relacionados entre si de muitas maneiras, terão um papel em seu pensamento (sua filosofia) e seus costumes: isto é evidente, ou ainda, é isto precisamente que nós sabemos realmente e que é interessante.

Como o fogo, ou a semelhança do fogo com o sol, poderiam ter deixado de provocar uma impressão sobre o espírito humano no seu despertar? Mas não talvez "porque não se pode explicá-lo" (a tola superstição de nossa época) – será que uma "explicação", realmente, torna a coisa menos impressionante?

A magia em *Alice nos país das maravilhas* (capítulo III) quando se secam ao contar a coisa mais árida que existe.

No tratamento mágico de uma doença, *comunicamo-lhe* que ela deve deixar o paciente.

Gostaríamos de poder dizer, sempre, após a descrição de uma cura mágica deste tipo: se a doença não entende isto, não sei *como* devemos dizer-lhe.

Não quero dizer que precisamente o *fogo* deva impressionar todo mundo. Pode ser o fogo, assim como qualquer outro fenômeno, e tal fenômeno esta pessoa, e tal outro aquela pessoa. Com efeito, nenhum fenômeno é em si particularmente misterioso, mas qualquer deles pode assim se tornar para nós, e precisamente o que caracteriza o espírito humano no seu despertar, é que um fenômeno se torne importante para ele. Poderíamos quase dizer que o homem é um animal cerimonial. É provavelmente em parte falso e em parte absurdo, mas há também uma parte de verdade nisto.

Quer dizer que se poderia começar assim um livro sobre a antropologia: quando se considera a vida e o comportamento dos homens na terra, percebemos que eles executam, além das ações que se poderia chamar de animais, como absorver alimentos, etc., etc., ações dotadas de um caráter específico que se poderia chamar de ações rituais.

Mas, isto estabelecido, é absurdo prosseguir afirmando que *estas* ações se caracterizam pelo fato de se originarem em concepções errôneas sobre a física das coisas. (É assim que procede Frazer quando diz que a magia é essencialmente uma física falsa, ou, segundo o caso, uma medicina falsa, uma técnica falsa, etc.).

O que caracteriza o ato ritual, pelo contrário, não é absolutamente uma concepção, uma opinião, certa ou errada conforme a situação, ainda que uma opinião – uma crença – possa ser também ritual, já que faz parte do rito.

Se consideramos evidente que o homem tira prazer de sua imaginação, é preciso lembrar que esta imaginação não é como uma imagem pintada ou um modelo plástico; é uma construção complicada, composta por partes heterogê-

neas: palavras e imagens. Não se poderá mais contrapor a *operação que utiliza* sinais sonoros ou escritos à *operação que utiliza* "imagens representativas" dos eventos.

É preciso sulcar o campo inteiro da linguagem.

Frazer: "*Parece certo que estes costumes são ditados pelo medo do fantasma das vítimas...*" Mas porque então Frazer usa a palavra "*fantasma*"? Portanto, ele compreende muito bem esta superstição, já que a explica com uma palavra supersticiosa de uso corrente para ele. Ou melhor: ele poderia ter percebido com isto que também em nós alguma coisa fala em favor destas práticas dos selvagens. Quando eu, que não acredito que exista em algum lugar seres humanos sobre-humanos (que podemos chamar de deuses) digo "temo a vingança dos deuses", isto mostra que posso dessa maneira querer expressar alguma coisa, ou exprimir uma sensação que não está ligada a esta crença necessariamente.

Frazer seria capaz de acreditar que um selvagem morre por engano. Encontramos nos livros de história do curso primário que Átila empreendeu suas grandes campanhas porque acreditava possuir a espada do deus do trovão.

Frazer é muito mais "selvagem" que a maioria dos "selvagens", pois estes não estão tão consideravelmente afastados da compreensão de um assunto espiritual quanto um inglês do século XX. Suas explicações dos costumes primitivos são muito mais grosseiras do que o sentido dos próprios costumes.

A explicação histórica, aquela que assume a forma de uma hipótese de evolução, é apenas *uma* maneira de reunir os dados, de formar com eles um quadro sinóptico. É igualmente muito possível considerar os dados em suas relações mútuas e agrupá-los em um quadro geral, sem elaborar uma hipótese sobre sua evolução no tempo.

Identificar seus próprios deuses com os deuses de outros povos. Persuadimos-nos que os nomes têm o mesmo significado.

"E assim o coro *indica* uma lei secreta", tem-se vontade de dizer sobre o modo como Frazer agrupa os fatos. Esta lei, esta idéia, eu *posso* representá-la agora por uma hipótese de evolução, ou ainda, de modo análogo ao esquema de uma planta, pelo esquema de uma cerimônia religiosa, mas também pelo agrupamento do material factual apenas, em uma apresentação "*sinóptica*".

O conceito de apresentação sinóptica é de importância fundamental para nós. Designa nosso modo de apresentação, a maneira como vemos as coisas. (Uma espécie de *Weltanschauung*, de concepção do mundo, aparentemente característica de nossa época. Spengler)

É esta apresentação sinóptica que nos permite compreender, isto é, precisamente, "ver as correlações". Donde a importância da descoberta dos *termos intermediários*.

Mas um termo intermediário hipotético deve neste caso apenas orientar a atenção para a similitude, a conexão dos fatos. Do mesmo modo que ilustramos uma relação interna entre a forma circular e a elipse fazendo uma elipse passar progressivamente ao estado de círculo; *mas não para afirmar que uma certa elipse seria, nos fatos, historicamente, proveniente de um círculo* (hipótese de evolução), mas somente para afinar a apreensão por nosso olhar de uma correlação formal.

Mas, mesmo a hipótese de evolução, posso considerá-la como nada mais que o revestimento de uma correlação formal.

II Parte

Eis o que queria dizer: nada mostra melhor nosso parentesco com estes selvagens do que o fato de Frazer dispor de uma palavra tão corrente para ele e para nós como “ghost” (fantasma) ou “shade” (sombra) para descrever as concepções destas gentes.

(Na verdade, ele faz outra coisa do que descrever, por exemplo, que os selvagens imaginam que sua cabeça cai quando abateram um inimigo. *Nossa descrição* aqui não comportaria nada de supersticioso ou mágico).

É verdade que esta particularidade não se relaciona somente com as expressões “ghost” e “shade”, e dá-se importância de menos ao fato que temos em nosso vocabulário culto a palavra “alma”, “espírito” (*spirit*). Comparado com isso, o fato de não acreditarmos que nossa alma come e bebe é uma bagatela.

Uma mitologia inteira está depositada em nossa linguagem.

Exorcizar a morte ou matar a morte; mas por outro lado ela é mostrada como um esqueleto, como estando ela mesma, em certo sentido, morta. “Morto como a morte” (*as dead as death*). “Nada é tão morto como a morte; nada é tão belo como a própria beleza”. A imagem com a qual se representa aqui a realidade consiste em pensar que a beleza, a morte, etc., são as substâncias puras (concentradas), quando de fato estão presentes como ingrediente em um objeto belo. E reconheço aqui minhas próprias considerações sobre “objeto” e “complexo”.

Temos nos velhos ritos o emprego de uma linguagem gestual extremamente elaborada.

E quando leio Frazer, tenho vontade de dizer a cada momento: todos estes processos, todas estas mudanças de significado, as reencontramos ainda em nossa linguagem verbal. Quando se designa de “lobo do trigo”¹ o que se esconde no último molho, mas também o próprio molho, assim como o homem que o enfeixa, reconhecemos aí um fenômeno lingüístico bem conhecido.

Eu poderia imaginar que tive a possibilidade de escolher um ser terrestre como morada de minha alma e que meu espírito escolheu esta criatura de pouca

significância como sede e como ponto de vista. Por exemplo, porque ao meu espírito repugnaria singularizar-se com uma bela morada. Para isso, seria necessário que o espírito fosse muito seguro de si mesmo.

Poderíamos dizer: "cada ponto de vista tem seu encanto", mas seria falso. É justo dizer que "todo ponto de vista é importante para aquele que o considera importante" (mas isto não quer dizer que o vê de modo diferente do que é). Sim, neste sentido, cada ponto de vista tem igual importância.

Sim, é importante que eu deva apropriar-me mesmo do desprezo que tenham por mim, como parte essencial e importante do mundo visto do meu lugar.

Se fosse possível para um homem vir ao mundo sob a forma de uma floresta, haveria homens que procurariam a árvore mais bela ou mais alta, outros escolheriam a menor, outros ainda escolheriam uma árvore pequena ou medíocre, certamente não por espírito filosófico, mas precisamente pela razão ou espécie de razão que fez com que outro escolhesse a mais alta. Que o sentimento que temos em relação à nossa vida seja comparável ao que tem um tal ser, que pôde escolher seu ponto de vista no mundo, está na origem, creio, do mito – ou da crença – segundo o qual teríamos escolhido nosso corpo antes do nascimento.

Creio que o que caracteriza o homem primitivo é que ele não age segundo opiniões (o oposto: Frazer).

Leio, entre outros numerosos exemplos semelhantes, a descrição de um rei da chuva na África, a quem se vem pedir chuva *quando chega a estação das chuvas*. Ora, isto significa que eles não pensam realmente que ele possa fazer chover; senão a pediriam nos períodos de seca, quando a região é um "deserto árido e tostado". Pois, mesmo se admitimos que as pessoas tenham por tolice algum dia instituído esta função de rei da chuva, já possuíam antes a experiência do fato de que as chuvas começam em março, e teriam feito trabalhar o rei da chuva no resto do ano. Ou ainda: é no começo do dia, quando o sol vai surgir, que os homens celebram os ritos do amanhecer, e não à noite: contentam-se então em acender os lampiões.

Quando estou irado por alguma razão, às vezes golpeio o chão ou uma árvore com meu bastão, etc. Mas não chego a acreditar que a terra seja responsável ou que meus golpes adiantem alguma coisa. "Dou livre curso à minha cólera". E todos os ritos são deste tipo. Tais atos, podemos chamar de atos instintivos. E uma explicação histórica, que diria por exemplo que eu acreditava outrora, ou que meus antepassados acreditaram, que o fato de golpear a terra adiantava alguma coisa – trata-se de simulacros, pois são hipóteses supérfluas que não explicam *nada*. O que é importante é a similitude deste ato de castigo, mas nada mais há que constatar senão esta similitude.

Uma vez que um fenômeno deste tipo é colocado em relação com um instinto que eu mesmo possuo, é precisamente isto que se constitui na explicação desejada, ou seja, a explicação que resolve esta dificuldade particular. E um estudo mais aprofundado da história de meu instinto toma outros caminhos.

Não pode ter sido um motivo de pouco valor, ou, em outras palavras, não pode, de forma alguma, ter sido um *motivo*, o que levou certas raças humanas a venerar o carvalho, mas somente o fato de que viviam com ele em simbiose; não é por opção: nasceram juntos, como o cão e a pulga. (Se as pulgas elaborassem um rito, ele se relacionaria ao cão).

Poderíamos dizer que não é sua reunião (do carvalho e do homem) que ocasionou estes ritos, mas pelo contrário, em certo sentido, sua separação.

De fato, o despertar do intelecto efetua-se por uma separação para com o *solo* originário, com o fundamento original da vida (o nascimento da *escolha*). (É a adoração a forma do espírito que desperta).

Página 168/79**. (*Em certo estágio da sociedade arcaica, ao rei ou ao sacerdote se atribuem freqüentemente poderes sobrenaturais, ou são eles considerados como encarnação de uma divindade, e, em consonância com tal crença, supõe-se que o curso da natureza esteja mais ou menos sob seu domínio...*)

Isto naturalmente não significa que o povo acredita que o chefe seja dotado destes poderes; e que ele, o chefe, sabe muito bem que não os tem, ou o ignora quando se trata de um louco ou de um imbecil. A noção de seu poder, ao contrário, está naturalmente estabelecida, de tal modo que possa concordar com a experiência – a do povo e a sua própria. Temos de reconhecer que uma certa hipocrisia tem seu papel na medida apenas em que, de modo geral, ela se verifica em quase tudo que fazem os homens.

[...]

Página 170/ 79-80. (*Atribuem-lhe o poder de provocar ou cessar a chuva, e é o senhor dos ventos...*)

O absurdo consiste aqui em Frazer apresentar isto como se estes povos tivessem uma representação totalmente falsa (e mesmo insensata) do curso da natureza, enquanto de fato têm apenas uma interpretação estranha dos fenômenos. Quer dizer, seu conhecimento da natureza – se o registrassem por escrito – não se distinguiria *fundamentalmente* do nosso. Somente sua *magia* é distinta.

Página 171/ 80. (*...uma trama de proibições e de preceitos que não pretende contribuir à sua dignidade...*).

É ao mesmo tempo verdadeiro e falso. Com certeza, não a dignidade da proteção da pessoa, mas sim a santidade – por assim dizer – natural da divin-

dade que está nela. Simples como isso possa parecer: a diferença entre magia e ciência pode expressar-se no fato de que há na ciência progresso, e não na magia. Não há na magia direção de evolução que resida nela mesma.

Página 179/ 83. (*Os malaíes representam a alma humana como sendo um homenzinho igual na forma, nas proporções, e mesmo na cor da pele ao homem no corpo do qual reside...*)

Existe muito mais verdade na idéia de dar à alma a mesma multiplicidade que ao corpo do que em uma insossa teoria moderna!

Frazer não nota que temos sobre isso a doutrina de Platão e Schopenhauer.

Reencontramos todas as teorias "infantis" na filosofia de hoje: mas sem o atrativo do elemento infantil.

[Sobre as festas dos fogos na Europa]²

Página 614/ 214.

A coisa mais impressionante parece-me ser, à parte as semelhanças, a diversidade de todos esses ritos. Trata-se de uma multiplicidade de faces com traços comuns que aqui e acolá reaparecem sem cessar. E o que se desejaria fazer é traçar linhas que conectam os componentes comuns. Ainda faltaria então, à nossa visão das coisas, uma parte, aquela que põe tal quadro em conexão com nossos próprios sentimentos e pensamentos. É esta parte que dá às coisas sua profundidade.

De fato, em todos esses costumes observa-se algo que é semelhante à associação de idéias, algo com que se aparenta. Poder-se-ia falar de uma associação de costumes.

Página 618/ 217. (...Logo que uma violenta fricção fazia surgir fagulhas, jogavam uma espécie de cogumelo que cresce na madeira velha de bétula e que é muito combustível. O fogo parecia vindo do céu e muitas eram as virtudes que lhe atribuíam...)

Nada justifica que tenha sido preciso que o fogo estivesse rodeado por tal auréola. E, coisa muito estranha, o que realmente significa "parecia vindo do céu"? De que céu? Não é, em absoluto, evidente que o fogo seja considerado desta maneira – mas é justamente assim que o consideram.

Aqui somente a hipótese parece dar profundidade à coisa. E podemos nos lembrar como nosso poema dos Nibelungen explica as estranhas relações entre Siegfried e Brunehilde, isto é, que Siegfried parece já ter visto Brunehilde antigamente. Ora, é claro que o que dá profundidade a este costume é sua *correlação* com o ato de queimar um homem. Suponhamos que seja habitual, por ocasião de alguma festa, que alguns homens montem nas costas de outros, como

no jogo do cavalo, e veríamos nisto apenas uma maneira de carregar alguém, lembrando um cavalo e seu cavaleiro; mas se soubéssemos que se costumava em outros tempos em muitos povos tomar escravos por montaria, celebrando assim certas festas, veríamos então no costume inocente de nosso tempo algo mais profundo e menos inocente. A questão é a seguinte: este caráter, digamos, fúnebre está ligado a este costume do fogo de Beltane em si, como era praticado há cem anos, ou somente no caso em que a hipótese de sua origem se confirmasse? Creio que é evidentemente a natureza interna ao próprio costume moderno que nos transmite uma impressão fúnebre, e os fatos que conhecemos sobre sacrifícios humanos apenas nos indicam o sentido segundo o qual devemos considerar o costume. Quando me refiro à natureza interna deste costume, quero dizer todas as circunstâncias nas quais é praticado e que não estão contidas no relato de tal festa, já que não consistem tanto em certas ações características da festa mas no que poderíamos chamar de espírito da festa, o qual se descreveria pela apresentação, por exemplo, do tipo de pessoas que dela participam, seu modo de agir no resto do tempo (seu caráter, os tipos de jogos a que se dedicam fora da festa). E perceberíamos então que o elemento fúnebre reside no caráter desses mesmos homens.

Página 619/ 217. (*Eles colocam todos os pedaços de bolo em um chapéu. Cada um tira, sem ver, um pedaço. Àquele que segura o chapéu cabe o último pedaço. Aquele que tira o pedaço escuro é a pessoa consagrada que deve ser sacrificada à Baal...*)

Alguma coisa aqui assemelha-se aos vestígios de um sorteio. E este aspecto lhe confere uma súbita profundidade. Se sabemos que o bolo com os botões, por exemplo, foi assado em certa ocasião, originalmente para celebrar o aniversário de um fabricante de botões, e que o costume manteve-se na região, este costume efetivamente perderia toda "profundidade", a menos que esta permaneça em sua forma atual. Mas se diz frequentemente em tal caso: "este costume é naturalmente muito antigo". Como sabemos isto? Apenas por que temos testemunhos históricos sobre este tipo de velhos costumes? Ou será por outro motivo, um motivo que se encontra *pela* interpretação? Mas, mesmo se a origem pré-histórica do costume e o enraizamento em uma prática anterior são historicamente provados, é todavia possível que este uso não tenha hoje mais nada de fúnebre, e que não guarde nada do horror da época pré-histórica. Talvez só seja praticado hoje em dia por crianças que usam botões para concorrer em quem mais assa e mais come bolos. Assim, a profundidade reside apenas na idéia desta origem. Mas esta pode ser totalmente incerta e poderíamos dizer: "para que se preocupar com algo tão incerto?" (como uma "Else, a Bem Comportada" que olhasse para trás)³. Mas não são preocupações deste tipo. – Antes de mais nada: de onde vem a certeza de que tal uso deve ser muito antigo (quais são

os dados que temos, qual a verificação)? Mas, temos uma certeza, não podemos estar enganados, a pesquisa histórica não poderia nos convencer do erro? Seguramente, mas então permanece sempre algo de que temos certeza. Diríamos então: "Bem. Neste caso preciso é possível que a origem seja outra, mas de modo geral, a origem é certamente pré-histórica". E é naquilo que para nós é *evidência* que deve residir a profundidade desta hipótese. E esta evidência é, uma vez mais, não hipotética, psicológica. Suponhamos que eu diga: a profundidade deste costume reside em sua origem se esta foi realmente como se pensa. Logo, ou a profundidade reside na idéia de uma origem deste tipo, ou a própria profundidade é hipotética, e só podemos dizer: se as coisas ocorreram deste modo, é uma história fúnebre e profunda. Quero dizer: o caráter fúnebre, profundo, não reside no fato que as coisas ocorreram de tal modo quanto à história deste costume, pois as coisas talvez não tenham ocorrido desta maneira; nem tampouco no fato que elas talvez ou provavelmente ocorreram desta maneira, mas naquilo que me dá uma razão de supor que assim tenha sido. Sim. De onde vem, de modo geral, o caráter profundo e fúnebre do sacrifício humano? São unicamente os sofrimentos da vítima que nos impressionam? *No entanto*, toda sorte de doenças acompanhadas de outros tantos sofrimentos não provocam esta impressão. Não, este caráter fúnebre e profundo não se compreende por si mesmo se nos contentamos em conhecer a história do ato exterior; pelo contrário, é um conhecimento íntimo em nós mesmos que permite reintroduzir este caráter.

O fato de tirarmos a sorte com um bolo também tem algo de particularmente aterrorizante (quase como a traição por um beijo), e que isto provoque em nós impressão muito aterrorizante possui, mais uma vez, um significado essencial para o estudo de costumes deste tipo.

Quando vejo um costume destes, ou se ouço falar dele, é como quando vejo um homem falar com rudeza a outra pessoa por um assunto sem importância, e que noto, pelo seu tom de voz e seu semblante, que este homem pode ser terrível, se necessário. A impressão que experimento então pode ser muito profunda e extraordinariamente séria.

O *contexto* de um modo de agir.

As hipóteses sobre a origem da festa de Beltane – por exemplo – em todo caso repousam sobre uma convicção: a de que tais festas não são inventadas por um único homem, mais ou menos ao acaso, e precisam de uma base infinitamente mais ampla para se manterem. Se eu quisesse inventar uma festa, ela não demoraria em desaparecer, ou então seria modificada de tal modo que correspondesse a uma tendência geral das pessoas.

Mas, o que proíbe supor que a festa de Beltane tenha sido sempre celebrada na sua forma atual (ou recém desaparecida)? Poderíamos dizer: ela é absurda demais para ter sido inventada assim. Não é como afirmar, vendo uma

ruína: isto deve ter sido antigamente uma casa, pois ninguém levantaria tal monte de pedras talhadas e irregulares? E se me perguntassem: "como sabe disto?", eu poderia responder apenas: é minha experiência dos homens que assim me ensina. Na verdade, mesmo onde eles constróem realmente ruínas, adotam as formas de casas desmoronadas.

Poderíamos ainda dizer: quem quis nos comover com a narração da festa de Beltane não precisou exprimir a hipótese de sua origem: bastou-lhe apresentar o material (que conduziu a esta hipótese) sem nada acrescentar. Então talvez diríamos: "Claro, pois o ouvinte ou o leitor tirará sozinho a conclusão!" Mas deve tirar esta conclusão explicitamente? E também, de modo geral, tirar uma conclusão? E que conclusão é esta? Que isto ou aquilo é verossímil? E se pode ele mesmo chegar à conclusão, por que deveria esta impressioná-lo? O que o impressiona deve no entanto ser aquilo que *ele* não fez. Em consequência, é somente a hipótese expressa (por ele ou por outros) que o impressiona ou já o material que leva à hipótese? Mas a esta altura posso também perguntar: quando vejo alguém assassinado à minha frente, o que me impressiona é simplesmente o que vejo ou apenas a hipótese de que aí está um homem assassinado?

Certamente, não é meramente a idéia da origem possível da festa de Beltane que provoca esta impressão, mas o que chamamos a enorme probabilidade desta idéia; na medida em que decorre do material.

Do modo como a festa de Beltane chegou até nós, é na verdade um espetáculo, semelhante à brincadeira infantil de bandido e mocinho. No entanto, não é assim. Pois mesmo se está convencionado que a parte que salva a vítima ganha, o que ocorre na festa mantém sempre um acréscimo de vivacidade que a simples representação lúdica não possui. Aliás, mesmo se se tratasse de uma representação totalmente sem calor, ainda nos perguntaríamos, inquietos: o que significa esta representação, qual seu *sentido*? Ela poderia então, abstraindo qualquer interpretação, inquietar-nos apenas por sua absurdidade própria. (O que mostra de que natureza pode ser o motivo de tal inquietação). Se dêssemos agora uma interpretação inocente desta festa: tira-se a sorte simplesmente para ter o prazer de poder ameaçar alguém de jogá-lo no fogo, o que não é agradável; a festa de Beltane seria então mais parecida com um destes divertimentos em que um membro da sociedade deve suportar algumas crueldades, divertimentos que, tais como são, satisfazem a uma necessidade. E tal explicação tira da festa de Beltane todo mistério, mesmo se este não se desvanece por si na prática e na atmosfera destes jogos comuns (de bandidos e mocinhos, por exemplo).

Do mesmo modo, o fato de certos dias crianças queimarem bonecos de palha, mesmo sem se explicar, poderia nos inquietar. É estranho que seja justamente um *homem* que devam queimar. Quero dizer: a solução não é mais inquietante do que o enigma?

Mas por que é preciso que seja somente a *idéia*, e não a realidade (em parte pelo menos), que me impressiona? Representações não são aterrorizantes? A *idéia* que o bolo com botões serviu antigamente para designar a vítima do sacrifício não pode me fazer tremer? A *idéia* não tem nada de aterrorizante? – É verdade, mas o que vejo nestes relatos, não se revela senão graças à evidência, mesmo aquela que não parece ser-lhes imediatamente vinculada, graças à *idéia* do homem e de seu passado, graças a toda a estranheza que vejo, que vi e ouvi em mim e nos outros.

[...]

Página 641/ 222-3. (...logo após reacenderem o fogo doméstico com o tição, colocava-se um recipiente com água; em seguida aspergiam com a água assim aquecida os pestíferos ou o gado doente.)

A união da doença e da sujeira. "Lavar de uma doença."

Tem-se uma teoria infantil, simples, da doença, quando se diz que é uma sujeira que se pode eliminar por uma lavagem.

Assim como há "teorias sexuais infantis", há, de modo geral, teorias infantis. Mas isto não quer dizer que tudo que uma criança faz originou-se em uma teoria infantil que seria a razão dos seus atos.

O que é justo e interessante não é dizer: isto nasceu daquilo, mas isto poderia ter nascido de tal modo.

Página 643/ 224-5. (...O doutor Westermarck defendeu vigorosamente a causa da teoria purificadora sozinha...Todavia, a questão não é tão clara a ponto de nos permitir rejeitar sem discussão a teoria solar.)

É claro que o fogo foi utilizado como meio de purificação. Mas é extremamente verossímil que os homens inteligentes tenham colocado, mais tarde, as cerimônias de purificação em correlação com o sol, mesmo onde originalmente não tinham sido pensadas sob este ponto de vista. Quando uma *idéia* impõe-se a um homem (purificação-fogo) e outra a outro homem (fogo-sol), o que poderá existir de mais verossímil que as duas *idéias* se imponham a um único homem? Os sábios querem sempre uma teoria!

A destruição total pelo fogo, diferente da ruptura ou do dilaceramento, deve ter impressionado o homem.

Mesmo se não soubéssemos nada sobre uma união deste tipo entre a purificação e a *idéia* do sol, poderíamos supor que ela surgiu em algum lugar.

[...]

Página 681/ 236-41. (Acreditava-se que os poderes maléficos das bruxas e dos

encantadores residiam na cabeleira e que nada poderia impressionar esses infiéis desde que seus cabelos fossem mantidos. Daí o hábito, na França, de depilar totalmente o corpo de pessoas acusadas de bruxaria antes de entregá-las ao carrasco.)

Isso indicaria que estamos, no fundo, diante de uma verdade, e não de uma superstição. (É fácil, efetivamente, cair em contradição face ao sábio imbecil.) Mas pode perfeitamente ocorrer que um corpo inteiramente depilado nos induza, em certo sentido, a perder o respeito que temos com nós mesmos (os Irmãos Karamazov). Sem dúvida, uma mutilação que nos faça parecer, a nossos próprios olhos, indignos e ridículos pode nos privar de toda vontade de nos defender. Que incômodo sentimos — ou, ao menos, muitos homens (eu) — em virtude de nossa inferioridade física ou estética.

Tradução: Henry Decoster

Revisão técnica: Emerson Giumbelli

Notas

* O texto foi originalmente publicado em alemão ("Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*"), em *Synthese*, vol 17 (3), 1967. Realizou-se esta tradução para o português a partir de uma versão francesa, preparada por Jean Lacoste e publicada em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.16, 1977.

¹ "Lobo do trigo": expressão própria à Alemanha do Norte (Mecklembourg), que designava uma espécie de ser mítico, um espírito da fertilidade, que teria permanecido no trigal. Perseguido na colheita, se refugiava no último molho (cf. Frazer, *The Golden Bough*, capítulo XLVIII). [Nota de Jean Lacoste]

** Os números de páginas que introduzem cada um dos trechos seguintes referem-se, respectivamente, à edição de *O Ramo de Ouro* utilizada por Wittgenstein e à que foi publicada no Brasil. No primeiro caso, trata-se da edição em um volume, de 1922, preparada pelo próprio Frazer a partir do original em doze volumes (1911-1914; aos quais se acrescentaria um décimo terceiro, em 1936). A edição publicada no Brasil, em 1982 (*O Ramo de Ouro*, Círculo do Livro), é a tradução de uma nova versão resumida dos treze volumes, elaborada por Sabine MacCormack e Mary Douglas (1978). O texto em itálico transcreve trechos da edição em um volume de Frazer, seguindo as indicações originais.

² Nas terras altas da Escócia, era hábito até o século XVIII acender no dia 1º de maio fogueiras festivas, chamadas de fogueiras de Beltane. Estas antigas cerimônias, de origem druída, sem dúvida evocavam sacrifícios humanos. Acendia-se em uma elevação uma grande fogueira com meios bem primitivos (friccionando pedaços de carvalho, por exemplo). Supostamente, esta fogueira expulsava as feitiçarias dos campos e poupava pessoas e animais das epidemias. Em seguida, fazia-se cozinhar um grande bolo de aveia, leite e ovos, que se partilhava entre todos os participantes. Um dos pedaços era escurecido (com carvão, por exemplo) e aquele que aleatoriamente o pegava deveria ser jogado na fogueira, sendo salvo apenas no último instante, ou então sendo obrigado a saltar três vezes sobre as chamas. [Nota de Jean Lacoste]

³ Alusão a um conto de Grimm (*Kinder-und Hausmärchen*, no.34), no qual uma moça muito tola ("Else, a Bem Comportada") imagina com precisão uma infelicidade que acontecerá com seu futuro

filho, o que a faz imediatamente chorar. Wittgenstein diz "*para trás*" pois o evento bem determinado que nos impressiona no presente, apesar de estar afastado e improvável (o sacrifício), encontra-se no *passado* e não no futuro. [Nota de Jean Lacoste]

R

ESENHAS

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999, 291pp.

NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS NO CONTEXTO FRANCÊS

Patricia Birman

O peregrino e o convertido seriam, segundo Danièle Hervieu-Léger, duas figuras da modernidade religiosa contemporânea que melhor condensam e expressam as transformações por que passam os praticantes religiosos de hoje em dia, sobretudo no universo cristão. Um sentido primeiro que lhes seria facilmente reconhecido advém da noção de *movimento*. Ambos são figuras moventes. O *peregrino* desloca-se no espaço ao encontro de seus lugares sagrados. A sua "comunidade" é móvel e transitória: dura o tempo do seu percurso pelos caminhos que levam a estes centros de devoção e o tempo destes encontros com fiéis provenientes de diferentes partes do planeta. O *convertido* é aquele que abandona seus referentes ancorados na tradição familiar e na herança naturalizada da sua "cultura" para se deslocar buscando novos caminhos numa "viagem" no interior de si mesmo, que finaliza no momento em que abraça uma nova crença

que contradiz os valores que recebeu e a socialização que o criou. Através destes dois personagens elaborados como tipos religiosos atuais, a autora tematiza o que seria o movimento contemporâneo fundamental: a “religião” sai da igreja e de suas paróquias onde supostamente estariam inscritos territorialmente os valores permanentes, a “comunidade”, que no seu modo de existência torna inseparável a crença do modo de vida, para se exercer de outra maneira, não somente em outros lugares mas por outros caminhos sem pontos de chegada imutáveis.

Este livro pretende portanto tratar do *processo de secularização* da sociedade francesa. Ao contrário do ponto de vista mais difundido que percebe a secularização como um afastamento progressivo do religioso, Danièle Hervieu-Léger analisa a secularização sobretudo como um processo de mudança da religião. Esta ganha novas modalidades de presença e de inserção na sociedade a partir de um abandono crescente das formas de institucionalidade dominantes até então. A “desregulação institucional” do religioso seria assim o eixo fundamental deste processo de mudança. Emerge na sociedade francesa um mundo religioso plural, distante da unidade nacional anterior em torno do cristianismo e crescem junto com este novo mundo as religiosidades “orientais”, o islã, as formas carismáticas protestantes e católicas. Há uma espécie de migração do religioso. Este abandona o campo institucional para se espalhar por outros espaços menos delimitados nas suas fronteiras e que oferecem novos modos de existir aos indivíduos. Diminuem as formas de praticar a religião ligadas às instituições religiosas “tradicionais” e aumentam as formas de participação religiosa nos movimentos “alternativos” que são menos institucionalizados e utilizam outros modos de validação de suas crenças e ritos, distantes daqueles praticados pelas igrejas católica e protestante.

Danièle Hervieu-Léger vai dar especial importância às formas de validação da religião que começam a se impor. Crescem em importância não só o que ela designa como uma validação *comunitária* das crenças e dos comportamentos religiosos, como também os procedimentos de validação baseados na *escolha individual* e nos critérios “autônomos” do indivíduo praticante. Tanto em uns, quanto nos outros, o que importa é o lugar social que se instaura como aquele que tem o poder de legitimar a ação religiosa: o indivíduo que passa a deter e exercer um poder de escolha em detrimento da aceitação naturalizada de parâmetros religiosos e culturais socialmente herdados. As instituições vão necessariamente perder em importância diante da centralidade atribuída às escolhas de indivíduos que ganham a liberdade de transgredir antigos dogmas, de ultrapassar velhas fronteiras, de desobedecer as ortodoxias – sobretudo na unidade doutrinária que estas pretendem ver respeitadas. Liberdade de “bricolar”, pragmatismo e relativização de crenças e valores estariam assim na base das novas modalidades de práticas religiosas precariamente institucionalizadas. Este

processo de migração do religioso vai ser portanto referido como um processo que provoca uma disjunção crescente entre *crença* e *pertencimento*.

Longe de ser um problema restrito ao campo religioso, esta desregulação institucional vai alterar substancialmente a relação historicamente estabelecida entre religião, o Estado e a sociedade. Se pragmatismo, individualismo e relativização são temas recorrentes da sociologia em escala mundial, para Hervieu-Léger o importante é perceber estes fenômenos apontados como marcas da modernidade contemporânea no interior da sociedade francesa, especialmente através das relações que a sociedade e o Estado entretêm com estas mudanças na esfera religiosa. Assim, a disjunção entre *crença* e *pertencimento* significaria para a autora uma desregulação dos mecanismos que estruturam a relação das religiões com o Estado e com a sociedade. Este processo que hoje estaria em curso na França só se torna compreensível (sobretudo para um leitor não francês) se for contextualizado, ou seja, se for compreendido no interior da construção histórica e absolutamente singular da *laicidade* nesta sociedade.

O Estado, desde a revolução francesa no final do século XVIII, veio se construindo em oposição à igreja católica e seus privilégios. Constituiu-se historicamente mediante “guerras religiosas” como um Estado laico. Antagonismos fortes entre o laico e o religioso permaneceram como um pano de fundo social e cultural separando em medidas variadas o que seriam as “duas franças”, aquela católica e a outra laica. A subordinação da religião ao Estado e a privatização do religioso mediante a transferência das crenças e práticas religiosas e dos signos de pertencimento religioso para a esfera privada – significaram, bem entendido, diminuir o poder da igreja católica sobre a sociedade. Neste sentido vale lembrar que este foi um processo político que se fez também mediante o estabelecimento de acordos, por um lado, entre a igreja católica, a igreja protestante e o Estado francês, por outro, entre esse conjunto de atores e o Vaticano. Assim, foi se construindo a separação das duas esferas e dos dois “reinos”, ambos reconhecidos e legitimados nos seus direitos e obrigações relativos à sociedade. Desta forma, a laicidade na sociedade francesa se impôs, em primeiro lugar, como uma conquista contra a esfera religiosa e contra os seus poderes, mas também através do reconhecimento das religiões históricas como o adversário que possui legitimamente o seu lugar no interior da sociedade. Em outras palavras, a construção da sociedade francesa como sociedade laica se fez atribuindo às religiões históricas o lugar exclusivo do exercício da liberdade de praticar uma religião. Atribuiu-se unicamente às religiões cristãs e posteriormente ao judaísmo e em certa medida ao islão o direito de existência enquanto religiões e a condição de interlocutores do Estado. A República francesa, como chama atenção Hervieu-Léger, do ponto de vista formal não reconhece nenhuma religião, já que, a partir da lei que regulamenta as associações religiosas (lei de 1905), os indivíduos a princípio podem se associar livremente para praticar

os cultos que quiserem, pois isto pertence ao campo das escolhas em âmbito privado, exterior às ingerências do Estado. Mas, se do ponto de vista formal o Estado francês não "reconhece" nenhuma religião em particular, do ponto de vista das relações sociais e políticas ele atribui somente às "grandes tradições" – às religiões cristãs, ao judaísmo e, como se assinalou, parcialmente ao islão – o estatuto de "religião", com direito de criar escolas religiosas particulares, de ter acesso a subvenções, de participar do espaço religioso na mídia reservado e garantido pelo Estado. Assim, as formas institucionalizadas de culto e sobretudo as grandes tradições religiosas transformam-se nas únicas formas possíveis do exercício desta liberdade associativa que no plano legal é ilimitada e irrestrita. Ser religiosamente livre neste quadro é se inserir nos espaços socialmente atribuídos às práticas destas religiões institucionalizadas. Entende-se portanto que a "desregulação institucional" de que fala Hervieu-Léger no seu livro possui consequências sociais que são específicas à situação francesa. O aparecimento de um campo religioso plural, somado à disjunção entre crença e pertencimento, criou um campo de religiosidade difícil de definir e também difícil de ser controlado pelo Estado e pela sociedade, desde que escapam da partilha entre os dois poderes anteriormente estabelecida. O processo de "individualização" das crenças e de validação destas muda radicalmente a regulação social previamente existente que definiu a convivência do religioso com a sociedade e com o Estado francês.

Abre-se, pois, uma crise que vem crescendo em importância na sociedade e também na preocupação dos sociólogos da religião. Se a religião se encontra em "tudo", promovendo uma multiplicação de experiências singulares e adesões provisórias e o aparecimento de novas práticas e crenças, pergunta-se agora como fazer respeitar e fazer reconhecer as antigas fronteiras estabelecidas entre o público e o privado, entre as atribuições do Estado e os direitos associativos dos indivíduos, como, finalmente, regular o que pertence ao "bem comum" e o que pode afrontá-lo a partir da esfera privada? A autora nos fala então da perplexidade dos sociólogos. Estes "perderam" seus antigos "objetos", com suas fronteiras nítidas e com sua história intimamente articulada à formação do Estado francês. E com esta perda viram-se diante de uma religiosidade que se imiscui em tudo, que penetra em espaços anteriormente interditos e que se apresenta como a religiosidade que sempre se constituiu como objeto privilegiado dos antropólogos, aquela que se articula intimamente com os modos de vida de seus praticantes e cujas fronteiras estão longe de serem institucionais...

A autora visa portanto compreender as novas religiosidades contemporâneas a partir dos problemas que estas colocam no interior de uma sociedade que não tem na pluralidade religiosa um valor positivo reconhecido. Esta novidade "multicultural" numa paisagem que do ponto de vista religioso sempre se configurou em preto e branco tem sido a fonte de inúmeras crises e objeto de

infindáveis debates. O livro busca analisar a constituição histórica e sociológica do pano de fundo desta discussão que se faz em torno da natureza desses novos grupos: serão eles verdadeiramente religiosos? Ou serão eles "seitas" perigosas? A nocividade das chamadas *seitas* é assim objeto constante de discussões e de intervenção do Estado.

Hervieu-Léger, após nos fornecer um quadro da formação da laicidade francesa e, por conseguinte, nos permitir compreender o contexto das disputas que atravessam hoje a sua sociedade, resolve também opinar no debate como cidadã. Sugere pois a abertura de um campo de diálogo e de colaboração envolvendo novos e velhos interlocutores, das religiões, da sociedade e do Estado, de forma a instaurar progressivamente um outro sentido para a religião, um sentido positivo, menos marcado por antagonismos do passado e mais voltado para formas de colaboração no presente. Esta abertura propagada seria uma entre outras maneiras de lidar com o inevitável: o pluralismo que se instalou apesar de tudo na suposta homogeneidade francesa. Por fim, pode-se simplesmente dizer que este livro é sem dúvida a melhor análise sociológica feita nos últimos tempos sobre o campo religioso francês e seus problemas contemporâneos.

Patricia Birman

Antropóloga. Professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Publicou *Fazendo estilo criando gêneros* (EdUERJ/Relume-dumará, 1996) e organizou, com Regina Novaes e Samyra Crespo, *O mal à brasileira* (EdUERJ, 1997).

e-mail: birman@uerj.br

MADAN, T. N. *Modern Myths, Locked Minds - Secularism and Fundamentalism in India*. Delhi: Oxford University Press, 1997, 323pp.

POLÍTICAS RELIGIOSAS E RELIGIOSIDADES POLÍTICAS: UM OLHAR SOBRE O CASO INDIANO

Gustavo Pacheco

Um dos países mais populosos do mundo, abrigando dezenas de confissões diferentes, berço de tradições espirituais milenares, palco de sangrentos conflitos religiosos – tudo isso nos autoriza a ter a Índia como referencial privilegiado para pensar a religiosidade contemporânea. Nesse sentido, o livro de T. N. Madan é um convite mais do que oportuno para examinar de perto a experiência indiana e com ela aprender.

O livro de Madan, professor de Sociologia na Universidade de Delhi e autor de alguns livros clássicos sobre a cultura indiana, reúne textos inéditos e trabalhos publicados ao longo de dez anos em periódicos e coletâneas, organizados de modo a dar uma visão abrangente dos processos de formação e evolução das ideologias do secularismo, do pluralismo e do fundamentalismo na Índia moderna. Os oito capítulos do livro abordam as três maiores religiões indianas – o hinduísmo, o islamismo e o sikhismo – sob uma perspectiva histórica. A preocupação fundamental do autor, contudo, não é fazer um mero apanhado histórico dessas religiões, mas sim utilizá-las como ponto de partida para discutir a especificidade da realidade indiana frente aos esquemas conceituais ocidentais. Trata-se, em outras palavras, de usar a realidade indiana para “refinar o uso dos termos secularismo e fundamentalismo como ferramentas de análise descritiva.”

O argumento básico de Madan consiste em mostrar, através de uma análise cuidadosa e detalhada, que nem o islão, nem as religiões autóctones da Índia reconhecem a dicotomia sagrado-secular da mesma forma que o pensamento ocidental, e que isso teve e continua tendo um impacto fundamental sobre as diferentes maneiras de conceber a relação do poder político com a religião. Ao desenvolver esse argumento, o livro busca desnaturalizar conceitos como “secularização”, “secularismo”, “fundamentalismo” e “pluralismo”, a partir

de um levantamento histórico de diferentes acepções desses termos, feito na introdução, e de estudos de caso, realizados nos capítulos subseqüentes. O rigor de sua análise, sua determinação em ressaltar a complexidade dos fenômenos abordados e sua preocupação em evitar reificações estão entre os pontos fortes do texto. É assim que, ao tratar do "hinduísmo" e do "sikhismo" enquanto religiões autóctones da Índia, Madan não deixa de trazer à tona o papel dos intelectuais e das instituições ocidentais na criação dessas categorias; no mesmo sentido, enfatiza a diversidade que caracteriza cada uma das três principais religiões indianas, destacando vertentes distintas e por vezes contraditórias no interior dessas religiões, e analisando sua evolução ao longo do tempo. O panorama resultante é um fascinante mosaico da religiosidade indiana.

A análise da secularização feita por Madan busca essencialmente negar a tese de que ela seria um processo de cunho universal e gerador de uma ideologia aplicável a todo e qualquer contexto cultural. Tendo em vista o caráter tão público e tão difuso da religião na Índia, o aspecto de "privatização da religião" que caracteriza a proposta secularista no Ocidente torna-se extremamente problemático quando aplicado ao caso indiano, apesar do projeto secularista concebido por Nehru comportar até certo ponto um viés iluminista. É assim que, dentre diversas acepções possíveis de secularismo, Madan identifica como mais adequada a que enfatiza o pluralismo religioso. De fato, mais do que uma preocupação em restringir o âmbito da religião no cotidiano, são os princípios do respeito por todas as religiões e da não-discriminação por razões religiosas que parecem reger o secularismo à indiana. Esta não é, contudo, uma questão bem resolvida, e justamente a ambigüidade desse projeto e a tensão entre suas diferentes vertentes são algumas das razões para a crise em que hoje se encontra. Essa crise está relacionada também a uma incompatibilidade fundamental entre o "pluralismo hierárquico" que parece caracterizar a tradição religiosa hindu e o exclusivismo que caracteriza tanto o islão como o sikhismo. Este ponto é a espinha dorsal de uma discussão sobre o caráter de cada uma dessas três manifestações religiosas.

Sua análise do fundamentalismo merece ser destacada pelo frescor de sua perspectiva; em especial, sua visão do fundamentalismo islâmico é digna de nota por apresentar nuances distintas que não estão presentes nas análises tradicionais desse fenômeno, costumeiramente centradas em torno dos países árabes, e por dizer respeito a uma nação cuja imensa população muçulmana só é menor que a da Indonésia e a de Bangladesh.

A partir de sua análise do islamismo na Índia, Madan mostra como a presença de uma tradição religiosa em um ambiente que lhe é estranho enseja uma preocupação até certo ponto natural com a ortodoxia e a ortopraxis, que pode assumir a forma de movimentos reformistas e reavivalistas. Ora, tal quadro é muito diferente de uma situação de crise em que a esses elementos se juntam

o dogmatismo, a crítica cultural e a busca pelo poder – e é aí então que podemos falar em fundamentalismo.

Assim definido, o fundamentalismo em países não-ocidentais não pode ser explicado apenas como reação de determinadas tradições religiosas à modernidade pós-iluminista, como sugere o paradigma tradicional duramente criticado por Madan. Sob esse ponto de vista, o impacto causado pelo Ocidente é apenas uma forma determinada dessa crise, e mesmo nesse caso a situação é bem mais complexa, já que, se adotarmos a perspectiva da *longue durée*, nenhum fundamentalismo nasce do nada, mas apresenta parentescos, ainda que longínquos, com outras vertentes ideológicas. Daí porque todo fundamentalismo implica uma recuperação seletiva da tradição religiosa em que se desenvolve.

O livro tem muitos méritos, e dentre eles gostaria de destacar o fato de expressar uma visão peculiar resultante do lugar de onde fala Madan. É tão raro quanto gratificante entrar em contato com pensadores pertencentes a tradições intelectuais não-ocidentais, e se além disso o autor escreve bem e com argumentos sólidos, como no caso de Madan, a leitura é duplamente proveitosa. Sua análise precisa e original não se limita ao caso indiano, o que por si só já seria extremamente interessante, mas estende-se também à sua interpretação da obra de pensadores como Marx e Weber.

No mesmo sentido, podemos dizer que outra virtude do livro é a possibilidade oferecida ao leitor de se familiarizar com a vasta produção acadêmica sobre as religiões na Índia, pouco conhecida entre nós. A riqueza e a complexidade do universo de temas e autores abordados pelo autor faz com que em determinados momentos seja difícil para o leitor brasileiro, pela falta de referências, aferir o peso de seus argumentos. É claro que isso é um *handicap* nosso, e não dele, e oxalá seu livro possa servir como estímulo para sanar esta lacuna.

Gustavo Pacheco

Doutorando em Antropologia Social - PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

e-mail: gustpacheco@hotmail.com

R

ESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião

Marcio Goldman

Partindo do livro de Godfrey Lienhardt "Divinity and Experience: The Religion of the Dinka", este artigo pretende desenvolver três pontos. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar como a reapropriação de autores "menores", ou de aspectos "menores" de autores "maiores", pode funcionar como impulso de revitalização da antropologia. Em segundo lugar, o texto busca reconstituir a elaboração de uma "teoria etnográfica" da religião, empreendimento realizado por Lienhardt a partir de seu trabalho entre os Dinka. Sugere-se que esse tipo de elaboração continua sendo um modelo para o trabalho antropológico. Finalmente, desenvolve-se o tema das relações entre a antropologia e a linguística, ou entre sociedade ou cultura e linguagem. Trata-se aqui de desenvolver a concepção de Lienhardt acerca da antropologia como "tradução cultural".

Abstract:

The Lienhardt's experiment: an ethnographic theory of religion

Marcio Goldman

Taking as its source Godfrey Lienhardt's book "Divinity and Experience: The Religion of the Dinka," this article develops three points. Firstly, it aims to show how the reapropriation of "minor" authors, or "minor" aspects of "major" authors, can function as a catalyst for the revitalization of anthropology. Secondly, the paper seeks to

reconstitute the grounds for an 'ethnographic theory' of religion, a project undertaken by Lienhardt on the basis of his work among the Dinka. I suggest that this type of work remains a model for anthropological production. Finally, the article examines the topic of the relations between anthropology and linguistics, or between society or culture and language. The aim here is to expand on Lienhardt's idea of anthropology as "cultural translation."

Resumo:

Práticas e movimentos de supressão da feitiçaria: processos públicos e a lógica de purificação

Maia Green

Este artigo examina a manifestação de práticas públicas de supressão da feitiçaria no distrito de Ulanga, sul da Tanzânia, historicamente e no presente. As evidências sugerem que os tipos de prática associados a movimentos anti-feitiçaria não podem ser compreendidos simplesmente como inovações modernas. Apesar dos elementos que parecem ter origem estrangeira, a dinâmica básica destes movimentos conforma-se à seqüência e à estrutura dos procedimentos nativos de purificação, encenados rotineiramente nos rituais de passagem. Apenas quando os movimentos são examinados em relação ao modo como a feitiçaria é socialmente construída, o elemento central de suas práticas, envolvendo a purificação dos feiticeiros, faz sentido. A ressurgência periódica de tais movimentos, frequentemente em épocas de instabilidade política e econômica, deve muito ao pragmatismo político dos líderes e facções das aldeias e à dinâmica de sua relação com as administrações locais. A relação entre especialistas anti-feitiçaria e os atores políticos locais criam as condições sob as quais um movimento de supressão da feitiçaria pode surgir.

Abstract:

Witchcraft supression practices and movements: public politics and the logic of purification

Maia Green

This article examines the manifestation of public practices to suppress witchcraft in Ulang District, Southern Tanzania, historically and in the present. The evidence suggests that the kinds of practices associated with anti-witchcraft movements cannot be understood simply as modern innovations. Despite those elements which seem to have foreign origins, the basic practice of these movements conforms to the sequence and structure of indigenous purification procedures routinely performed at life-crisis rituals. It is only when the movements are examined in relation to the way that witchcraft is socially constructed that the central element of their practice, involving

the purification of witches, makes sense. The periodic reemergence of these movements, often at times of political and economic instability, owes much to the political pragmatism of village leaders and factions and the dynamics of their relationship with local administrations. The relationship between anti-witchcraft specialists and local politics create the conditions under which a movement to suppress witchcraft can apparently appear.

Resumo:**A Igreja dos pobres: da secularização à mística***Carlos Steil*

A igreja dos pobres surge como herdeira de um projeto de modernidade que aposta num processo crescente de secularização do catolicismo latino-americano. Neste sentido, constrói sua identidade especialmente a partir de três sinais diacríticos que serão incorporados em sua prática: o engajamento político e social nos movimentos populares; a perspectiva ecumênica em torno da "libertação"; e a oposição à religiosidade popular tradicional, vista como alienante. No entanto, a crítica a esse projeto de modernidade secular, que emerge no âmbito mais global da sociedade, assim como a permanência de práticas religiosas tradicionais e de novas formas de mística que surgem no interior do "catolicismo da libertação", estão redefinindo os rumos da igreja dos pobres. Esta, por sua vez, vem procurando se adequar ao contexto de "efervescência religiosa" que parece tomar conta da sociedade neste final de milênio, no sentido de uma maior pluralidade, que busca incorporar diferentes formas de expressão da experiência católica.

Abstract:**The Church of the poor: from secularization to mystic***Carlos Steil*

The so-called "Church of the Poor" was born as heir of a modernity project which has chased the growing secularization of Latin American Catholicism. Its identity has been built up based on three main diacritical signs, gradually incorporated by its practice: the political and social involvement in popular movements; an ecumenical understanding of "liberation"; the opposition to popular religiosity, viewed as alienating. However, three factors are now redefining the future of the "Church of the Poor": the criticism to the project of secular modernity, which has emerged from the very society as a whole; remaining traditional religious practices as well as the new rituals adopted by "liberation Catholicism". On the other hand, it has also been trying to mould itself in order to fit the new religious dynamics that has shaken society at the end of this millennium. It has opened itself to pluralism and, therefore, has been trying to incorporate new expressions of Catholicism.

Resumo:**Memória e "consciência" em uma religião afro-brasileira:
o Tambor de Mina do Maranhão***Daniel Halperin*

Análise de alguns aspectos de memória e "consciência", como são experimentados entre os praticantes do Tambor de Mina no Maranhão. Ocorrem três discursos principais a respeito da consciência durante a possessão pelas entidades espirituais: 1) a grande maioria dos "mineiros" afirma que eles não estão conscientes, nem nada lembram da experiência de estar "possuído"; 2) é comum, entretanto, o emprego de termos e concepções de possessão incompleta ou "consciente", ou de estar apenas *radiado*, além das noções do transe "falso" e da *vidência*; 3) alguns médiuns, incluindo um número talvez não desprezível de mães e pais-de-santo em São Luís, acreditam que ser "consciente" representa um nível *mais* avançado de mediunidade, crença que, contudo, não é abertamente divulgada. Em conclusão, considera-se as implicações potenciais do aparente crescimento, particularmente através da influência do Espiritismo kardecista e da Umbanda, da mediunidade consciente no Tambor de Mina.

Abstract:**Memory and "Consciousness" in an Afro-Brazilian Religion:
the "Tambor de Mina"***Daniel Halperin*

Participants in northern Brazilian Tambor de Mina dance and spirit possession rituals demonstrate three principal discourses concerning memory and states of consciousness during possession. Most dancers claim, as "unconscious" mediums, to remember essentially nothing of their trance experiences. Many, however, speak of "faked" or incomplete forms of possession. In fact, my research eventually revealed that some experienced mediums and religious leaders regard, if secretly, "conscious" possession to be a more – not less – advanced form of mediumship. I consider some potential implications of the apparent growth, particularly due to the influence of European origin Kardecist and other spiritist movements, of conscious mediumship in this Afro-Brazilian tradition.

Normas para colaboradores

Religião e Sociedade é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos inter-religiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais.

Religião e Sociedade solicita o envio de artigos e resenhas obedecendo aos seguintes padrões:

Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autore(s). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Em caso positivo o(s) autor(es) devem enviar à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem eventualmente acordadas, acompanhada de um resumo em português, e em inglês (entre 80 e 120 palavras) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, áreas de interesse, e-mail). Esse material deverá ser entregue em uma cópia impressa e em arquivo disquete (3,5", em Word for Windows ou programa compatível). Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano: Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: sobrenome do autor, prenome. (data), *título da obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

Weber, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2^o ed.

Artigo: sobrenome do autor, prenome. (data), "título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOUR, Eliane. (1996) "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 3:35-52.

Coletânea: sobrenome do autor, prenome. (data), "título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: Paul Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: sobrenome do autor, prenome. (data), título da tese. Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada, local.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual. Rio de Janeiro: UERJ. 1997. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ, Rio de Janeiro.

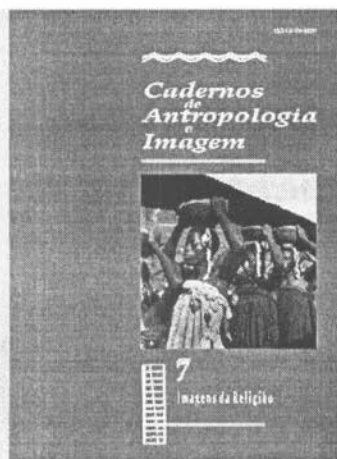
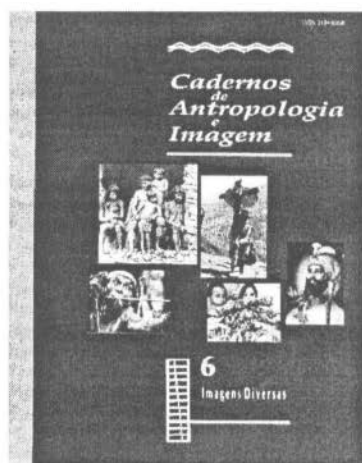
Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pedese que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo a seguinte forma: sobrenome do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, 325pp.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista. A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião
Revista Religião e Sociedade
Ladeira da Glória, 98
22211-120 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
e-mail: iser@ax.apc.org



CADERNOS DE ANTROPOLOGIA

Cadernos de Antropologia e Imagem é uma publicação organizada pelo Núcleo de Antropologia e Imagem (NAI), da Oficina de Ensino e Pesquisa em Ciências Sociais, do Departamento de Ciências Sociais/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Sua proposta é a de atualizar as discussões em torno do uso da imagem nas Ciências Sociais, especialmente no âmbito da Antropologia, sendo um veículo para a publicação tanto de literatura já considerada clássica quanto de contribuições contemporâneas.



COLEÇÃO UNIVERSIDADE

Missão da Universidade

Para Ortega y Gasset a universidade deveria se submeter aos interesses reais dos estudantes e não aos interesses imediatos do Estado ou do Governo. Pois, para ele, a principal missão da universidade seria preparar o estudante para conhecer-se a si mesmo e viver a sua vida da maneira mais completa, tornando-se uma pessoa culta de impulsionar criativamente o destino político do país.

A universidade é a casa dos estudantes, onde se capacitam a interpretar e avaliar o mundo, e de onde partem em procura de um caminho mais nobre para a sua existência.



Por uma Universidade Orgânica

Fichte insiste em dizer que formar alunos na universidade não significa ensinar o que já se encontra escrito nos livros, ou seja, não trata de propiciar ao aluno, por meio dos estudos, uma cultura humanista com a aprendizagem de resultados, mas de mostrar o processo como chegar ao conhecimento.

Diante da imensurabilidade da "matéria científica", o "emprego científico do entendimento" seria, segundo a metáfora náutica usada pelo filósofo, a "bússula" que orienta a incorporação dos novos dados, no "oceano desconhecido" do saber.

Marcio Goldman

A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião

Maia Green

Práticas e movimentos de supressão da feitiçaria: processos públicos e a lógica de purificação

Carlos Steil

A Igreja dos pobres: da secularização à mística

Daniel Halperin

Memória e "consciência" em uma religião afro-brasileira:
o Tambor de Mina do Maranhão

Emerson Glumbelli

Apresentação às notas de Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein

Notas sobre O Ramo de Ouro, de Frazer

ISSN 0100-8587



19002 >



9 770100 858986