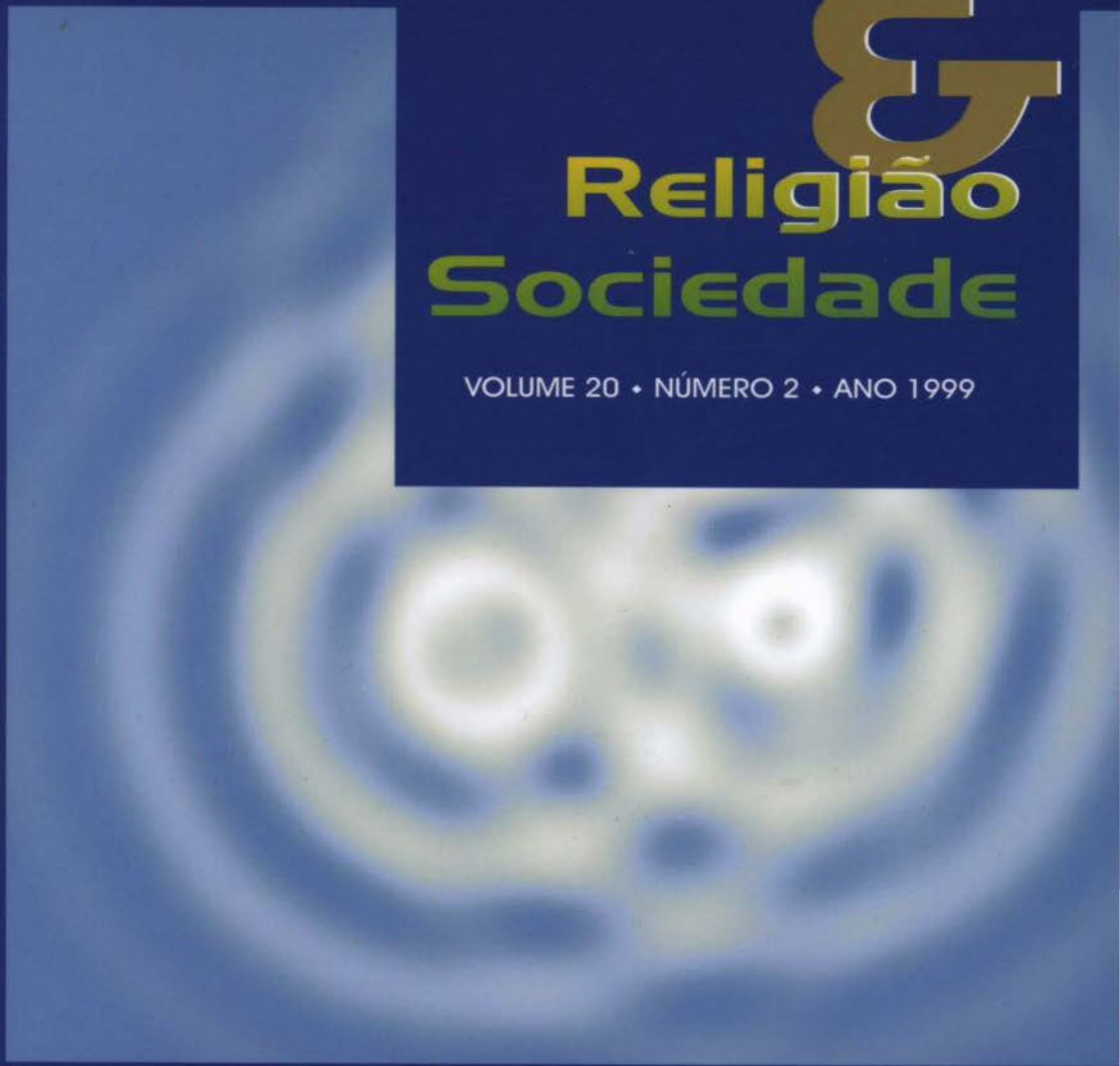
ISSN 0100-8587

Religião & Sociedade

VOLUME 20 • NÚMERO 2 • ANO 1999



O Brasil da Central: Liminaridades

Igreja Católica, Índios e Negros no Território Nacional

São Paulo e Rio de Janeiro: Religiosidades nas Metrópoles

&
Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 20 - número 2 - outubro 1999

Conselho Científico
(fundadores)
Duglas Teixeira (in memorian)
Alba Zaluar, Jaime Pinski, Rubem Alves, Rubem César Fernandes.

Comitê Editorial
Josildeth Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Otávio Velho, Patricia 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 Diatahy de Menezes, Eduardo 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 Viveiros 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

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

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: religiaoesociedade@iser.org.br

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

O poder do adeus na Central do Brasil
Carlos Alberto Afonso 9

Os "Homens sem Deus" e o cristianismo: para um estudo dos fracassos missionários
Oscar Calavia Sáez 39

Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros
Pierre Sanchis 55

Rio Zona Sul: Percurso de crenças e identidade
Marc Piault 73

O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea
José Guilherme Cantor Magnani 113

Resenhas

Marjo De Theije. *All that is God's is Good; An Anthropology of the Liberation Catholicism in Garanhuns, Brazil.*
Cecília Mariz 141

Robin M. Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.*
Flávio Braune Wiik 146

Stefania Capone. *La quête de l'Afrique au candomblé.*
Ricardo Oliveira de Freitas 151

Resumos 157

SUMMARY

Presentation 7

Articles

The power of Good-bye
Carlos Alberto Afonso 9

The "godless men" and Christianity: towards a study of missionaries failures
Oscar Calavia Sáez 39

Inculturation? From culture to identity, a political itinerary in the religious field: the case of APNs
Pierre Sanchis 55

Rio Zona Sul: way of believes and identity
Marc Piault 73

Urban Xamanism and the Contemporary Religiosity
José Guilherme Cantor Magnani 113

Reviews

Marjo De Theije. *All that is God's is Good; An Anthropology of the Liberation Catholicism in Garanhuns, Brazil.*
Cecília Mariz 141

Robin M. Wright (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.*
Flávio Braune Wiik 146

Stefania Capone. *La quête de l'Afrique au candomblé.*
Ricardo Oliveira de Freitas 151

Abstracts 157

EDITORIAL

O tempo – quando contado em décadas ou séculos – produz datas redondas e ocasiões propícias para balanços. Neste ano 2000, os quinhentos anos do Brasil motivaram polêmicas comemorações oficiais, mas também provocaram críticos eventos paralelos para pensar os "outros quinhentos" do país, além de terem servido para estimular reflexões sobre o futuro, nossos "próximos quinhentos".

Religião e Sociedade, a seu modo, também não está deixando passar a data em branco. Sem nenhuma pretensão de fazer um balanço de cinco séculos conformadores do campo religioso brasileiro, este número reúne artigos que colocam em foco múltiplos aspectos, representações e práticas religiosas presentes no Brasil. Através dessas contribuições somos convidados a considerar o que existe "antes e para além do Brasil", e, ao mesmo tempo, a pensar sobre "o que faz o brasil, Brasil".

Carlos Alberto Afonso, da Universidade de Coimbra, escreveu "O poder do adeus na Central do Brasil". Analisando o filme *Central do Brasil*, de Walter Salles Junior, o autor explora o uso de temas e nomes da grande tradição bíblica para iluminar a compreensão de brasileiros que se movem entre cartas, ferrovias, desencontros e esperanças. Seu texto apresenta uma análise de articulações simbolicamente produtivas entre vulnerabilidade humana, subalternidade e um texto sagrado, por meio das quais o Brasil torna a Bíblia real e a Bíblia torna virtual o Brasil.

Evangelhos e evangelistas também fazem parte do artigo de Oscar Calavia Sáez, intitulado "Os homens sem Deus e o cristianismo: para um estudo dos fracassos missionários". O estudo das missões franciscanas entre os índios do Ucayali, na Amazônia ocidental, explicita o paradoxo dos projetos de evangelização que reforçam identidades religiosas ao mesmo tempo que propõem

sua tradução. A dinâmica de missões tradicionais e progressistas, protestantes e católicas, franciscanas e jesuítas, triunfantes e fracassadas, nos permite compreender porque a abertura para o sincretismo tem seus altos e baixos na história missional na América e no Brasil.

A noção de sincretismo volta a se fazer presente no artigo apresentado por Pierre Sanchis, "Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros". A partir deste exemplo contemporâneo anunciado no título, o autor mostra como no Brasil as relações entre catolicismo e negritude se expressam em um quadro explicitamente político, mesmo quando emergem em termos religiosos ou inocentemente culturalistas. Neste texto, Sanchis reafirma que, desde a sua "fundação", o campo religioso brasileiro caracterizou-se pela diversidade e o embate, mas também pela porosidade e a simbiose das identidades individuais e até mesmo institucionais. Se é verdade que tal caracterização ajuda a compreender processos sociais nos quais ao longo de nossa história a religiosidade marcou presença, resta saber como, no limiar do século XXI, estas características operam nas duas maiores cidades do Brasil: Rio de Janeiro e São Paulo.

Em seu artigo "Rio Zona Sul. Percurso de crenças e identidade", Marc Henri Piault nos apresenta resultados de sua pesquisa realizada Rio de Janeiro. Combinando a prática do "estranhamento antropológico" – inerente a sua trajetória profissional de etnólogo francês "africanista" – com a contextualização (histórica, política, econômica) do fenômeno que se dispôs a enfocar, o autor insere o Brasil em um contexto comparativo maior e, ao mesmo tempo, discute as particularidades do sincretismo à brasileira. A partir daí analisa diferentes percursos de crenças no universo da chamada "classe média" carioca.

Por fim, agora em São Paulo, também sobre a religiosidade das camadas médias, temos o artigo "O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea", de José Guilherme Cantor Magnani. Ancorado em detalhada pesquisa de campo, o autor apresenta uma análise de versões do xamanismo urbano inserido no circuito neo-esotérico. Ao utilizar a noção de xamanismo, Magnani estabelece uma interlocução tanto com uma "categoria nativa", presente na literatura especializada consultada pelos seus próprios informantes, quanto com a etnologia indígena, particularmente com os estudos sobre cosmologias dos índios no Brasil.

Três resenhas completam as intenções deste volume. Flavio Wiik, traduzindo um empenho da Comissão Editorial de *Religião e Sociedade* de se fazer mais presente nos debates sobre cosmologias indígenas, resenhou o livro organizado por Robin Wright, que tematiza o impacto das atividades missionárias. Já Ricardo Freitas e Cecília Mariz se encarregaram de trazer para o leitor resenhas de obras recentes, ainda não publicadas em português, sobre duas áreas fundamentais para se entender a religião no Brasil – respectivamente, os cultos afros e a renovação carismática católica.

O Poder do Adeus na Central do Brasil

Carlos Alberto Afonso

"Jesus, você foi a pior coisa que já me aconteceu". O tema deste artigo é a visão do amor Trinitário, da escrita e da religião no filme brasileiro *Central do Brasil* (1998) de Walter Salles. O filme conta a história de uma mulher amarga que não conseguia esquecer o pai, por ele a ter esquecido, e de um menino obstinado que não conseguia esquecer o pai, por nunca o ter conhecido.

A *Primeira Carta*

Dora (Fernanda Montenegro) é uma professora primária aposentada e sem família, que ganhava algum dinheiro escrevendo cartas, por um real, para os migrantes do interior que vivem na cidade e não sabem escrever. O filme explora a natureza diaspórica da identidade brasileira contemporânea nas grandes cidades do Sul, em particular a diáspora nordestina. O local é a estação ferroviária da Central do Brasil, no centro do Rio, um espaço de marcada liminaridade, "passagem" e distopia, na circulação quotidiana da população pobre entre a periferia e a cidade. Designadamente, os *subúrbios da Central*, na Zona Norte, e as localidades da Baixada servidas por essa linha de trem. As pessoas, na verdade, ditam as cartas. O elemento performativo permanece crucial nesta forma de acesso ao poder da escrita. A iliteracia não impede uma fecunda representação da palavra por parte destes migrantes multiculturais, preservando

muito da oralidade da cultura do interior. Dora é a *escrevedora de cartas*, mas, ao mesmo tempo, influencia o texto e é requisitada para ajudar a marcar a expressão e o sentido distintivamente teatral.

Uma destas cartas é escrita a pedido de Ana (Sônia Lira), uma pernambucana, acompanhada pelo filho de nove anos, Josué (Vinícius de Oliveira). Ela escreve para Jesus. Este é o nome do marido que ela teve de abandonar grávida, porque era bêbedo e irresponsável. E começa ditando a primeira frase dramatúrgica: "*Jesus, você foi a pior coisa que já me aconteceu*". Mas acrescenta que apenas lhe escreve, porque o menino queria muito conhecê-lo. A carta é, na verdade, para combinar a ida a Bom Jesus do Norte para que o encontro do filho com o pai se possa realizar. Todavia, Ana morre atropelada por um ônibus, na frente da Central, e o menino fica sem ninguém. Dora recolhe-o, vende-o a uma quadrilha de tráfico de órgãos – supostamente pensando que era para adoção –, arrepende-se, vai salvá-lo e, por fim, concorda em acompanhá-lo na viagem às origens até o Nordeste para encontrar o pai. O menino tinha um orgulho laudatório do pai, celebrando, em particular, a sua suposta perícia com a madeira. Jesus era carpinteiro. O uso de temas e nomes repertoriados da grande tradição bíblica, para inscrever o modo de vida e a aventura destes brasileiros com destinos modestos, desenvolve articulações simbolicamente produtivas entre vulnerabilidade humana, potência de espírito e um texto sagrado, onde o Brasil torna a Bíblia real e a Bíblia torna virtual o Brasil.

Neste *road movie*, o cenário da viagem é o caminho de volta da diáspora nordestina, do Rio de Janeiro para o sertão. Todavia, este caminho recursivo não constitui, na minha leitura, "a idéia de retorno" ou que "o nordestino volta ao lugar de onde partiu" (Figueiredo 1999: 79). O aspecto fundamental da recursividade não é aqui uma nostalgia por significados perdidos, mas o efeito de uma desconstituição e alteração do sentido. O Nordeste é um espaço favorito, na imaginação da cultura urbana brasileira, para representar o "outro Brasil", o "Brasil profundo", fornecendo, neste filme, a topografia mítica para uma viagem de auto-descoberta que constitui, inerentemente, uma viagem "ao contrário". Por seu lado, a procura do pai é uma inequívoca metáfora religiosa ocidental para a tentativa de estar junto da criação e do significado da vida. O pai que se procura é um tropo para a procura do Deus Pai. A união entre o Pai e o Filho na doutrina cristã – onde os dois são um, mas um não pode ser o outro – fornece aqui o sub-texto para a procura do pai como a procura de si próprio, ainda porque Josué é uma outra forma do nome Jesus, o "Nome do Pai".

Dora e Josué saem do Rio de Janeiro, virtualmente, à procura de Jesus. O contraste entre o cenário distópico da Central do Brasil, propositadamente exagerado para efeitos simbólicos, e a viagem pelo interior do país e de si próprios constitui uma estratégia cinemática poderosa. A estação é o inferno de uma liminaridade estéril, o lugar onde as multidões passam, mas esta "passagem"

não é transformativa, porque todos os dias se volta ao mesmo lugar. O mergulho no Nordeste haveria de se tornar, ao contrário, uma liminaridade com força produtiva. Mas, em vez do regresso a um lugar pastoral e tranqüilo, é a imersão num outro inferno. A viagem exibe um processo crescente de perda e abandono, tornando evidente como a mulher e o menino eram pessoas despossuídas, marginais e sozinhas. O pouco dinheiro que levavam acabou ou se perdeu. Não tendo meios para comer e pagar as passagens de ônibus, têm que prosseguir de carona e até roubando comida. A primeira carona foi com um motorista de caminhão, César (Othon Bastos). Por coincidência, o sonho de Josué era ser motorista de caminhão. E o pai de Dora tinha sido condutor de trem. O trem persegue Dora. A sua vida de aposentada é passada num banco e numa mesinha desdobrável na Central do Brasil, onde escreve as cartas. E vem e vai de trem para casa no subúrbio. Além disso, mora num modesto apartamento de fundos que margeia a inescapável linha férrea.

O caminhoneiro, um crente evangélico, é um homem solitário. Segundo ele, a sua mulher era a estrada. Quando percebe que Dora começa a demonstrar expectativas românticas, foge no caminhão e abandona os dois num restaurante de beira de estrada. O naufrágio constitui um tropo frequentemente associado ao simbolismo da viagem da vida – e, em particular, os momentos de mergulho órfico. Hans Blumenberg (1997) explora o assunto com a idéia de que, muitas vezes, nós somos espectadores dos naufrágios dos outros sem nada podermos fazer. Mas uma imagem frequente nas declarações dos náufragos no alto mar é que, quando depois de dias à deriva, vêem chegar uma embarcação esta lhes parece a coisa mais bonita que encontraram na vida. Foi com estes olhos de náufrago que Dora amou César.

Sozinhos mais uma vez, a professora e o menino juntam-se a um outro caminhão que transportava peregrinos até Bom Jesus do Norte para a festa de Nossa Senhora das Candeias, uma conspícua invocação de luz e caminho. A travessia da aridez do sertão materializa a aridez do adentramento órfico. Dora vai demonstrando, porém, distância em relação à lógica penitencial e ao elogio do sofrimento naquele tipo de religião. Um acontecimento ocorrido nesta fase é particularmente importante. Na Central, Ana esqueceu um lenço na mesinha de Dora. A professora recolheu o lenço e, surpreendentemente, ainda o guardava com ela. Naquele momento, leva Josué para junto de uma capela, um dos lugares de parada da romaria no deserto do sertão, e colocam o lenço no mastro das ofertas. É o funeral que Ana não tivera.

A estadia em Bom Jesus do Norte ficou marcada, simbolicamente, pela travessia da luz por Dora. A concentração das candeias acesas na vigília noturna junto do santuário e os fogos de artifício giratórios conferem o cenário para o momento em que a professora, exausta com tudo aquilo, diz a Josué que ele foi um mal para ela e que agora eles estavam perdidos e sem nada. O menino

foge e, para reencontrá-lo, Dora atravessa em correria a luz das candeias, como quem passa pela escuridão da vida, até a "Casa dos Milagres" onde se sente atordoada com aquele enublado de promessa e submissão, e desmaia. Acorda no amanhecer do outro dia, deitada no chão da rua, carinhosamente, com a cabeça sobre o colo de Josué, como se tivesse passado por uma purificação. Foi como acordar na morte e se encontrar no céu diante do anjo ou como acordar todos os dias junto do amado. A singularidade deste momento *aurático* recentrou o filme no amor que se foi firmando, silenciosamente, entre o menino e a professora, em contraste com a aversão mútua com que eles começaram a viagem. A experiência sugere que Dora recebeu a graça de um milagre na romaria e que o menino era o instrumento dos propósitos divinos, o anjo que a atraiu ao milagre da transformação. Mas o desenrolar dos acontecimentos irá revelar uma dificuldade com estas leituras sentimentais.

Eles arranjam uma maneira de sobreviver, quando Josué tem a idéia que a professora poderia escrever cartas, na feira do santuário, como fazia no Rio. Agora, ela escreve também *mensagens para o santo*, em agradecimento por graças recebidas e em sinal da promessa cumprida da romaria. É inequívoco o trânsito simbólico desta figura no conjunto do filme. Toda a carta para o pai, que representa a procura de Deus, é uma mensagem para o santo. Além disso, a teodicéia da promessa do retorno haveria de se tornar, como veremos, um traço determinante do destino de Josué. Os dois instalam a banca junto de um fotógrafo da feira que faz retratos para guardar num pequeno monóculo de plástico. As pessoas posam junto de uma imagem em tamanho mais que natural do Padre Cícero, tirando uma foto virtual com "o santo". Josué e Dora posaram para esse simulacro.

A casa de Jesus é difícil de encontrar. Dora e o menino descobrem que ele vendeu o sítio onde tinha vivido com Ana e, segundo os rumores, consumira tudo na bebida. E tinha recebido, por sorteio, uma casa num conjunto popular, numa localidade próxima, a Vila do João. Mas Jesus também tinha perdido aquela casa e não havia notícias dele. Por fim, ficam a saber que, na verdade, Ana fora a segunda mulher de Jesus. Ele tinha dois filhos de um primeiro casamento, Isaías (Matheus Nachtergaele) e Moisés (Caio Junqueira). Os filhos haviam conseguido outra pequena casa no mesmo conjunto e esperavam pelo regresso de Jesus. O contraste entre espaços da tradição e da pós-modernidade inscreve, simbolicamente, o tema da procura do pai nas composições contraditórias da cultura contemporânea. Por um lado, o cenário arcaizante da romaria e dos brejos dos arredores. Por outro, a nova forma massificada de povoamento num conjunto popular, onde todas as casas são iguais. A procura da casa do pai, num lugar onde cada casa é a repetição de outra, ilustra o que Scott Durham (1998) designa como a "experiência de uma humanidade desterritorializada" (:186) característica da cultura do simulacro. Simultaneamente, o desejo de

Josué de separar a casa do pai de todas as outras é uma nostalgia do real expressiva da separação entre o real e o virtual que, segundo aquele autor, constitui o elemento emblemático do espetáculo e da simulação pós-moderna. Esta nostalgia da realidade é diferente, porém, como referi mais acima, de um desejo originalista, da vontade de voltar para onde se partiu, como um nordestino diaspórico fazendo a viagem ao contrário, mas sobretudo sugere que os traumas originários (como a perda da mãe e a procura do pai) se reconstituem, na experiência da subjetividade contemporânea, como intensidades de simulação entre realidade e virtualidade.

Jesus teria partido, supostamente, à procura de Ana. Isaías, o filho mais velho, era apaixonadamente convicto das virtudes do pai e encontrava uma justificação para o ócio e a embriaguez de Jesus no fato de Ana o ter deixado grávida e partido para Rio de Janeiro. Moisés, ao contrário, era cético e esperava que o pai não voltasse, porque acabaria por dilapidar tudo que eles tinham juntado. Mas não conseguia impôr-se às insistências da fé de Isaías. Apesar de ser o filho cético, porém, foi aquele que continuou a profissão de Jesus como carpinteiro, a obra do pai, uma consagrada figuração de continuidade mística e patriarcal.

Josué e Dora iam ao encontro de Jesus para lhe entregar a carta de Ana. A carta não tinha sido enviada. Na verdade, além de escrever as cartas, Dora deveria depois colocá-las no correio. Mas era um estratagema para ficar com o dinheiro dos selos. Uma das cartas que Dora esteve disposta a destruir foi, precisamente, a de Ana, porque considerava que ela escrevia para o marido com o pretexto de que o filho queria conhecer o pai, mas, na realidade, era ela quem o queria re-encontrar. A professora destruía as cartas para, autoritariamente, proteger as pessoas das suas próprias ilusões. E fazia uma seleção entre as cartas que destruía logo e aquelas que iam para a gaveta de um móvel, para pensar melhor. Uma vizinha e a única amiga, Irene (Marília Pera), ajudava-a um pouco contrariada nesse ritual, a hora de saber quem se salva, como o julgamento das almas.

Irene chamava a gaveta, sardonicamente, o purgatório, como se as cartas tivessem que fazer ali o seu período de passagem até ganharem o momento da graça de chegar ao destino; implicitamente, a salvação. Esta simbologia soteriológica relaciona-se com o caráter hierático do ofício de Dora. Escrever cartas para aqueles que não sabem escrever é uma mediação para o poder sagrado da escrita. Ela, porém, transmutava a função de anjo da Palavra na tomada despótica do poder divino, escolhendo quem ia para o correio (o céu), para a gaveta (o purgatório) e para o lixo (o inferno). Precisamente, a carta de Ana, por intercessão de Irene (como um santo intercessor), ganhou o purgatório da gaveta, que se tornou, assim, uma metáfora sumativa da lógica da travessia, da promessa e da espera que governa o conjunto do filme.

Dora e Josué não revelaram a identidade aos filhos de Jesus. Por seu lado, Isaías e Moisés guardavam um segredo que queriam desvendar e Dora lhes pareceu o mensageiro que o destino lhes enviara para o conseguir. Se ela levava uma carta de Ana para Jesus, eles tinham uma carta de Jesus para Ana. Mas os filhos não sabiam ler e precisavam de Dora. A sala da casa era decorada, religiosamente, com um quadro que juntava as fotos retocadas de Jesus e Ana. Dora começa a leitura. O pai escreveu – também através de um *escrevedor de cartas* – convencido de que Ana tinha regressado para casa. E ele promete que está voltando. A suprema ironia é que ele escreve do Rio de Janeiro. Estavam no mesmo lugar, afinal, e nunca se encontraram. A carta é amorosa e idílica, referindo uma sagrada família constituída por Jesus, Ana, Isaías e Moisés, todos nomes bíblicos. Os filhos emocionam-se. Isaías sente-se recompensado pela sua fé e Moisés parece ceder alguma coisa do seu sofrido ceticismo. Na leitura da carta, Dora acrescenta, discretamente, o nome de Josué na lista dos filhos lembrados pelo pai, dizendo, supostamente, que queria muito conhecê-lo.

Josué percebe, porém, que Jesus não se lembrou dele, mas, ainda assim, continuava acreditando e passou agora ele também, com os irmãos, a esperar o seu regresso. O menino deixa de ser o caminhante que procura por Jesus para se tornar o destinatário de uma promessa de retorno. Isaías e Moisés hospedaram Dora no "quarto do pai", numa casa, na verdade, que Jesus nunca habitou. A procura da casa do pai dá lugar à construção de uma casa para o pai e à espera do seu regresso a um lugar impossível que ele nunca conheceu.

Um aspecto persistente da viagem eram as comparações reprobatórias que Dora fazia entre Jesus e o seu próprio pai. Ele bebia, era autoritário, adúltero e negligente ("*Em casa era um bispo e na rua um palhaço*"). Dora procurava convencer o menino que o seu fascínio por Jesus não passava de uma ilusão. O que sobretudo atormentava Dora, porém, era o esquecimento. Ela tinha a mesma idade de Josué quando a sua própria mãe morreu e sairia de casa com dezesseis anos. Um dia, em plena Avenida Rio Branco – outro lugar de passagem liminar –, deu de frente com o pai, falou com ele, mas ele não a reconheceu e até tentou uma paquera. A sua vida parecia, indelevelmente, marcada por esse trauma moral e a procura do reconhecimento. O trabalho do luto em Dora era lembrar para tentar esquecer que fora esquecida. E ela disse a Josué que um dia ele também a esqueceria.

Josué passou a formar com Isaías e Moisés um círculo patriarcal da espera, os filhos que esperam o pai. Mas Dora não viu lugar para ela na expectação desta promessa. Na madrugada, depois da leitura da carta, preparou-se para partir sozinha, enquanto os três irmãos dormiam. A professora colocou a carta de Jesus junto com a carta de Ana, num móvel, debaixo do quadro com a foto deles, como se o quadro fosse o ícone de um altar e as cartas as sagradas escrituras. E parte no primeiro ônibus da manhã, um símbolo auroral que parece

dizer que a passagem pela escuridão estava terminada. No ônibus, escreve uma carta a Josué.

Ironicamente, aquela era a primeira carta que Dora escrevia a alguém em muitos anos. Ela disse ao menino para ele se lembrar, quando um dia realizasse o sonho de ser motorista de caminhão, que foi ela quem pediu àquele caminhoneiro que encontraram na estrada para o colocar no colo, pela primeira vez, na frente de um volante. E lembra-se que um dia, menina, o seu próprio pai a colocou no colo para conduzir o trem: *"Tenho saudades do meu pai, tenho saudades de tudo"*, a frase que termina o filme. Foi a primeira vez que ela expressou afeição pelo pai e o passado. A professora encontrou, finalmente, o sucesso no trabalho do negativo e o trauma do esquecimento. A sua "primeira carta" é como o escritor inédito que escreve o seu primeiro livro, depois de muitos anos com medo de escrever. A questão produtiva da passagem à escrita ativa, porém, é a mudança de drama e de papel. Procuro aqui uma comparação com a história de Dora, a paciente de Freud, segundo a interpretação que Gilles Deleuze (1994) desenvolve desta personagem. Scott Durham (1998) resume assim a análise de Deleuze:

> *"Será necessariamente o caso que nós repetimos, porque reprimimos, que atuamos apenas porque esquecemos? Não poderia ser que nós* reprimimos para repetir, *que* esquecemos para assumir um papel?" (:13; ênfase acrescentada; minha tradução).

Em causa, nesta sumação, está a mudança de perspectiva que Deleuze opera em relação ao entendimento tradicional dos temas da repetição e da fantasia na psicanálise. O ponto de vista deleuziano é o "poder do falso", segundo a lógica da representação teatral do papel e da máscara pelo ator. Dora, a paciente de Freud, "repete o seu amor pelo pai", não porque tornou a amá-lo, mas porque o amor tem o "modo da repetição" (expressões de Deleuze), manifesto na forma como a paciente adotava cumulativamente os papéis de outras pessoas que partilhavam a vida do pai. De igual modo, no caso da nossa própria Dora do *Central do Brasil*, a mudança no trabalho do negativo não residiu em ultrapassar o esquecimento, mas em conseguir dramatizá-lo de outra forma. O drama e a máscara são, intrinsecamente, repetição. Assim, o trauma do esquecimento e a luta da professora pelo reconhecimento constituem não o que desaparece com a cura, mas o próprio "poder do falso" em "esquecer para assumir um papel". Ela repete o amor pelo pai, agora como o adeus ao pai, na forma de uma carta. E a carta é também o adeus a Josué. A professora diz ao menino que, quando ele quisesse se lembrar dela, olhasse a foto dos dois no monóculo de plástico, a fotografia que simula um encontro com o Padre Cícero. Desta forma, é igualmente pela repetição

que Dora trabalhou o temor, outra vez proferido na carta, de que, um dia, também Josué a esqueceria.

Na verdade, o simulacro, como o drama, é um modo de repetição. Beneficio-me aqui da análise crítica que Scott Durham (1998) desenvolve acerca do simulacro como "a figura emblemática da pós-modernidade" (:16-17), contestando a "separação entre o virtual e o real, que é constitutiva do espetáculo pós-moderno" (:6). Nesta medida, o autor explora certas figurações transformativas de simulação na cultura estética contemporânea, para além do modelo crítico popularizado pelas teorias de Jean Baudrillard sobre a proliferação hiperreal da cópia sem original, como o paradoxo de um mundo pleno de mudanças e sem possibilidades transformativas. A atenção de Durham é orientada, todavia, para uma outra lógica de simulacro identificada com a noção de Deleuze do "poder do falso" ou a mudança de máscara teatral, onde o objeto da repetição é, na verdade, "a própria máscara" (:16). Em vez da hiperrealidade, o que está em causa – aplicando a visão deleuziana de que a repetição constitui um modo de produzir transformações – é uma simulação ou repetição de "pontos de passagem" entre o real e o virtual, para articular uma "relação com o futuro" (:25), como "um movimento de metamorfose" (:149).

O meu interesse é a relação entre o idioma órfico da liminaridade e da passagem, que governa a viagem de Dora e Josué, e esta teoria da simulação como uma "linguagem de passagem" (:136). Se o trânsito entre o real e o virtual pode constituir um movimento de metamorfose, então o apelo de Dora para não ser esquecida, através do uso do simulacro fotográfico, poderá encerrar uma exortação do menino à transformação. Por outro lado, se a repetição está na "própria máscara", então o "ponto de passagem" exortado na carta é a própria carta. Este simulacro representa uma complexificação do tema da iliteracia.

Dora era uma anti-ilusionista. Por isso, destruía as cartas que ela própria escrevia. A minha sugestão é que a professora compreendia a incapacidade dos seus modestos clientes para ler e escrever como o símbolo de uma incompatibilidade básica entre o desejo da profundidade do sagrado – incluindo o sagrado como um tropo secular para a felicidade – e a competência para uma autocrítica da ilusão. O fascínio do iletrado pelo poder hierático da escrita reproduz as ilusões e mistificações que legitimam, com a mística *aurática* da Palavra, o poder patriarcal e o seu sentimentalismo beatífico. A credulidade de Isaías, as recaídas de Ana por Jesus e, claro, a procura de Josué pelo pai herói são expressões centrais desta iliteracia beatífica e estásica. Mas, com a sua "primeira carta", Dora transforma a iliteracia num atributo do próprio Deus. A carta de Dora é um texto sagrado; não como um reconhecimento da graça divina pelo sucesso no trabalho do luto, mas como um "ponto de passagem" ou permutação entre a autoridade da "sagrada escritura" e a iliteracia. Em vez de um texto imposto pela submissão ao poder divino, Deus precisa da escrita de Dora para

poder inscrever o seu nome no mundo. Neste sentido, Dora, procurada pelos humildes brasileiros da diáspora da Central, vinha sendo, há muito tempo, procurada por Deus para ele também escrever a sua carta, "como um poder divino esperando a palavra ou o signo que iria permitir tornar-se real" (Durham 1998: 159). O destino é um palimpsesto, um texto que está escrito e nós escrevemos por cima. Mas a diferença do palimpsesto de Dora, em relação à fatalidade circular do adágio de que "o destino está escrito", é o imperativo de passar à atividade da escrita, saber escrever sobre o texto de Deus para que o texto divino possa entrar intensamente no mundo e o nosso próprio texto possa entrar num universo de expansão. O palimpsesto é, assim, o trânsito de cartas trocadas.

Esta qualidade pode ser argumentada por relação ao que o teólogo Robert Schalermann (1991) designa como *textualidade*, constituindo "a voz de um texto" que está "aqui conosco" na "materialidade dos signos lingüísticos" (:178). Este conceito de texto é especificamente identificado com a noção de texto escrito, distinguido da palavra oral. Um texto escrito não é somente a inscrição da voz de um autor – como acontece com a oralidade, quando alguém proclama alguma coisa e inscreve a sua voz nas suas palavras –, mas também a inscrição da voz do próprio texto:

> *"A interação com um texto é diferente da interação com outros seres humanos, mas é uma interação, porque nós podemos ouvir os textos, da mesma forma que podemos lê-los, como podemos ouvir outros seres humanos quando falamos com eles"* (:187; minha tradução).

A explicação de Schalermann é motivada pela relação entre a "voz de Jesus" e os textos que veiculam o querigma de Jesus no Novo Testamento, estabelecendo, em particular, uma ilustração com as cartas de São Paulo:

> *"Alguns escritos, dos quais as cartas escritas para manterem uma conversa à distância são um exemplo, são como quaisquer outros meios de manter uma conversa com contemporâneos. Nessa medida, elas não têm o tipo de textualidade que se quer dizer aqui, mesmo se seu autor é um apóstolo chamado Paulo e os destinatários as congregações para quem ele escrevia. Mas mesmo cartas podem* tornar-se *textos; elas podem tornar-se inscrições de uma voz, idêntica ou não com a voz do escritor-carta [letter-writer], podendo suscitar atenção, de forma real, como outros seres humanos [semelhantes a nós]. Elas podem fazer isso por causa da textualidade da sua escrita; as palavras na estrutura do texto dão lugar a um ser que está conosco no mundo"* (:187-188; minha tradução).

Assim, a textualidade da "Carta aos Coríntios", por exemplo, não residiria no fato de que foi escrita por um apóstolo, nem na realidade de tratar da mensagem de Jesus. Todas as cartas, todos os textos escritos, possuem textualidade como a sua própria voz autônoma. A interpretação que nós podemos retirar daqui é que a textualidade constitui o *Dasein* do texto, mas não a razão do seu caráter sagrado. A santidade do texto resulta da interação com outros textos, o que eu evoquei com a idéia de palimpsesto, a sobreposição de várias escritas. A primeira carta de Dora *tornou-se*, sob este outro ponto de vista, um texto sagrado; não porque transmitiu a palavra divina, mas porque constituiu o meio pelo qual a textualidade do texto divino teve acesso à voz da sua própria carta. O conceito de texto escrito, na teologia de Schalermann, possui a materialidade da presença física das pessoas (nós ouvimos a voz de um texto como ouvimos as pessoas) e a materialidade do próprio códice. Assim, a Palavra de Deus poderá ser observada como um texto escrito, do ponto de vista do mundo como o local dessa inscrição. Neste sentido, a santidade de um texto sagrado não resulta da única condição da autoria divina, mas de uma sobreposição de diferentes escritas no mesmo mundo.

Um aspecto importante desta sedimentação da linguagem é a natureza feminina da carta de Dora. Ela decidiu partir precisamente no momento em que parecia ter encontrado uma família. Mas a professora recusou permanecer no sempiterno círculo patriarcal da espera. Um dos postulados mais fecundos da nova crítica feminista é que toda a escrita tem um gênero. A carta que Dora escreveu a Josué seria, neste sentido, expressiva de uma *écriture feminine*. Esta expressão do idioma crítico feminista identifica, em particular, a prática feminina da escrita com "a inscrição do corpo feminino e da diferença da mulher na linguagem e no texto" (Showalter 1986: 249). O corpo não refere apenas o corpo naturalista, mas a corporalização da diferença. A recuperação do corpo de Dora é a medida do resgate do espírito. Sobretudo após o episódio da passagem pela luz das candeias, a professora foi perdendo o aspecto amargo e o cinismo e até rejuvenesce. O filme retira aqui partido simbólico da proletarização do professor e da perda da capacidade de expressar atributos de diferença intelectual. Dora não se distinguia, na aparência e nas expectativas de vida, dos iliteratos para quem escrevia cartas. Mas, na altura em que leu a carta de Jesus, ela readquirira um porte calmo e distinto de professora e a serenidade de uma mulher que voltou à vida aos sessenta e poucos anos.

A ausência do corpo feminino é problematizada, desde cedo, no modo como Josué afirma a sua identidade masculina emergente, por oposição ao descuido, segundo ele, de Dora com os traços da diferença feminina, dizendo que ela parecia um homem. O incentivo à re-feminização é particularmente marcado no momento em que o menino compra de presente para ela um vestido, na feira do Bom Jesus, com o dinheiro das cartas. Dora o irá vestir, como quem

muda de pele, na madrugada em que decidiu partir. E coloca um batom quase gasto que tinha usado, a primeira vez, para impressionar o caminhoneiro. A estetização do corpo servia agora, porém, para assinalar que Dora era "outra mulher". Na verdade, outra persuasão crucial da teoria crítica feminista contemporânea é que a consciência da diferença feminina não deriva apenas do conhecimento da dominação patriarcal, mas igualmente da consciência, por parte de uma mulher, da alteridade de outras mulheres diferentes dela. A genuína emancipação do feminino depende da relação sororal entre a diferença de outras mulheres e a transformação da pessoa numa "outra mulher". A *écriture feminine* dá conta desta relação simultânea de diferença e sororidade no interior do feminino. Assim, o lenço que Ana, a mãe de Josué, deixou a Dora pode ser entendido como o sinal das irmãs, o legado de amor de uma mulher para a transformação de outra mulher. Mas há mais no simbolismo do lenço. A recuperação do corpo de Dora está relacionada com a recuperação do corpo da mãe de Josué também.

A imagem de Ana, na Central, com Josué pela mão é uma iconização implícita da Virgem Maria com Jesus menino. A representação teológica do destino final do corpo e da alma da Virgem Maria constitui um tema controverso, expresso na diferença entre as doutrinas da dormição (*dormitio*) e da assunção (*assumptio*). A primeira é sobretudo característica de formas mais pristinas do cristianismo, enquanto a teologia da assunção seria uma derivação ou complexificação da teologia dormicionista (Mimouni 1995). A dormição propõe que Nossa Senhora morreu e aguarda a ressurreição e a segunda vinda de Cristo, como qualquer outro ser humano. A alma está no céu e o corpo sepultado num lugar desconhecido e em estado incorrupto, à espera da ressurreição geral dos mortos. A doutrina da assunção, por sua vez, diz que a Virgem Maria está viva no céu, porque foi elevada em corpo e alma. A diferença entre as noções de ascenção de Cristo e assunção de Nossa Senhora é que Cristo ressuscitado ascendeu ao céu no seu próprio poder divino encarnado, enquanto a Virgem Maria foi elevada ou "assumpta" pelos anjos, enviados por Deus. Todavia, a doutrina da assunção tem, pelo menos, duas tradições divergentes. A teoria mais comum é que a Virgem Maria morreu, foi sepultada, mas, ao terceiro dia – versões coptas, siríacas, gregas, etíopes e outras, porém, podem variar acerca deste momento – conheceu a graça da ressurreição e foi elevada em corpo e alma ao Paraíso. Neste sentido, a morte e ascensão de Cristo é constitutiva da morte e assunção de Maria. Se, conforme a narrativa cristológica, a ressurreição de Cristo representa a salvação que um dia todos nós conheceremos com a ressurreição do corpo reunido com a alma, então a Virgem Maria foi a primeira criatura a viver essa escatologia.

Uma segunda tradição mais heterodoxa da assunção, porém, sugere que a Virgem Maria foi "assumpta" em corpo e alma, sem ter conhecido a morte,

nem a ressurreição. Os teólogos da assunção dividem-se, assim, segundo Simon Mimouni, entre "mortalistas" e "imortalistas". Os primeiros acreditam na versão de que a Virgem morreu e ressuscitou e teve uma "assunção gloriosa". Quer dizer, o corpo e a alma separados pela morte foram de novo reunidos pela graça da ressurreição. Os imortalistas, ao contrário, acreditam na "assunção corporal" ou "o direito à *imortalidade corporal* que o privilégio da concepção virginal conferia a Maria" (Mimouni 1995: 15; itálico acrescentado). O aspecto que quero enfatizar aqui é que a tese imortalista institui, na minha leitura, o corpo da Virgem Maria como um problema teológico em si próprio. O corpo de Maria, que recebeu o privilégio da imortalidade "sem ressurreição" (expressão de Simon Mimouni), seria, por assim dizer, um "terceiro corpo", numa formação triúnica com o corpo de Cristo e o corpo glorificado dos justos. Este corpo da mãe que nunca conheceu a morte e constitui uma natureza diferente do corpo do Pai e do corpo do Filho pode fornecer um instrumento analítico para a questão da linguagem e da escrita.

A conhecida teoria psicanalítica de Lacan acerca da aquisição da linguagem refere que a criança, ao entrar na realidade *simbólica* ou linguística, sofre o trauma de abandonar o mundo e o corpo da mãe para entrar no mundo da lei e do corpo do pai. A morte de Ana representaria, assim, a necessária separação da mãe para que Josué vá ao encontro do "Nome do Pai" – a fórmula litúrgica que Lacan evoca para referir o significante paternal mítico que organiza a ordem simbólica. Julia Kristeva assinou uma tese notória a partir deste argumento lacaniano, distinguindo entre o *simbólico*, a representação linguística, e o *semiótico*, o mundo pré-simbólico da mãe. E identifica esta transição, comparativamente, com a paixão de Cristo (Kristeva 1988a). A encarnação e a morte de Cristo – a Palavra feita carne – representam uma queda da divindade no mundo semelhante ao adentramento cada vez mais profundo no mundo da linguagem. Kristeva estabelece, em paralelo, uma definição paradisíaca da "*chora* semiótica", isto é, o território maternal pré-simbólico do corpo da mãe e da criança. A separação deste Paraíso perdido e o regresso ao Éden maternal continuam a manifestar-se na constituição sem fim da linguagem.

Este movimento de eternidade da linguagem poderia ser relacionado, na minha interpretação, com a queda *lapsária* e a doutrina da assunção. O sentido bíblico do Éden não será a paz primordial que antecedeu a ansiedade do pecado e do mundo, mas uma expressão da ansiedade que existe no próprio Paraíso (Tanner 1992), como emanação da expectativa do trauma da queda na linguagem. E a ausência infraestrutural da mãe na narrativa genésica do Éden anteciparia a separação da mãe que a perda do Paraíso representa. Por sua vez, a assunção do corpo da Virgem Maria recupera a *chora* semiótica. A versão mortalista ou ressurreicional da assunção, como vimos, simultaneamente diferencia e articula a assunção de Maria com a ascensão de Cristo. Por seu lado,

o aspecto radical da tese imortalista, todavia, é a confrontação do privilégio mítico da morte de Cristo com o fato de que Nossa Senhora foi a única criatura que nasceu e nunca morreu. O próprio Deus morreu. O cristianismo é a religião da morte de Deus. E, para morrer, nasceu em carne. Este é o tema cristão da *kénosis*, referindo, etimologicamente, o "esvaziamento" ou o "derramamento" do divino, de que Julia Kristeva, como se viu, retira sentido para uma teoria *kenótica* da linguagem.

Segundo Graham Ward (1988), "é o abandono no amor que caracteriza a *kénosis*" (:241), constituindo "um acontecimento Trinitário" de amor (:242). Uma explicação teológica convencional sobre a queda de Cristo no mundo é que Deus "esvaziou" kenoticamente alguns atributos da glória para "descer" como escravo e salvar os homens. Ward propõe, porém, que a questão fundamental da *kénosis* de Cristo é mais complexa do que a suspensão dos atributos divinos, citando uma passagem de F.F. Bruce (1980-1: 270):

> "A *implicação não é que Cristo, assumindo o estado encarnado,* trocou *a forma de Deus pela forma de um escravo, mas que ele* manifestou *a forma de Deus na forma de um escravo*" (:238; minha tradução).

Esta ênfase na encarnação como a manifestação revelatória de uma realidade no significado de outra tem a natureza de uma metáfora para a linguagem. O "hiato" da descida kenótica no vazio institui, segundo Ward, a "morte de Deus" na "morte do signo" (:243), estabelecendo uma comparação com as idéias de Kristeva: "Para Kristeva, a nossa entrada inicial e todas as outras entradas subseqüentes na linguagem são uma experiência de *kénosis*" (:246). Em causa aqui está a relação entre o amor kenótico de Cristo e a linguagem como, inerentemente, uma prática de amor. O que Deus "derrama" sobre o mundo é o amor como um ato em relação aos outros. De igual modo, a linguagem é a descoberta do outro e a descoberta de si próprio como o outro de alguém. Nesta linguagem de amor, o signo é destinado sempre aos outros como comunicação donativa ou a dádiva de si próprio.

Se a morte de Ana simboliza a necessária separação da mãe para a entrada do filho no mundo simbólico e paternal da linguagem, todavia, o aspecto distintivo do filme é uma trajetória em redireção ao semiótico e à recuperação do corpo da mãe. O legado do lenço feminino simboliza, à partida, que Ana entrega o filho a Dora para que ela o conduza até o mundo do pai. Mas a "casa do pai" que eles encontraram é um lugar que Jesus nunca habitou. Josué retornou sim ao lugar onde foi gerado, uma imagem fortemente uterina e semiótica. A reunião de Josué com os irmãos é um regresso ao Paraíso, no sentido do mundo de afeto primordial que Ana quis garantir para o filho com a sua partida. Esta

recuperação do corpo imortal da mãe é a assunção de Ana, que nunca morreu. O meu uso da idéia de assunção serve, assim, como um tropo para enfatizar, numa interpretação da explicação lacaniana, que a lei e a morte são distintivas da figura paternal. A mãe nunca morre e não tem "lei". Nomeadamente, Lacan associa a sua teoria do simbólico ao argumento de Freud de que a "morte do Pai" inaugura o débito em relação ao legado da Lei, referindo que "o Pai simbólico, na medida em que significa a Lei, é o Pai morto" (Lacan 1977: 199). A linguagem está "morta", neste sentido. Ou dito por outras palavras, a morte de Deus "no vazio" é a condição kenótica da linguagem.

Quando Dora reúne a carta da mãe com a carta do pai "no altar", instaura a conjunção ritual entre o trauma da ausência de Jesus – expressão da morte "simbólica" e da ascensão do Pai – e o trauma do desaparecimento de Ana – a simultânea perda e recuperação da *chora* semiótica maternal na continuidade assuncional da linguagem. A reunião do imortalismo de Ana com a "morte" de Jesus é tornada possível, porém, pelo fato de que a carta de Ana é, na verdade, a sua segunda carta. Ela tinha ido, a primeira vez, à Central para enviar uma carta dura a Jesus – *"Você foi a pior coisa que já me aconteceu"*. Mas regressou, no dia seguinte, para ditar uma carta mais suave e francamente amorosa. Ela solicitou à *escrevedora* para que a ajudasse a compor um texto apaixonado. É então que é atropelada, mas é também nesse dia que deixa o lenço esquecido na mesinha de Dora. A carta de amor veio a tornar-se uma carta de adeus que permitirá a assunção "semiótica" de Ana manifestar-se na morte "simbólica" de Jesus e sua ascensão na Lei da Palavra. A questão fascinante, por outro lado, é que, se Dora ia levar Josué até Jesus, foi Josué quem conduziu Dora até o mundo do pai. A determinação de escrever a "primeira carta" representa que o amor por Josué inspirou Dora a "repetir o amor pelo pai" e a integrou, finalmente, no trauma da linguagem. Repare-se que, se o trauma do esquecimento não a deixava escrever, simultaneamente toda a linguagem e todo o amor advêm da intensidade entre o trauma do esquecimento e a capacidade para o adeus. O enraizamento deste epistolário na *écriture feminine* é a sororidade entre a segunda carta de Ana e a primeira carta de Dora, esta também uma carta de amor e uma carta de adeus.

A Tentação da Permanência

O filme relaciona, abundantemente, visões abraâmicas com representações órficas do sagrado e do destino, constituindo duas perspectivas familiares do pensamento ocidental.

Um traço emblemático da filosofia religiosa de Søren Kirkegaard – especialmente em *Temor e Tremor* (1843) – é a interpretação do mito abraâmico como a expressão quintessencial do sentido e das exigências da fé. Abraão

acreditava que Isaque, o filho temporão que Deus lhe tinha prometido, não haveria de morrer no altar do sacrifício, no monte Moab, porque Deus também tinha prometido a Abraão que ele haveria de ser o pai de muitas nações através da descendência de Isaque. E, na verdade, no último momento, um anjo salvou o filho de ser imolado pelo pai. O "cavaleiro da fé" acredita contra toda a evidência, porque a fé é um pacto com o impossível. O mito abraâmico representa, assim, a persistência da fé na promessa do retorno e do re-encontro. Porque o Isaque que regressou são e salvo do monte Moab com o pai ainda era "o mesmo" filho; é um re-encontro com o filho e com a verdade original da promessa. Na imaginação popular cristã, a promessa abraâmica toma a forma de uma teodicéia, na espera messiânica do salvador que demora em chegar, e na esperança do re-encontro com quem se amou e partiu.

A consciência órfica, por outro lado, refere a coragem de mergulhar no abismo, de desafiar o intratável na vida e, com esta "passagem", ganhar a experiência da transformação. Orfeu desceu ao inferno para buscar a amada, Eurídice, que tinha morrido. A força lírica do canto e dos seus versos trazia paz até à escuridão infernal. Hades, o deus dos infernos, permite que Orfeu leve Eurídice de volta, sob a condição de não olhar para trás. Mas, no último momento, tão grande a vontade de tornar a ver a amada, Orfeu olhou para trás e ela transformou-se numa estátua de sal. A saída do inferno dá lugar ao tópico mítico da morte de Orfeu (Reinach 1996). Um tema recorrente é que o corpo do demiurgo foi despedaçado e espalhado pelo mundo. A música e a poesia constituem aqui uma metáfora para a criação da palavra, o movimento e a disseminação do significado. Mas somente aquilo que se transforma pode-se disseminar. Assim, a ansiedade de Orfeu ter olhado para trás ganha sentido. É que quem se transforma e procura a expansão olha em todas as direções. A estátua de sal é, desta forma, a imagem da estase e da cristalização, enquanto o desmembramento do corpo de Orfeu representa a expressão do movimento e do crescimento da diversidade na experiência da transformação. O mergulho kenótico de Deus no vazio e a morte de Cristo constituem Cristo na mais expressiva figura órfica da cultura ocidental.

Uma preocupação organizante do mito órfico é não atravessar inutilmente o inferno, a diferença que tracei, mais acima, entre uma liminaridade produtiva e uma liminaridade estéril. A Central do Brasil é um inferno ruminatório onde se volta sempre e tudo está "na mesma". As figuras do motorista de caminhão sem família e do condutor de trem, o pai de Dora, referem pessoas que repetem sempre a mesma estrada. O sonho de Josué de vir a ser um dia motorista de caminhão parece premunitório de que ele talvez nunca venha a acordar do seu sonho infantil. Ao contrário, a decisão de Dora em partir, mas não regressar ao Rio de Janeiro, é simbolicamente expressiva da recusa em voltar ao movimento ruminatório do trem que a perseguiu durante a vida. Inclusive, o insistente

senso de distopia e hiato liminar não se reduz, no filme, à representação da estação da Central, mas é uma representação hiperbólica estendida a todo o Rio de Janeiro, de modo que esta anulação da diferença entre liminaridade e quotidiano coloca toda a vida daquela mulher sob o signo da necessidade inexorável da passagem e da transformação. A professora embarcou, com o adeus ao pai e a Josué, numa imersão mais profunda no significado e na natureza absurda da vida, como veremos em seguida.

James Kellenberger (1997) elaborou uma importante comparação crítica das filosofias de Kirkegaard e Nietzsche. Kirkegaard é um pensador abertamente religioso cristão, enquanto Nietzsche produziu uma devastadora crítica das tradições metafísicas, e do cristianismo em particular. Um ponto em comum entre eles, porém, é *a aceitação da vida* através do absurdo ou a aceitação do absurdo da vida. Kellenberger distingue, em Kirkegaard, entre a *infinita resignação* e a *fé* como dois estados diferentes da ética da aceitação da vida. A infinita resignação aparece associada ao herói trágico e significa aceitar o sacrifício e a perda daquilo que mais se amava, mas continuando a desejar tudo o que se perdeu e amou, embora sem esperança de restituição. O "cavaleiro da fé", ao contrário, representado por Abraão, sabe, contra toda a evidência, que não perderá nada do que ama. Por outro lado, um ponto essencial do argumento de Kellenberger é que, para Kirkegaard, a fé constitui uma aptidão especial para a alegria. A infinita resignação conduz a um estado de paz tranqüila, com a aceitação do sentido inescrutável do destino, mas sem alacridade.

O correspondente da figura de Abraão é representado, na obra de Nietzsche, segundo a leitura de Kellenberger, pela figura de Zaratustra, o profeta da "vontade de potência" e do *Übermensch*. A aproximação entre Abraão, o "cavaleiro da fé", e Zaratustra, aquele que divulgou a notícia do homem louco de que "Deus está morto", parece paradoxal. Mas, para Kellenberger, ambos vivem uma experiência de alegria que é dada pelo sentimento pleno de aceitação da vida, para além da paz melancólica da infinita resignação. Zaratustra ultrapassa a náusea (uma expressão favorita de *Assim Falou Zaratustra*) que sente com a pequenez e a fraqueza do mundo, dançando dionisiacamente com a vida e aceitando a *eterna recorrência do mesmo* – "para podermos aceitar inteiramente a vida, temos que aceitar a eterna recorrência" (:101).

O autor pretende demonstrar, em particular, com o problema do eterno retorno nietzscheniano, a singularidade de Nietzsche em relação às leituras secularistas vulgares do cristianismo – "Nietzsche não é um mero ateísta" (:79) – sumariando, com a seguinte alternativa, a "vontade de potência" na criação humana dos valores: "se nós criamos os nossos valores, Deus não existe" e "se Deus existe, nós não criamos os nossos valores" (:80). Na minha visão, o aspecto fecundo do pensamento anti-cristão de Nietzsche é que a proclamação de que "Deus está morto" constitui uma transvaloração da *kénosis* cristã como a religião

da morte de Deus. Significa que Deus continua entre nós como sempre (quer dizer, "morto"), porque, ao matarmos Deus – com a força da "vontade de potência" e a criação dos nossos próprios valores – nós re-confirmamos Deus, infinitamente, no seu estado de morto. Se o cristianismo é a religião em que Deus morre, então as interpretações secularistas simplificadas da morte de Deus não formulam, verdadeiramente, uma lógica pós-metafísica, mas apenas fornecem um pastiche kenótico para uma metafísica secular.

Segundo a conhecida tese de Sarah Kofman (1983), Nietzsche instaurou uma linguagem metafórica na hermenêutica filosófica, combinando poesia e filosofia. A persuasão que quero explorar é que a natureza poética do texto de Nietzsche advém da aceitação "trágica" de que a vida somente pode ser escrita. O meu uso do "poético" aqui deriva da noção seminal de *poiesis* como "aquilo que é feito". O trágico nietzscheniano não seria, portanto, o senso do imponderável e da intratabilidade da vida (como é o caso do herói trágico da "infinita resignação"), mas um estado que tem de ser *poeticamente* construído e intensificado na contínua expansão da "vontade de potência". Se a vida não está escrita (por um plano metafísico), mas tem de ser escrita (por uma necessidade trágico-poética), então o senso do absurdo advém da própria ordem simbólica da linguagem e do desejo de profundidade do signo. "Deus está morto" é uma expressão "absurda", porque pertence, simultaneamente, ao cristianismo kenótico e à "vontade de potência" anti-cristã. A questão teoricamente importante aqui é como o desejo de profundidade aproxima o sagrado e a linguagem, constituindo um aspecto distintivo comum da intensificação espiritual da vida e da intensificação do significado.

Uma outra forma de observar a visão nietzscheniana do trágico são as intercorrelações entre os simbolismos do amanhecer e da escuridão e, por outro lado, entre a morte e o amor, temas fundamentais do expressivismo ocidental. Estas imagens, como vimos, estão conspicuamente presentes no *Central do Brasil*. Dora acordou purificada, no começo de uma nova manhã, da travessia lustral das candeias que iluminavam a noite e a noite da sua própria vida. E, dois dias depois, partiu definitivamente ao amanhecer. Por outro lado, a morte de Ana "salvou" Dora. Este é outro sub-texto cristológico do filme. A morte de Cristo – que morreu por amor por todos nós e veio ao mundo para nos salvar – inspira a idéia de que todos aqueles que nos amaram e morreram, morreram por nós, para garantirem a nossa própria morte. A morte é uma dádiva do amado. Desta forma, a questão importante da popularidade do mito abraâmico não é o fato de que Isaque não morreu, mas o insondável cumprimento da promessa. Na verdade, ao contrário de Abraão, as pessoas frequentemente perdem seu próprio Isaque, mas continuam a acreditar no re-encontro – "eu nunca vou te dizer adeus no meu coração". Não se pode dizer adeus a Isaque, metáfora para o sentimento vernacular de que não é possível dizer adeus a quem se amou. O

meu uso da imagem abraâmica não é, assim, canônico com a definição do "cavaleiro da fé" em Kirkegaard. Diante do elevado conceito kirkegaardiano das exigências da fé, todas estas expressões da paixão religiosa referem formas pouco heróicas da "infinita resignação", com a simultânea perda e persistência no desejo daquilo que se amou.

O tropo do amanhecer, por seu lado, evoca, habitualmente, o retorno benevolente da luz, acordar da escuridão, encontrar a compreensão ou começar de novo. Esta visão auroral do re-começo é, porém, particularmente castigada em Nietzsche. A filosofia deste autor constitui uma poderosa crítica da modernidade e suas fixações no "novo" e no projeto teleológico do futuro e de um "novo homem". A verdadeira transformação é a consciência de que não há nada de novo, não é possível re-inaugurar o mundo, ambição comum ao cristianismo e às metafísicas seculares da modernização. Neste sentido, a noção de "eterna recorrência do mesmo" parodia a mística do "eterno retorno" nas metafísicas da presença, contrapondo ao *mesmo* da essência sagrada o *mesmo* como o que nunca volta igual e, por isso, é sempre igual a si próprio, sem a "rivalidade de perspectiva entre tempo e eternidade" (Milbank 1992: 41).

Uma expressão importante destas idéias é o livro de Nietzsche, *Aurora* (*Morgenröte*, 1881), que não anuncia um novo amanhecer, mas que apenas é possível acordar para a luz imerso na escuridão da vida. Isto não significa pessimismo niilista e sim a persuasão de que não existem códigos, regras ou sistemas metafísicos que venham dar um sentido, uma "luz" às coisas. Esta aurora que apenas existe no coração da noite e não no seu fim é o significado do trágico como a consciência de que a vida apenas pode ser escrita. Na minha interpretação, a teoria auroral de Nietzsche representa que a perpetuação da morte constitui – como no cristianismo – um acontecimento inerentemente poético, ou dito por outras palavras, é o signo kenótico do amor como a fonte da morte que mantém a morte no mundo. Não pode haver, verdadeiramente, um mundo sem amor, porque não há um mundo sem morte.

Na carta de adeus que escreveu a Josué, Dora resolve concordar com as esperanças do menino em relação ao pai, como a professora compreensiva com a inocência do aluno: "*Você tem razão, seu pai ainda vai aparecer e, com certeza, ele é tudo aquilo que você diz que ele é*". Dora partiu ao compreender que não poderia compartilhar a tentação da permanência no coração do menino e no coração da própria narrativa sagrada patriarcal. Retiro a expressão "tentação da permanência" de um breve, mas fecundo texto de Paul de Man (1989). Neste artigo, o século XX (o texto original é de 1955) é representado como uma "era de fadiga" e de "prostração do espírito procurando refúgio na terra" (:31). A questão particular do autor é a expressão desta suposta prostração na filosofia e no pensamento de Martin Heidegger, através de uma contraposição das no-

ções de terra e de céu. Referindo a noção de "mundo" em Heidegger, céu e terra não são aqui conceitos religiosos sancionados para referir transcendência e mundanidade, mas a incorrigibilidade física do solo e da orbe. O mundo é o espaço e o tempo entre o céu e a terra. Por outro lado, a terra é um símbolo de "habitação", enquanto o céu e Deus são símbolos de ação poética, no sentido da criação do mundo pelo pensamento, uma noção próxima do poético como a escrita da vida que eu tenho usado neste texto: "Deus é o invisível, o desconhecido (...) e a poesia a métrica do invisível" (:36).

De Man explora, em particular, o conhecido texto de Heidegger, *Bauen Whonen Denken*. Respectivamente, construir, habitar, pensar. Heidegger defende a persuasão de que a terra só é terra se for habitada pela significação construída, evocando a relação entre a poesia e a construção de uma casa. A construção do pensamento é semelhante à construção arquitetônica. A edificação da casa tem de ser pensada, ao mesmo tempo que também o pensamento tem de ser construído. Pensar o prédio já é habitar e habitar é uma forma de pensar. Mas a questão de Paul de Man é que "habitar" constitui uma insistência em forças infraestruturais de permanência e fixação:

> *"Heidegger usa o mesmo termo 'habitar' para indicar esta ação e para indicar a ação poética; ele, assim, convida a mente para fazer com ele este salto que identifica os dois tipos de ato. Construir é construir o objeto e o objeto é o pensamento, como uma ponte,* 'para ser a reunião, em si própria, e na sua própria maneira, da terra e do céu, do divino e do mortal'. *Mas a ponte existe, precisamente, como a junção entre duas entidades separadas por uma distância, por um abismo. Tal divisão é exclusivamente característica da terra e não do céu, que não se deixa dividir por nada"* (:37; ênfase acrescentada; minha tradução).

A explicação do autor é que estas idéias levam a "sucumb[ir]à tentação da permanência", porque a "ponte é somente uma extensão da terra fabricada pelo homem" (:38). Esta crítica da noção de "ponte" problematiza a natureza da relação entre os mundos estabelecida pelos símbolos. As pontes são da terra e não do céu. Somente podem existir pontes onde existem abismos e no céu não há abismos. A ligação com o "outro lado" apenas pode ocorrer se os signos pertencem aos dois mundos – inerentemente, uma ponte pertence às duas margens. Uma idéia semelhante constitui, na minha leitura, um dos sentidos radicais do poema *The Bridge* (1930) de Hart Crane (1986). A ponte e a travessia órfica de abismos são, neste caso, uma marcada expressão de que não há escrita sem gênero. Crane era um poeta homossexual e "a ponte" não se refere apenas à épica da América e às ligações transatlânticas da descoberta – "uni[ndo]

a mitologia órfica com a viagem de Colombo" (Wolf 1986: 32) –, mas é uma figuração fálica também. Desta forma, homoeroticamente, a ponte pertence às duas margens. Semelhantemente, como vimos, o princípio importante da teoria trágica da linguagem em Nietzsche é que a proclamação *Deus está morto* constitui uma ligação kenótica que atravessa o cristianismo e o anti-cristianismo. A crítica de De Man é dirigida a um pensamento "seduzido por promessas de permanência (...) que podem apoiar a mente num estado de beatitude que, propriamente falando, é uma letargia" (:39). A contraposição, assim, é entre o quietismo beatificado e o sentido do movimento e da expansão do ser.

A obstinação de Josué em encontrar e habitar a "casa do pai" é, propriamente, uma figuração da tentação de imobilidade beatífica a que chamei o círculo patriarcal da espera. Dora, ao contrário, recusou habitar a "casa de Jesus" com a sua promessa de repouso e de paz. Por outro lado, a idéia de De Man de que não pode haver uma ponte entre o céu e a terra, porque no céu não há abismos, parece contraditória com um aspecto crucial da condição *pós-lapsária* e a queda no mundo. O céu e a terra (o *lapsus* da mundanidade) são o hiato ou a fratura em que nos encontramos. A razão genuinamente provocativa, assim, para não haver uma ponte para o céu não é porque no céu não há abismos, mas porque o céu e a terra são dimensões do abismo *lapsário* e não as duas margens do precipício.

Esta consciência de que a vida se encontra imersa no hiato constitui um aspecto organizante do poema *The Bridge*. A definição habitual de ponte é o caminho suspenso construído para atravessar o precipício. Na leitura intensa de Hart Crane, porém, a ponte é a construção do caminho *no* abismo e não a forma de evitar a profundidade. A Ponte de Brooklyn, em Nova Iorque, que serviu de inspiração ao poema, mergulha a cidade no abismo das águas: "O fundo do mar é cruel" [*The bottom of the sea is cruel*]. O retorno à infinita alteridade do Éden não pode ser feito saindo do profundo, mas indo cada vez mais profundamente. O que está aqui em causa é a natureza da relação entre o sagrado e a linguagem. Em Nietzsche, o desejo de profundidade da linguagem incorpora a inerente procura do profundo no sagrado. Mas isto inclui uma refutação do metafísico ou a idéia de que o sagrado não é a existência de Deus, mas a natureza trágico-poética da própria vida sem verdade metafísica. Na visão trágico-poética de Crane, ao contrário, a penetração no interior do signo implica a profundidade do espaço *pós-lapsário* para a *kénosis* poética e o desejo da linguagem.

Dora decidiu partir porque não sucumbiu à tentação da permanência, produzindo as condições da sua própria *abjeção* face a Josué. Julia Kristeva criou este conceito para referir o senso de perda que a criança experimenta na separação do corpo da mãe e do seu próprio corpo pré-edipiano, na entrada progressiva no mundo da linguagem. O abjeto corpo maternal – a perda e o desejo de

poesia teológica sufi de Rumi (1996) e a surpresa da visão de si próprio no coração do amado. Em Scharlemann, o movimento sagrado entre seguir e ser constitui uma lógica de simultânea diferença e coincidência entre *exousia* e êxtase. A *exousia* é a autoridade de Jesus para ordenar que o sigam e que coincide com o êxtase desses outros que o seguem.

Esta igualdade entre a autoridade divina e o êxtase dos justos é, na minha leitura, uma epítome da Trindade. A encarnação tornou manifesto que a Trindade não é contingente, quer dizer, a queda de Cristo no vazio do mundo não se formou apenas num determinado momento histórico para produzir uma nova mensagem de salvação, nem mesmo para mudar o rumo da história da salvação. A Trindade do Pai e do Filho com o Santo Espírito encontra-se na própria divindade, o que significa, portanto, que o abismo é próprio de Deus como uma infinita *kénosis*. A morte de Deus não é apenas um elemento da história soteriológica de Cristo, mas Deus está "morto" na Trindade sem fim, que é Deus "esvaziado" no amor. Neste sentido, o Eu extático constitui, inerentemente, uma realidade abismal ou kenótica, na coincidência entre o "Eu sou" de Jesus e o "Eu sou" de quem o segue, em qualquer momento do mundo e da história. Por outro lado, uma idéia citada mais acima de que Cristo caído no mundo "manifestou a forma de Deus na forma de um escravo" expressa fundamentalmente que a obediência à Lei coincide com a autoridade da sua criação. A primeira lei de Deus é a obediência do próprio Deus ao seu amor. Esta união entre obediência e liberdade Trinitária lembra outra imagem de Rumi de que o amado é um senhor que não quer senão obedecer e que o meu amado "Eu sou".

O problema fecundo é, assim, a natureza extática da relação de Dora e Josué. O nome de Ana, para a mãe de Josué, pode ter sido escolhido, na organização diegética do filme, para evitar uma reificação exagerada com o nome de Maria. Mas o nome Ana poderia ser interpretado como a forma simbólica pela qual Dora se tornou, simultaneamente, mãe e discípula de Josué. Santa Ana, a mãe da Virgem Maria, constitui uma espécie de mãe arcaica no cristianismo, porque, ao menos segundo uma das versões da doutrina da natividade, também a filha de Santa Ana foi concebida sem pecado. E, com a anunciação do anjo e a encarnação, Maria tornou-se, simultaneamente, a mãe e a primeira discípula que "seguiu Jesus". Nesta acepção, Ana, a mãe de Josué, teria também o sentido da mãe arcaica que, ao passar o lenço a Dora, concebeu Dora como Maria, mãe do Filho e discípula de Jesus. O que a maternidade de Nossa Senhora dá a Jesus é a humanidade do Filho. Dora confere também humanidade a Josué, porque o reintroduz na imortalidade "semiótica" da mãe, por oposição à morte "simbólica" do pai. Se a humanidade é identificada com a imortalidade maternal e o abismo semióticos, então o que morre, "por amor", na morte de Deus não é o homem, mas o divino.

recuperação que eu designei de "assunção" – não pode ser representado pela linguagem simbólica da "ascensão", nem existe retorno ao semiótico no mundo simbólico da "Lei do Pai". O semiótico está manifestado, *infinitamente*, em relação ao simbólico, pelo próprio movimento kenótico de separação ou abjeção que existe nas re-entradas e aprofundamentos na linguagem. Kristeva resume este dinamismo kenótico da abjeção como "a viagem ao fim da noite" (1988b: 58), aludindo ao título do livro *Voyage au but de la nuit* (1932) do polêmico Louis-Ferdinand Celine. Repare-se como este título é semelhante ao nome *Aurora* do livro de Nietzsche, porque, em ambos, o fim da noite não é o retorno de um novo amanhecer, mas a imersão sem fim no fundo da própria noite [*au but de la nuit*]. A similitude com o encontro entre Josué e Dora é a relação entre abjeção e adeus na linguagem e no amor.

Josué é o Filho Trinitário, "porque foi enviado" (Ward 1998: 242) e o amor Trinitário é o poder do adeus. O menino encarnou a descida no vazio do amor divino por Dora. Mas a abjeção da professora é a necessária separação que conduz Dora ao adentramento radical nesse amor. Na verdade, a "negação" da tentação da permanência não constituiria, em si mesma, uma atitude realmente transformativa. Um dos aspectos proverbiais da filosofia de Nietzsche é a ênfase na "afirmação", em particular numa crítica comum do cristianismo e da modernidade. A desconfiança deste pensador em relação à procura do "novo" na modernidade é que a celebração modernista da mudança radica numa atitude de recusa e de negação e não numa genuína atitude afirmativa. Nomeadamente, no caso dos discursos emancipatórios, a prática da liberdade é fundada menos numa afirmação da liberdade do que numa negação da opressão. O cristianismo, por seu lado, é representado como a religião niilista da desvalorização da vida. Mas a atitude anti-cristã de Nietzsche não é simplesmente uma re-valorização da vida, porque isto seria apenas uma negação da negação, a negação da negação cristã da vida.

De igual modo, o sentido profundo da metamorfose de Dora não é a refutação do mandato sagrado do patriarcado e das suas tentações pela "casa do pai", mas a decisão afirmativa de "seguir Jesus". Esta expressão evangelista rotineira tomou um sentido sofisticado na teologia de Robert Scharlemann (1991) – ou melhor, o pensamento deste teólogo contemporâneo faz aparecer o sentido radical do chamamento de Jesus aos seus discípulos para que o sigam, num movimento de eternidade entre seguir e ser. A tese central de Scharlemann é que os discípulos que seguem Jesus fazem-no porque o Eu de Jesus é o mesmo Eu extático que o dos seguidores. O êxtase é o movimento de sair de si em direção a si próprio, no sentido em que o outro (Jesus) não é um Tu, mas um Eu. Numa interpretação destas idéias, Charles Winquist (1995: 106) diz que: "O chamamento é um chamamento para que a pessoa se torne o que já é". Esta imagem parece, por outro lado, semelhante à

O axioma de que Cristo morreu, soteriologicamente, para salvar a todos nós da morte sem glória ganha uma forma intensa neste paradoxo de que o humano – a *chora* de Maria – é o que não morre em Cristo, porque a própria mãe não morre.

As analogias que eu tenho feito – seguindo as analogias implícitas do próprio filme – entre as personagens deste drama da vida de brasileiros modestos e as figuras sagradas da grande narrativa bíblica não são apenas um esforço estético para expressar idéias do humanismo universalista de que cada pessoa representa um drama maior do que a vida, ou a metáfora cansada de que cada pobre representa Cristo. A minha questão de que Josué é o Filho Trinitário que morre e ressuscita, enquanto Ana e Dora são versões da imortalidade de Maria sugere o "poder do falso" e o jogo de oscilações entre realidade e virtualidade, particularmente expressivo nas indeterminações entre o Jesus "virtual" (o pai de Josué) e o "verdadeiro" Jesus. O filme é, neste aspecto, uma soberba interrogação sobre – o que se ama, quando se ama uma ilusão? Se o amor de Josué era dirigido a um pai que, virtualmente, não existia, esta ausência alimenta a suspeição de que Deus não existe também. A travessia das vastidões do Brasil oferece o tropo espacial. Não existe coisa grande no mundo, Brasil, oceano ou Himalaia, tão grande quanto a ilusão no coração de uma pessoa. Mas o filme evita toda a simplificação alternativa entre ficção e realismo. Em vez disso, o "poder do falso" representa que o Jesus ilusionista – o pai ausente de Josué que promete que está voltando – não é derrogado, nem derroga o "verdadeiro" Jesus. Porque a experiência do verdadeiro é também uma experiência de máscara, duplicidade e drama.

O que se ama quando se ama uma ilusão não é o confronto adiado com a decepção, mas a antecipação de que só se pode amar a máscara. A contraposição consagrada, no discurso popular do amor romântico, entre amar a "pessoa errada" e encontrar o "verdadeiro amor" oferece um *locus classicus* para esta desconstituição. Sob este ponto de vista, César, o caminhoneiro, teria sido o histrião do momento em que Dora, a anti-ilusionista, naufragou na tentação da promessa da ilusão, enquanto Josué seria, num plano mais espiritual, o encontro com o verdadeiro amor. Mas o "erro", porém, reside na própria contraposição entre a decepção com o sedutor e o encontro com o "verdadeiro" amado, porque o amado nunca é verdadeiro, no sentido em que Jesus não é "verdadeiro", porque age sempre pelo poder da máscara entre o humano e o divino, o corpóreo e o incorpóreo, aquele que está conosco e aquele que, depois de tudo, nos deixou à sua espera.

Se o Eu extático sai de si em direção a si próprio, Dora só poderia "seguir Jesus", "saindo" de Josué. Ou dito por outras palavras, se quem nos ama, morre por nós (Jesus), é também quem nós amamos que nos traz a nossa morte:

That patience that is armour and that shields
Love from despair – when love forsees the end –
Leaf after autumnal leaf
break off,
descend-
descend-(Crane 1986 [1930]: 94).

[Aquela paciência que é armadura e que protege como um escudo o
Amor do desespero – quando o amor pressente o fim –
Folhas de outono, uma após outra
desprendem-se,
caem-
caem-]

(minha tradução).

Hart Crane usa a imagem outonal para ilustrar a personalização do amor que confia na *paciência* como proteção contra a angústia do desaparecimento. Dora, que retornou à vida, estava no outono da vida. Na partida, quando escreve a carta e olha a fotografia, chora de alegria, como se costuma dizer, aceitando a vida com a "alegria na morte". Jean Genet (1986) utiliza esta expressão em *Un Captif Amoureux*, que é também o seu texto do outono da vida (:240) – "A alegria na morte, ou antes, no novo oposto a esta vida" [*La joie dans la mort, ou plutôt dans le nouveau, contraire à cette vie*]. Scott Durham (1998) desenvolve uma astuta análise desta passagem como uma relação simultânea de incompossibilidade e consubstancialidade. A alegria na morte é "a alegria de se tornar outro para além de si próprio" [*the joy of becoming-other-than-oneself*; p.178]. Esta ideia é, porém, na minha leitura, diferente do uso epidêmico, na cultura pós-moderna, da metáfora da morte para referir a transformação. A popularização dos temas da morte nas culturas populares do pós-modernismo permanece, na verdade, inteiramente constituída pelo terror da morte, procurando "desrealizar" (expressão de Durham) a inevitabilidade do desaparecimento, através da linguagem da simulação e da cultura da dispersão da diferença. A comparação aqui em causa é que Genet não procura negar a morte, nem mesmo como "fantasias de redenção póstuma" (:171), mas afirmar a morte e o amor num messianismo sem redenção.

Este é o mesmo argumento da teoria estética de Jean Genet e a persuasão de que a obra de arte não é dirigida para expressar os valores do mundo dos vivos, nem serve também para guardar a memória dos mortos, mas, nas palavras de Durham, "permite aos mortos retornarem como nunca viveram e cria a memória de um mundo que nunca existiu" (:183). A morte é uma experiência

de alegria com uma outra vida "oposta a esta vida", quer dizer, contrária ao redentorismo comum às metafísicas seculares (que desrealizam a morte) e às esperanças religiosas de que existe um céu, como um mundo puramente virtual, que espera por nós. Em Hart Crane, a alegria na morte é o trabalho da paciência. Quer dizer que o "Eu sou" do amor que pressente o fim é igual ao "Eu sou" do amado. A paciência, como o contrário do desespero e da infinita resignação, surge, assim, da perplexidade de que a morte vem do amado. A carta que Dora escreveu a Josué é o ponto de concisão do filme, porque institui a paciência como a questão crucial da história. A certeza popular de que não se pode dizer adeus a quem se ama – "eu nunca te vou dizer adeus no meu coração" – revelou-se a ironia mais profunda de que, afinal, somente se pode dizer adeus a quem se amou. O adeus é um privilégio do amado, porque é o amado que nos traz a nossa morte.

Esta dádiva da morte tem o seu oposto radical na morte pornográfica do corpo. A questão fascinante das culturas de consumo sexual contemporâneas é que a prodigiosa multiplicação do corpo constitui, ao mesmo tempo, o desaparecimento do corpo e da subjetividade física. No desejo pornográfico, no próprio ato erótico, já se está pensando e possuindo o "próximo corpo". A pornografia constitui, assim, uma imagem privilegiada para representar o simultâneo crescimento e esvaecimento ou a sucessão vertiginosa da mercadoria nas culturas de consumo, simulação e espetáculo. As cartas escritas por um real, que, na maior parte, porém, desapareciam no "julgamento" de Dora e Irene, são representativas deste sentimento de devoração. De igual modo, a morte anônima de Ana, na porta da Central, e o caso do segurança que eliminava com um tiro, na linha vazia do trem, os pequenos assaltantes da estação, constituem imagens do caráter permutatório entre o desaparecimento do corpo e o esvaecimento da mercadoria. Por outro lado, Jean Baudrillard (1986) designa de "significação forçada" a incessante multiplicação da informação e da imagem na cultura de mercadorias. Nestas interações, a dispersão do pornográfico constitui-se numa *pornoglossa* (Cameron 1985), quer dizer, numa linguagem de propagação, excesso e desaparecimento.

Em contraste com a carne pornográfica, o corpo erótico do amado é aquele que sobrevive, ou melhor, o corpo carnal do amado não tem um "próximo". A novidade do cristianismo é, precisamente, a idéia de que aquilo que sobrevive, com a morte e o amor de Cristo, é o corpo. Madre Teresa de Calcutá, respondendo a um comentário panegírico de que ela ajudava todas as pessoas, afirmou que apenas ajudava uma pessoa de cada vez, cuidando, alimentando e lavando as chagas e, por assim dizer, nunca pensava no próximo. É a imagem de uma *Pietá* que segura o corpo morto do Filho. Porque o amado que não tem um "próximo" está "morto".

Registre-se que a *mitopoese* da morte e ressurreição de Jesus reverteu o

destino do corpo pornográfico na ascensão de um corpo santo e as *pornoglossas* do mundo na *kénosis* da Palavra. Meu contraponto é que a recuperação do corpo de Dora tem a natureza da assunção de um corpo mariano, por relação à antiga amargura do corpo pornográfico da professora, e que a *pornoglossa* das cartas na Central deu lugar à "primeira carta". Na sua decisão de partir para "seguir Jesus", Josué encarna o Filho Trinitário, quer dizer, aquele que nos outorgou a dádiva da morte, ao mesmo tempo que afirmou "Eu sou a ressurreição". Se o Eu extático é aquele que sai de Jesus em direção a Jesus – por outras palavras, aquele que descobre o outro como o mesmo de si próprio –, então Jesus morre e ressuscita no próprio êxtase de quem o segue. É assim que o adeus de Dora abençoa a ressurreição de Josué.

Na verdade, uma leitura prosaica do filme poderia sugerir que Josué representa a força da inocência que vem trazer a Dora a oportunidade da transformação, em relação ao cinismo, indiferença, acrimônia e a pequena dinheirolatria. Mas o prosaísmo desta interpretação é desconstituído pela própria continuidade de Dora. Josué nos dá acesso ao sonho infantil da tentação da permanência no coração da religião patriarcal. A figura física e moral de Dora é a imagem contrária a um patriarcado infantil. O anti-ilusionismo que a levava a destruir as cartas não tinha origem, afinal, na amargura niilista da sua vida, mas num conhecimento atormentado da ilusão da profundidade. A vida religiosa constitui uma expressão privilegiada destas seduções do profundismo, confluindo o desejo da religião com o "desejo de profundidade" (Winquist 1995: 77). A contradição frequente destes projetos transcendentalistas, porém, é o poder paralisante da beatitude que arrasta o espírito para o "chão" ou a "prostração do espírito procurando refúgio na terra" (Paul de Man). O "milagre" que Dora viveu com o encontro com Josué foi ter podido compreender que tudo sempre esteve bem com ela.

O importante é que, em nenhum momento, Dora expressa uma atitude icasticamente devocional ou evoca o nome de Deus. Por isso, a minha interpretação tantas vezes reafirmada de que ela partiu, porque respondeu ao chamamento para "seguir Jesus", parece uma rasura apócrifa. O que estou sugerindo é que o encontro com Josué fez com que Dora se tornasse mais ela própria e, por isso, precisamente, o sentido sagrado do encontro, conforme o conceito de "seguir Jesus" em Schalermann, segundo o qual o milagre da transformação é tornar-se aquilo que já se é. Dora partiu mais anti-ilusionista do que nunca. Com a "primeira carta", ela exorta Josué à abjeção, exorta-o ao poder do adeus. O motorista de caminhão solitário simboliza aquele que volta sempre à mesma estrada, convertendo o movimento transumante em paralisia e prostração. Não seria difícil re-encontrar César, porque quem não se transforma está sempre lá. Josué foi o "verdadeiro amor" de Dora apenas no sentido em que ela não queria que ele tivesse o destino de César, mas que mudasse de sonho. O menino

também chorava de alegria, no fim, olhando a foto dele com Dora e o Padre Cícero. O simulacro da fotografia com o santo é o "poder do falso" que exorta Josué para a ressurreição.

A questão que pretendi explorar neste artigo é o modo como as idéias de aceitação da vida (para explicações de Kirkegaard e Nietzsche) e abjeção (Julia Kristeva) e, por outro lado, as articulações entre tentação da permanência (Paul de Man) e seguir Jesus (Robert Schalermann) ou entre paciência (Hart Crane) e a alegria na morte (Jean Genet) são convergentes com a idéia kenótica da Palavra e do amor Trinitário. Não no sentido de fantasias de reconciliação entre visões religiosas e não-religiosas – todos estes pensadores modernos acreditam em versões do messianismo do retorno, mas nem todos acreditam nas narrativas de Jesus crucificado. O problema sofisticado que todos eles partilham é a incorrigibilidade "abismal" do eterno retorno da escrita e do amor.

As estações de estrada de ferro constituem um espaço particularmente investido, na imaginação moderna, de imagens românticas de partida e re-encontro. A Central do Brasil, no filme de Walter Salles, porém, não é um lugar onde se vá dizer adeus a quem parte no trem ou onde o amado esteja esperando no cais. Mas, precisamente por isso, o inferno da Central tornou-se o lugar perfeito para representar o mergulho da linguagem, do amor e da fé no fim da noite (Celine) e na crueldade do mar (Crane). A propósito da exegese do texto talmúdico, Emmanuel Levinas (1981: 10) critica as interpretações segundo as quais um mito obscuro e cruel só ganha sentido com um mito ainda mais cruel e obscuro. Levinas faz, assim, uma crítica do profundismo, aqui relacionado com a escavação de mitos cada vez mais "profundos, sagrados e universais" em mistificações exegéticas do texto religioso. Mas a escuridão e a crueldade que eu explorei na minha própria interpretação não se dirigem à intensificação dramática de narrativas universais. A escuridão é o reconhecimento trágico, em diferentes tradições críticas do pensamento filosófico, estético e linguístico de que o mundo e o amor não estão escritos e, neste palimpsesto infinito – utilizando a comparação com as teologias kenóticas – "o Deus da escrita é manifestado como a escrita de Deus" (Taylor 1984: 116). Quanto mais se avança mais escuro e quanto mais escuro mais se vê. Na história de Dora e Josué, o mito cruel da promessa do retorno encontrou sentido no mito mais cruel da capacidade para o amor e a escrita, que eu chamei o poder do adeus.

Bibliografia

BAUDRILLARD, Jean. (1986), *The Ecstasy of Communication*. Nova Iorque: Semiotext(e).

BLUMENBERG, Hans. (1997), *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. Cambridge, MA: The MIT Press.

BRUCE, F.F. (1980-1), "St.Paul in Macedonia, 3, The Philippian Correspondence". *Bulletin of the John Rylands Library*, 63: 270.

CAMERON, Deborah. (1985), *Feminism and Linguistic Theory*. Londres: Macmillan.

CRANE, Hart. (1986), *Complete Poems of Hart Crane*. Nova Iorque e Londres: Liveright.

DELEUZE, Gilles. (1994 [1968]), *Difference and Repetition [Différence et Répétition]*. Nova Iorque: Columbia University Press.

DURHAM, Scott. (1998), *Phantom Communities: The Simulacrum and the Limits of Postmodernism*. Stanford: Stanford University Press.

FIGUEIREDO, Vera Follain de. (1999), "Em Busca da Terra Prometida". *Cinemais*, 15 (jan./fev.): 73-83.

GENET, Jean. (1986), *Un Captif Amoureux*. Paris: Gallimard.

KELLENBERGER, J. (1997), *Kirkegaard and Nietzsche: Faith and Eternal Acceptance*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, e Londres: Macmillan Press Ltd.

KIRKEGAARD, Søren (por Johannes de Silentio). (1983 [1843]), *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press.

KOFMAN, Sarah. (1983), *Nietzsche et la Métaphor*. Paris: Éditions Galilée.

KRISTEVA, Julia. (1988a), *In the Beginning Was Love: Faith and Psychoanalysis*. Nova Iorque: Columbia University Press.

KRISTEVA, Julia. (1988b), *Powers of Horror*. Nova Iorque: Columbia University Press.

LACAN, Jacques. (1977), *Écrits. A Selection*. Londres: Tavistock.

LEVINAS, Emmanuel. (1981), *Du Sacré au Saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit.

MAN, Paul de. (1989 [1953]), "The Temptation of Permanence". In: *Critical Writings 1953-1978*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MILBANK, John. (1992), "Problematizing the Secular: The Post-Modern Agenda". In: P. Berry e A. Wernick (eds.). *Of Spirit: Postmodernism and Religion*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

MIMOUNI, Simon Claude. (1995), *Dormition et Assomption de Marie: Histoire des Traditions Anciennes*. Paris: Beauchesne.

NIETZSCHE, Frederich. (1978), *Thus Spake Zarathustra (Also Sprach Zarathustra*; 1883-85). Londres: Penguin Books.

NIETZSCHE, Frederich. (1982), *Dawn (Morgenröte*; 1881). Cambridge: Cambridge University Press.

REINACH, Salomon. (1996), "La Mort d'Orphée". In: *Cultes, Mythes et Religions*. Paris: Robert Laffont.

RUMI, Jalal ud-Din. (1996), *Poemas Místicos: Divan de Shams de Tabriz*. Seleção, Tradução e Introdução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar Editorial.

SCHARLEMANN, Robert. (1991), *The Reason of Following: Christology and the Ecstatic I*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

SHOWALTER, Elaine. (1986), "Feminist Criticism in the Wilderness". In: E. Showalter (ed.). *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*. Londres: Virago.

TANNER, John S. (1992), *Anxiety in Eden: A Kirkegaardian Reading of 'Paradise Lost'*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.

TAYLOR, Mark. (1984), *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago e Londres: University of Chicago

Press.
WARD, Graham. (1998), "Kenosis and Naming: Beyond Analogy and Towards *Alegoria Amoris*". In: P. Heelas (eds.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford e Malden, MA: Blackwell Publishers.
WINQUIST, Charles E. (1995), *Desiring Theology*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.
WOLF, Jack. (1986), *Hart Crane's Harp of Evil: A Study of Orphism in 'The Bridge'*. Troy, NY: The Whiston Publishing Company.

Recebido em agosto de 2000

Carlos Alberto Afonso
Doutor em Antropologia, professor do Instituto Superior Miguel Torga – Coimbra (Portugal). Atualmente, dedica-se ao tema das religiões transnacionais, antropologia e teoria crítica – em especial, no budismo tibetano e no Santo Daime. Email: carlosafonso10@hotmail.com

Os "Homens sem Deus" e o Cristianismo: para um Estudo dos Fracassos Missionários

Oscar Calavia Sáez

O fracasso

Em 1878, os franciscanos do convento de Ocopa (Peru) fracassam na sua tentativa de estabelecer uma missão entre os Amahuaca do Rio Tamaya, um afluente do Ucayali, no sudoeste da Amazônia. O episódio foi consignado pelo cronista do convento, o padre Lucas Martorell[1], cujo relato (Amich 1988:422-27) vamos comentar aqui.

Resumamos os fatos. Os missionários, instalados há muito tempo no vale do Ucayali, entre grupos ribeirinhos como os Shipibo, Conibo e Shetebo, desejam se expandir em direção aos cursos altos dos rios, povoados por índios "selvagens". Nessa tentativa, padecem os infortúnios de praxe na região: as extremas dificuldades de transporte, que custam a vida de um dos frades e dilatam enormemente os preparativos; a desconfiança dos índios, sua preguiça e seu humor inconstante. Os franciscanos são recebidos em atitude hostil, só apaziguada pelos mediadores indígenas, e mal conseguem a colaboração nativa na construção da igreja ou no transporte de cargas. Na primeira ausência dos frades, a incipiente missão é saqueada, profanada e abandonada pelos neófitos. De volta ao lugar, e depois de arrebanhar tenazmente suas esquivas ovelhas, os missionários recomeçam em um segundo local, mas uma parte dos fugidos se opõe decididamente ao projeto. Um grupo se apresenta na missão, mata dois amahuacas

que colaboravam com os missionários e construíam para eles uma canoa (por inveja do favor e a remuneração recebidos, diz o cronista) e amotina os índios reduzidos, levando-os embora. Uma parte deles volta na mesma noite, em atitude que os franciscanos julgam intimidatória, fazendo barulho com os facões, aparentemente preparando bordunas e outras armas:

> *"ao que parece, sua intenção não foi outra que amedrontar os Missionários, afugentá-los do Convento, como outra vez fizeram... e profanar os ornamentos do culto divino, fazendo frangalhos das mesmas casulas e servir-se delas para suas mogigangas ou bailes ridículos".*

Na manhã seguinte, deixam a missão, e os missionários fazem o mesmo, sem muitas saudades:

> *"Esses miseráveis* chunchos *(bugres), na sua estúpida brutalidade, poderiam figurar ao lado dos* sansculottes *de Paris e dos jacobinos franceses de 1793, que bailavam a* carmanhola *com as capas de coro das Catedrais daquela cristianíssima Nação, e ser dignos companheiros dos Comunistas da mesma Paris, seus contemporâneos. Só que uns e outros daqueles febos deslustradores da civilização ignoravam onde acha-se o Tamaya e... tiveram que ficar sem auxiliares tão idôneos".*

Na sua retirada rio abaixo, os missionários encontram

> *"centenas de canoas das harpias conibo e shipibo que, com algazarra e sarcasmos contra os Padres Missionários, subiam a modo de jacarés para fazer presa dos amahuacas fugidos... castigando já deste modo a Divina Justiça uma infidelidade com outra, e permitindo que a barbárie semi-selvagem destrua a completamente selvagem, como a da falsa civilização usa... em seu proveito cobiçoso ambas ao tempo".*

O relato (vale a pena notar, de segunda mão) se notabiliza por um tom pouco freqüente na literatura missionária. Em lugar das lamentações de rigor a respeito da ingratidão ou da inconstância indígena (às vezes comparada com a dos cursos fluviais amazônicos, que deslocam ao bel-prazer praias, canais e várzeas) oferece amargos insultos e um regozijo mal dissimulado perante a caçada humana insinuada no final. Frei Lucas Martorell escreve sua crônica com um estilo muito pessoal, dando espaço a anedotas pitorescas e a descrições desenfadadas do quotidiano do missionário; oferece atalhos pouco convencionais para uma melhor compreensão das missões católicas na região amazônica, e do conceito de religião em que elas se fundam. Limitaremo-nos neste artigo

aos que aparecem no comentário ao drama acima resumido, cujo contexto é exposto a seguir.

As harpias

O cronista não simpatiza – está claro em muitas outras passagens da sua crônica – com os Conibo/Shipibo. Se eles agem por conta da Divina Justiça, deve ser sem querer. Os grupos de língua Pano entre os quais o drama se desenvolve – Conibo, Shipibo e Amahuaca – não figuram na literatura etnológica como povos "de missão". O cristianismo não se insinua no seu modo de vida. A sua "impiedade" chegou a inspirar o título sensacionalista de uma monografia – *Menschen ohne Gott*, de Gunther Tessman, publicada em 1928 – famosa pela sua riqueza informativa e a sua miséria ética.

É grande o contraste com uma longa série de exemplos que podemos rastrear pela Amazônia e regiões vizinhas. Temos em primeiro lugar povos inteiramente reorganizados em função da tradição missionária, como os Cocamilla (Stocks 1981) que adaptam o calendário festivo introduzido pelos jesuítas como signo de tradição indígena, ou como os adventistas Taurepang (Andrello 1993) devotos seguidores da nova doutrina, ou inclusive ativos divulgadores desta como os Wai-wai (Howard 1986; Caixeta de Queiroz 1999). Talvez ainda em um degrau acima nesse interesse pela "Boa Nova" encontramos diversos "messianismos" – relevemos a imprecisão do termo – em que a influência ou a confluência com o cristianismo é evidente ou é pelo menos uma interpretação irresistivelmente tentadora para muitos. A lista é longa: movimento da Santa Cruz (Agüero 1992; Oro 1989; Regan 1983), culto do Aleluia entre diversos povos da Guiana (Butt-Colson 1960; Abreu 1995), messianismos Tupi-Guarani (Métraux 1950; Clastres 1978), movimentos messiânicos Krahó ou Canela (Melatti 1972; Carneiro da Cunha 1973). Enfim, ninguém estranha mais que detectemos entre grupos indígenas traços marcantes do cristianismo ou de religiões (como a Umbanda) que por sua vez têm no cristianismo um componente essencial: caso de muitos rezadores Guarani, dos cultos da Jurema entre os índios do Nordeste ou da Igreja da Saúde entre os Kaingang (Oliveira 1996). A conversão é um processo antigo, que nos últimos tempos é objeto de crescente atenção, exemplificada em livros como o de Wright (1999).

Mas os povos de língua Pano constituem uma espécie de lacuna nesse panorama: arredios ou integrados, tradicionalistas ou deculturados, mantendo ricos sistemas xamânicos ou tendo-os perdido, parecem ser basicamente indiferentes ao cristianismo.

Conibo e Shipibo, porém, são *povos missionários* num sentido forte do termo; e, embora de um modo indireto, os Amahuaca também o são. As missões

entre os Pano são muito antigas: jesuítas e franciscanos disputam a região já no século XVI. As missões têm períodos de florescimento no século XVIII e no século XIX, continuam e se diversificam (Franciscanos, Dominicanos, ILV, MNTB) no século XX. São missões politicamente importantes: as missões do Ucayali e do Madre de Dios, por exemplo, são essenciais para a nacionalização dos territórios amazônicos do Peru (García Jordán 1998) cujos agentes produzem numerosos textos geográficos, lingüísticos, históricos, etc. É preciso dizer que se trata de missões "cíclicas": os Pano – e outros povos vizinhos, principalmente os Arawak – atraem periodicamente as missões e periodicamente as expulsam, às vezes em episódios violentos e famosos, como no caso do movimento de Juan Santos Atahualpa, em que os Pano do Ucayali participam ativamente. Os missionários sabem muito bem desses fluxos e refluxos, e acabam por elaborar um julgamento pessimista sobre os resultados do seu trabalho: embora os missionários sejam procurados em momentos de necessidade, os neófitos não retribuem a sua presença com uma devoção sincera. Contudo, a missão franciscana de Sarayacu, no curso do Ucayali, vai fomentar ao longo do século XIX a constituição de uma etnia Pano ribeirinha (o agregado Shipibo-Conibo-Shetebo etc.), que integrará um número crescente de pequenos grupos interfluviais, em boa medida mediante caçadas humanas como a que o próprio relato anuncia. Os Pano ribeirinhos intermediam as relações entre a sociedade peruana representada pelos missionários e o mundo indígena: os Shipibo e Conibo que Martorell detesta são em certo sentido crias da missão, "infiéis" e não "pagãos".

A caçada humana de que falamos deve ser matizada. Os Pano ribeirinhos esgrimem uma ideologia civilizatória que em geral é difícil distinguir daquela dos missionários: arrancar da mata os índios selvagens – por meios diplomáticos ou mais frequentemente bélicos –, obrigá-los a assumir uma nova cultura material e simbólica, agrupá-los em aldeias maiores à beira dos grandes rios é para eles um desejo e um imperativo moral. Durante muito tempo o fazem para o bem das missões franciscanas; em 1878 o fazem para os patrões brancos que começam a povoar o grande rio. A diferença entre os Pano do rio e os Pano da selva – que tende a ser exagerada por causa do contraste abrupto em termos de cultura material, e pelo essencialismo com que a etnologia amazônica tem conferido ao binômio *fluvial* vs. *interfluvial* – depende desse processo, que vai somando à área cultural ucayalina novos contingentes. À margem dessa nação à beira-rio, povos como os Amahuaca se convertem em *selvagens* arquetípicos em fuga constante. Shipibo e Conibo são agentes muito conscientes (maquiavélicos, segundo algumas interpretações como a de Frank 1991 Cf. nota 4) dessa história. Em outras palavras, as harpias são também, do seu ponto de vista, missionários. Mais tarde discutiremos o que a sua predação tem a ver com a simbologia do cristianismo.

Os frades

Se as harpias podem ser missionários, o que são afinal os missionários propriamente ditos? Via de regra, não parece necessário esclarecer qual é a relação entre o cristianismo – uma religião constitucionalmente expansiva – e o trabalho missionário. Mas o que é que afinal o cristianismo significa na Amazônia, onde a fronteira entre missionários e regatões nunca acaba de se definir? Os próprios franciscanos sabem de sobra o quanto seu labor evangelizador depende do fluxo de mercadorias que conseguem estabelecer entre a selva e as distantes cidades: é difícil saber se a conversão se distingue em algum momento da dependência comercial. Em palavras do cronista:

> *"é moralmente impossível conservar missão alguma de infiéis, e muito mais fazer novos progressos sem... presenteá-los com o que precisam e apreciam"* (Amich 1988:252)

Para um dos seus retornos ao Ucayali, por exemplo, os missionários solicitam dos seus superiores uma bagagem considerável:

> *"Este ano precisamos, calculando por baixo, quatrocentos machados, seiscentos facões e duzentas facas; quatro quintais de ferro, duas arrobas de aço, meia arroba de anzóis pequenos, um milhar de facas curvas, oito mil agulhas, um caixão de miçangas, quinhentos isqueiros, quatro grossas de tesouras... três mil cruzes de metal, mil varas de fazenda grossa..."* (Amich 1988:252).

Submeter o índio a uma disciplina moral e produtiva com a ajuda dessa considerável marretagem é a primeira tarefa, mas aparentemente também a última, que ao missionário cabe completar. No Ucayali os missionários não encontram ídolos ou rituais antropofágicos cuja liquidação possa ser contabilizada como um triunfo; também é difícil encontrar nos seus relatos os arroubos que missionários em outras regiões experimentam ante o fervor que os neófitos mostram pelos novos rituais. A diferença está na terra, na semente ou no semeador?

Do ponto de vista dos índios, a diferença entre os frades e os regatões é muito menos clara do que tendemos a acreditar. Se a fé dos primeiros precisa da mercadoria para se afirmar, o comércio dos últimos não abre mão dos símbolos, e os mesmos franciscanos reclamam de patrões que dominam os índios como falsos profetas[2]. Os grandes patrões do Acre, "amansadores" de índios como Angelo Ferreira ou Felizardo Cerqueira, serão chamados nos primeiros decênios deste século "catequizadores". O que é mais importante, a própria mercadoria assume nas relações entre índios e brancos um peso simbólico que a coloca num

patamar inequivocamente "transcendente". Um rápido olhar sobre os mitos indígenas que tratam do branco e da sua origem – muitas vezes integrando elementos do cristianismo – nos convence de que o mais comum é aquele que explica a origem das mercadorias, e da sua distribuição desigual, por um personagem criador. A posse das mercadorias caracteriza o branco, o deus criador é comum a todos; a boa nova são facões, machados e panelas de alumínio, não Deus Pai, o Céu ou o Juízo Final. Que sejam os objetos dos brancos e não sua mitologia o que define o encontro entre ambos é significativo. Como se os índios tivessem identificado a verdadeira religião dos brancos nesse "fetichismo da mercadoria" que no século XIX não poupa mais ninguém.

A cruz e a onça

Procuremos não dar a essa interpretação um alcance maior do que merece. Os Pano das missões, decerto interessados nas mercadorias, dão-lhes um uso claramente "profano": com elas alteram significativamente seus hábitos produtivos e desenvolvem um ativo comércio. Haveria como identificar em contraste um domínio específico do "sagrado"? Os primeiros que o tentam são, é claro, os missionários. Os franciscanos criticam a superficialidade de algumas opiniões que caraterizam os Pano como "ateus". Identificam uma "religião", embora espúria, no xamanismo dos *muraya* ou *yutumi*. A equação xamanismo-religião pode ser abusiva, mas também é restritiva. É uma tradução institucional: os missionarios vêem no xamã o seu antagonista – um antagonista em geral benévolo, aliás – e portanto seu equivalente. Fora disso, não encontram indícios de "religião" nem sequer na "circuncisão" feminina, que eles incluem no capítulo dos "costumes". No século XIX, as referências ao xamanismo praticamente desaparecem – podemos supor que resulta pouco visível sob o domínio da missão – e pouco ou nada sobra que possa ser designado como "religião" fora daquilo que foi adquirido do cristianismo.

Se quiséssemos definir com base nos dados etnográficos atuais uma "religião" Pano, provavelmente selecionaríamos quatro aspectos, disseminados embora de um modo não totalmente regular entre os diversos membros do grupo linguístico: um intenso comércio com o mundo de espíritos (*yoshi*, e termos cognatos), centralizado mas não monopolizado pelo xamã, que se processa através da visão, especialmente a fornecida pela ayahuasca; a construção do corpo através de rituais que incluem tatuagens, perfurações e pinturas; uma mitologia muito centrada nas relações de transformação entre o humano e o animal, e na violência predatória que regula essas relações; e, enfim, um conjunto de lendas referente a um Inca, origem dos bens culturais mais importantes. Essa descrição, coerente com os dados do passado, desenha um universo simbólico rico e conservador e convincentemente alheio ao cristianismo. Os Pano teriam permane-

cido basicamente insensíveis à prédica cristã. Muito pode se objetar a essa insensibilidade. Talvez o cristianismo tenha suscitado não adesões mas sim reações: tenho tratado em outros artigos da possibilidade de entender a mitologia sobre o Inca como o foco virtual de uma "religião" Pano em resposta à oferecida pelos missionários e da transformação do xamanismo e do uso da ayahuasca no contexto de uma *pax* branca e por implicação cristã (Calavia Saéz 2000). Mas à margem dessa dialética, o tradicionalismo Pano também deve muito ao esquecimento. Informes dos próprios franciscanos, referidos a um dos seus muitos retornos à região, recolhem indícios de uma evangelização anterior, obra dos próprios franciscanos:

> *"Tinham notícia do cristianismo, porém misturado com mil absurdos e barbáries. Acreditavam que há Deus, que castiga os maus e premia os bons. Tinham notícia da Mãe de Deus; mas a confundiam com Deus, tendo-a por criadora de tudo, e nem sabiam como ela se chamava... Usavam o batismo ridiculamente, pois o reduziam a um banho com sumo de limão, sem pronunciar fórmula alguma. Outras muitas barbaridades tinham em conta de atos de religião..."* (Amich 1988:204).

Essa continuidade pode ser percebida pelo cronista, mas não pelos próprios missionários:

> *"Como os padres não tinham notícia do que deixamos escrito no capítulo III [isto é, a ocorrência de uma missão entre 1657 e 1668] por estes sinais deduziram que estes índios seriam descendentes de cristãos fugidos de alguma conversão dos padres jesuítas ou dos portugueses..."* (Amich 1988:204).

Um símbolo cristão atravessa com vigor toda essa história de conversões e apostasias: a própria cruz. Castelnau, que visita Sarayacu pouco antes de 1850, descreve com algum vagar as cerimônias funerárias Pano, em que a cruz tem um papel especialmente importante. No dia do nascimento de uma criança, seu pai fabrica a partir de um mesmo galho um bastão e uma cruz que pinta de urucum. A cruz será guardada no teto da casa durante toda a sua vida e colocada na sua mão direita no momento da morte (Castelnau 1850: 385). O uso da cruz vinha de muito antes: "Reverenciavam grandemente a Santa Cruz, e colocavam-na nos caminhos, casas, praças e roças." (Amich 1988:204). Mas não havia consciência de que a missão tivesse alguma responsabilidade nesse culto: "Os missionários me certificaram sempre que a cruz era venerada na Pampa do Sacramento antes da vinda dos brancos" (Castelnau 1850:386). São assim os

franciscanos os primeiros a postular, desconhecendo os resultados da sua missão, a pureza pagã dos grupos Pano.

A cruz cristã, reconhecida ou não, chega ao ponto de constituir um dos elementos figurativos centrais de uma arte Shipibo-Conibo que em boa parte se define em época missional e pós-missional[3]: *caros kene*, o desenho de cruz, é o emblema central da iconologia junto com *roni quene*, o desenho de cobra (sucuri/jibóia, dona do saber tradicional e do seu veículo, a ayahuasca). É verdade que o valor de *caros quene* parece diluído pela diversidade das exegeses: a cruz pode evocar o esterno do peixe-boi ou diversas constelações. Também – o que é tão relevante no imaginário pagão quanto inesperado para uma sensibilidade ocidental – pode representar os desenhos da pele da onça, como o *roni quene* representa os da sucuri. É verdade que essa adoção do símbolo cristão acompanha-se de um esquecimento do contexto cristão ("misturado com mil absurdos e barbáries", diriam também os missionários); mas isso não importa tanto quanto a evidência de que o símbolo cristão é captado não como um grafismo abstrato mas como um ícone *ligado ao sacrifício*. No máximo ritual Shipibo (*ani shreati*, uma festa de iniciação feminina, incluindo clitoridectomia, a "circuncisão feminina" dos cronistas), alguns animais domesticados – queixadas ou mutuns criados em casa – eram atados ante uma cruz e mortos a flechadas e bordunadas (Roe 1982:93-112, 1995:366). A síntese de onça e cruz representa uma articulação entre duas séries de noções: o canibalismo e o sacrifício, a caça e o abate, a morte selvagem e a doméstica.

Vale a pena lembrar aqui um episódio narrado pelo viajante Paul Marcoy (acidentalmente companheiro de viagem de Castelnau, para desgosto de ambos) no seu relato *Voyage de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique a travers l'Amerique du Sud*. Trata-se do suplício sofrido por um cashibo capturado por setebos vinculados à missão franciscana de Sarayacu, no curso do Ucayali. Os Cashibo – acusados de antropofagia – eram tradicionalmente caçados pelos grupos Pano ribeirinhos[4]. Naquela ocasião, o infeliz foi amarrado a uma cruz, e nela exposto às aves de rapina; no curso de uma viagem, o cadáver é encontrado por Marcoy, que vai acompanhado de um missionário. Às perguntas dos homens brancos, os setebos respondem entre risadas terem sido os autores do feito. A gravura de Marcoy lembra expressivamente uma crucificação cristã, o que ele mesmo sublinha: "lembrança do crucifixo que eles tinham visto nas Missões" (Marcoy 1869:222). Percebendo o desagrado dos brancos, os setebos explicam que o infeliz, surpreendido numa praia enquanto coletava ovos de tartaruga, não tinha sido morto na hora mas trazido até as proximidades da aldeia e lá fixado na cruz, em consideração da posibilidade de não se tratar mais de um canibal. Não seria a última vez que a "pacificação" tomaria feições especialmente cruéis. Um missionário dominicano, Ricardo Álvarez, narra o desfecho violento de um agrupamento missionário por ele dirigido, na Amazônia peruana. Um grupo de

Amahuaca massacra um outro de Yaminawa, matando inclusive mulheres e crianças, antes de fugir para o mato. A paz missionária, que exclui a guerra tradicional focada na apropriação de mulheres – ou na venda de escravos jovens para os brancos – parece ter dado espaço para uma guerra de extermínio. O missionário se pergunta por que o massacre, longamente gestado, teve lugar precisamente em seguida a uma festa religiosa na missão (Alvarez 1964; outra versão em Alvarez 1972:130), mas não arrisca respostas. De fato, os dados históricos são demasiado ralos para que passemos das perguntas, mas sugerem que as missões cristãs são algo mais do que um verniz transparente cobrindo os processos de agregação e desagregação dos grupos amazônicos, ou um limite negativo imposto a esses processos. O fracasso dos missionários precisa ser qualificado. Aparentemente o problema não é que os Pano permaneçam insensíveis à mensagem cristã, mas que esta é reelaborada em formas que não podem ser reconhecidas pelos cristãos, missionários ou não. Os missionários, sinceramente revoltados com a escravização dos índios pelos regatões e chefes políticos, não identificam nessa prática uma continuação de práticas em cuja introdução eles tinham sido os pioneiros. Já os índios, que entendem suas rapinas em continuidade com todo um processo civilizatório da Amazônia, encontram também um potencial de violência no acervo simbólico do cristianismo. A cruz, lexicalizada no cristianismo, recupera seu horror – e de quebra seu escândalo – em mãos do neófito "selvagem".

Índios e Jacobinos

Voltando ao texto de referência, que "danças" e "mogigangas" são essas para as quais os Amahuaca de 1878 procurariam os utensílios litúrgicos? Atrás da agressão há interesse em mimetizar as cerimônias dos estrangeiros? Nada sabemos a respeito. Os angustiados missionários obviamente não estavam para pesquisas, e o seu cronista não se interessa em interpretar; em lugar disso, parte para uma comparação arrojada: jacobinos ou *comunnards* de Paris unidos aos índios por uma mesma atitude blasfema.

A comparação ganha alguma profundidade se lembrarmos que esse tipo de conduta – o uso burlesco das vestes litúrgicas e dos espaços sagrados cristãos – fez parte durante longo tempo da ortodoxia ou melhor da ortopráxis cristã: não se tratava de outra coisa nas "festas de loucos" ou as "festas dos Inocentes", executadas na Idade Média em muitas catedrais. A hierarquia eclesial assumira perante esses festivais atitudes que variavam da hostilidade decidida à sua valorização como corretivo da própria vaidade; provavelmente a atitude mais comum, durante séculos, foi contemporizar e resignar-se a um costume que fazia parte do cristianismo "popular", tão carregado de todo tipo de "abusos". A tolerância dessas e muitas outras extravagâncias fazia parte do contrato entre o

clero e o laicado europeu: garantia a lealdade da maioria a um cristianismo imperfeito porém sólido. Embora a Contra-Reforma tenha encurtado severamente essa margem, não alterou seu estatuto religioso, e o mal uso dos signos sagrados continuará durante todo o Antigo Regime dentro dos limites do sagrado: conduta diabólica, heresia ou simples pecado.

A novidade no texto de Martorell é que essa carnavalização está nitidamente secularizada: é uma brutalidade que agride mais à civilização do que à religião. Notemos que o missionário – à diferença de seus antecessores dos séculos coloniais, em maior ou menor medida integrados em um projeto imperial – sente-se fora do mundo, hostilizado pela "barbárie semi-selvagem ou completamente selvagem" e pela "falsa civilização". As relações dos missionários de Ocopa com os governos do Peru independente não foram fáceis[5]. O anticlericalismo era um dos ingredientes mais comuns do liberalismo do século XIX, muito mais nas suas versões radicais e populares, e levava a um confronto muito maior com as ordens religiosas que com o clero secular. Esse confronto era virulento na Espanha, berço da maior parte dos missionários, e na Itália, de onde provinha o resto. Os frades, em geral procedentes de regiões tradicionalistas, são militantemente conservadores. Nessa alusão exótica e hostil aos revolucionários franceses só estranha que não seja acompanhada por outra semelhante aos seus êmulos ibéricos[6]. Fechamento ou queima de conventos, matanças de frades, destruição de imagens sagradas, mascaradas com roupas litúrgicas ou bailes com múmias de monjas desenterradas dos claustros – raros na prática, mas onipresentes no imaginário e na retórica[7] – fizeram parte da conturbada história da católica Espanha durante o século XIX e boa parte do XX, cujo clímax foram eventos como a Semana Trágica de Barcelona em 1906 ou o período inicial da Guerra Civil, em 1936. Essa ritualidade blasfema, como a dos índios, interessou pouco aos estudiosos. A historiografia tem decretado sua marginalidade e irracionalidade. Em última instância evidenciaria a precariedade ideológica dos movimentos radicais populares: os discursos e os distúrbios anticlericais ocorreriam na falta de melhores análises da opressão, ou com o intuito de desviar as fúrias populares de confrontos mais fundamentais. Mas esse juízo carece de sensibilidade para o simbólico. O anticlericalismo, e no limite a antirreligiosidade, eram expressões necessárias para que a revolta fizesse algum sentido em uma cultura como a espanhola, permeada pelo catolicismo e por uma aliança secular do trono ao altar.

Em outras palavras, a fúria "anti" dos liberais, dos radicais ou dos anarquistas (é bom notar que – chegados mais tarde – os comunistas não se destacaram neste ponto) não pode se entender em outro contexto: era uma transformação, fiel dentro da sua infidelidade, do catolicismo espanhol, uma inversão de suas condenações e de sua violência[8], que de resto retomava, fora da Igreja, uma prática carnavalizante que séculos antes tinha lugar dentro dela. O povo

devoto tinha mudado – bem o sabe a Igreja Católica do século XIX, dedicada a promover missões entre o campesinato e o proletariado europeu – mas não menos mudara a própria Igreja. O progressivo esquecimento daquele contrato implícito acima referido "purificou", ou seja, romanizou a religião, mas a um alto preço – a secularização do lado protestante e a "antirreligião" do lado católico[9]. A religião no final do século XIX é um conceito tão sitiado quanto o Papa Pio IX na Cidade do Vaticano: seu perfil é estritamente clerical, codificado em dogmas e cânones. A dicotomia sagrado/profano estava lá, clara e distinta, pronta para alicerçar os inícios da antropologia da religião, e incapaz de construir pontes entre sacralidades diferentes.

A conversão como variável

O relato de Martorell e seu tom pouco amistoso fazem sentido dentro do fio argumentativo da *História das Missões de Ocopa*. Ao longo de suas mais de quinhentas páginas, os cronistas narram dezenas de inícios promissores, que são frustrados pela insídia de Juan Santos Atahualpa, ou do cacique Runcato, ou dos governos liberais, ou de outros agentes da *histoire événementielle*. Nas páginas de Martorell se insinua uma visão mais pessimista: não há mais indivíduos culpáveis, os responsáveis do fracasso são os próprios povos objeto da missão. A impressão deixada pela leitura da crônica é a de que as missões franciscanas fracassaram globalmente.

Poderiamos dizer que a missão franciscana no Ucayali fracassa em termos "políticos"; mas fracassa sobretudo porque não pode reconhecer como próprias suas obras: transformações profundas no panorama étnico e no acervo simbólico indígena. Afinal, o que tudo isso tinha a ver com a verdadeira religião?

As missões na América – mais ainda na Amazônia, onde elas acontecem em muitos casos sem uma presença significativa de colonos – representavam uma situação extraordinária: um clero evangelizador confrontado diretamente com seu público – seu "rebanho" – sem a intermediação desse cristianismo "popular" inevitável na Europa. Essa radicalidade podia seduzir a muitos espíritos, que viam nela a oportunidade de restaurar na América uma cristiandade pura, sem os adereços pagãos e as corrupções de séculos de história eclesiástica no Velho Mundo; ou, muito mais tarde, sem as distorções do despotismo e do capitalismo, que tinham afastado de Deus o povo europeu. Tratava-se, é claro, de mais uma utopia projetada sobre a América. Mas nem por isso a missão deixou de ser uma experiência "de fronteira" que permitia delimitar melhor o joio e o trigo. Creio que não há um balanço da influência que a experiência da missão – divulgada massivamente por cartas, hagiografias e folhetos de propaganda – teve na definição de um catolicismo *stricto sensu*, limpo de tradições "populares". No mínimo, consagrou toda uma legião de mártires de caráter

plenamente clerical, para substituir a mitologia sincrética do santoral antigo. Mas esse catolicismo *stricto sensu* era tão mais difícil de reproduzir fora de contexto: os grandes sucessos evangelizadores na América sempre foram, paradoxalmente, recriações no Novo Mundo de um cristianismo "popular" no estilo de Guadalupe, algo muito distinto do que os missionários esperavam.

À revelia do discurso vigente acerca da "resistência cultural", tudo indica que muitos grupos indígenas amazônicos – como os Pano aqui tratados – têm manifestado um interesse considerável pelo cristianismo, inserindo elementos estranhos no seu domínio simbólico, ou mimetizando a conduta proposta pelos missionários. Essa distinção é arbitrária: quantos elementos cristãos devem ser inseridos na cultura indígena para que esta passe a ser cristã? Qual o grau de primor da mímese necessário para que ela signifique "conversão"? Tudo depende da decissão do observador de classificar o resultado como um paganismo mais ou menos alterado ou como uma nova religião com resquícios pagãos. Essa questão de cladística diferencia empressas missionárias: tradicionais e progressistas, protestantes e católicas, franciscanas e jesuítas e, sobretudo, triunfantes e fracassadas [10]. A abertura para o sincretismo tem seus altos e baixos na história missional.

Depende também de que consideremos as "religiões" como sistemas razoavelmente discretos e homeostáticos, tendencialmente conservadores, ou como obras abertas em que a transformação é um modo habitual, e não um episódio. Ainda hoje na hora de avaliar o impacto das missões sobre as culturas indígenas, são freqüentes análises tributárias daquela primeira concepção: as missões são ora um tóxico poderoso que desestrutura totalmente a vida nativa, ora um episódio irrelevante, facilmente digerido pela tradição nativa. Se assumirmos – como parece justificado para o caso das culturas indígenas amazônicas – a extrema sensibilidade do domínio simbólico e a sua capacidade de transformação, essas duas hipóteses resultam exageradas. A missão dificilmente deixa de surtir algum efeito; dificilmente também reconhece a "conversão". Por isso mesmo, os estudos a esse respeito deveriam tratar a conversão menos como um evento histórico, mero objeto de estudo, do que como uma categoria variável nas mãos das agências missionárias.

Bibliografia

ABREU, Stela Azevedo de. (1995), *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH/Unicamp.

AGÜERO, Oscar Alfredo. (1992), *The Millenium among the Tupí-Cocama. A case of Religious Ethnodynamism in the Peruvian Amazon*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.

ALVAREZ, Ricardo. (1964), "Ícaros: Crimen y Venganza". *Misiones Dominicanas*, 23-25.

ALVAREZ, Ricardo. (1972), *Les Structures sociales, politiques et economiques des Piro*. Tese de

Doutorado. Paris: EPHE/Sorbonne.
AMICH, José. (1988), *Historia de las Misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa.* Iquitos: CETA-IIAP.
ANDRELLO, Geraldo. (1993), *Os Taurepang: Memória e profetismo no século XX.* Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH/Unicamp.
BUTT-COLSON, Audrey. (1960), "The birth of a Religion". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (1):66-106.
CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. (1999), "A Saga de Ewká: Epidemias e Evangelização entre os Wai-wai". In: R.Wrigh (org.). *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Editora da UNICAMP.
CALAVIA SAEZ, Oscar. (1999), *Deus e o diabo em terras católicas.* Taubaté: GEIC.
CALAVIA SAEZ, Oscar. (2000), "Memoria e innovación histórica en los relatos Pano sobre el Inka". Texto inédito.
CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1973), "Logique du mythe et de l'action: le mouvement Canela de 1963". *L'Homme*, 13(4):5-37.
CASTELNAU, Francis Comte de. (1850-1851), *Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud.* Paris: P. Bertrand.
CLASTRES, Helène. (1978), *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani.* São Paulo: Brasiliense.
DE BOER, Warren e RAYMOND, J. Scott. (1987), "Roots Revisited: The Origins of the Shipibo Art Style". *Journal of Latin American Lore*, 13 (1):115-132.
DELGADO RUIZ, Manuel. (1989a), "La Blasfemia". *Juego*, 6/7, nov. 1989:72-90.
DELGADO RUIZ, Manuel. (1989b), "La antirreligiosidad popular en España". In: *La Religiosidad Popular*. Tomo I, parte III, cap. 9.
FRANK, Erwin. (1991), "Etnicidad: Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil". In: Jorna, Malaver e Oostra. *Etnohistoria del Amazonas*. 46° Congreso de Americanistas, Amsterdam 1988. Quito: Abya-Yala.
GARCÍA JORDÁN, Pilar. (1998), "Misiones, Fronteras y Nacionalización en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)". In: P. García Jordán e N. Sala I Vila (orgs.). *La nacionalización de la Amazonía.* Barcelona: Universitat de Barcelona.
HOWARD, Catherine. (1986), "Procuram-se almas". *Aconteceu* Especial 17 (Povos Indígenas no Brasil 85/86). São Paulo: CEDI.
IZAGUIRRE, Bernardino. (1922-1929), *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografia en el oriente del Perú,*1619-1921 (14 volumes). Lima: s/e.
LATHRAP, D.; GEBHART-SAYER, A. e MESTER, A. (1985), "The roots of the Shipibo art style: three waves on Imiriacocha or there were Incas before the Incas". *Journal of Latin American Lore*, XI:31-120.
MARCOY, Paul. (1869), *Voyage à travers l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique a l'"Océan Atlantique.* Paris:s/e.
MELATTI, Júlio Cezar. (1972), *O messianismo Krahó.* São Paulo: Ed. Herder/Edusp.
METRAUX, Alfred. (1950), *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guarani.* São Paulo: Editora Nacional-Edusp.
OLIVEIRA, Maria da Conceição. (1996), *Os curadores Kaingang e a Recriação de suas práticas: estudo de caso na Aldeia Xapecó (oeste de SC).* Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC.
ORO, Ari Pedro. (1989), *Na Amazônia, um messias de índios e brancos.* Petrópolis: Editora Vozes.
REGAN, Jaime. (1983), *Hacia la Tierra sin Mal. Estudio sobre la Religiosidad del Pueblo en la Amazonía.* Iquitos: CETA.
REYNA, E. (1942), *Fitzcarrald, el Rey del Caucho.* Lima: s/e.
ROE, Peter G. (1982), *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin.* New Jersey: Rutgers

University Press.
ROE, Peter G. (1995), "Estilo artístico e identidad étnica entre los Shipibos y Mestizos de la Montaña peruana" In: J. Klor de Alva, G. H. Gossen, M.L. Portilla, M. G. Estévez. (eds). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Vol 4: Tramas de la Identidad. Madrid: Siglo XXI.
STOCKS, Anthony. (1981), *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*. Lima: CAAAP.
WRIGHT, Robin. (1999), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Notas

1 Amich 1988, Capítulo XXX (:422-427). A *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa* é uma obra essencial para o conhecimento da selva peruana, em que pelo menos outros quatro missionários, depois de José Amich, colaboram. O manuscrito inicial, aproximadamente de 1774; a primeira impressão, de 1854.

2 Cf. o caso de Juan de la Vela de Dios, comerciante e/ou apoiado pelos comerciantes do Ucayali, "adorado" pelos índios, para os quais celebra matrimônios e batismos (carta de Gabriel Sala, 1887 *apud* Izaguirre 1922-29, vol.12:83) O comerciante convertido em deus ou líder espiritual de um grupo indígena é um tópico muito caro ao gênero de aventura, mas não carece – seja qual for o grau de mistificação – de referentes etnográficos: ver por exemplo o relato de Reyna (1942) acerca de Fitzcarrald.

3 Este ponto é polêmico: DeBoer e Raymond (1987) postulam o caráter recente da arte ucayalina; Lathrap (et al 1985) se pronuncia pela sua antigüidade.

4 Frank (1991) sugere que o canibalismo Cashibo teria sido um boato conscientemente manipulado pelos grupos Pano do Ucayali. Tratar-se-ia assim de dissuadir os missionários de usar o caminho do Pachitea, mais fácil que aquele que garantia a Shipibo, Conibo e Shetebo o monopólio do comércio dos bens estrangeiros.

5 O convento de Ocopa é fechado logo após a independência, por decreto de Bolívar, e todos os seus ocupantes, espanhóis de nascimento, são expulsos – com a exceção do Padre Plaza, nascido no atual Equador, que manteve a missão de Sarayacu. Com o tempo, o refluxo conservador e o interesse pelo controle da Amazônia permite sua restauração, mas a aparição de governos ou funcionários liberais, maçons ou luteranos dificulta periodicamente as atividades da missão.

6 Pode se dever à mesma razão que determina que a crônica de Amich fosse impressa pela primeira vez em 1854 na Paris de Napoleão III: as turbulências políticas da Espanha anulam seu antigo papel de potência católica, e deslocam em direção à França o centro de referência.

7 Um bom exemplo dessa retórica, que políticos e historiadores souberam de cor durante décadas, se deve ao líder do Partido Radical, Alejandro Lerroux: "Jovens bárbaros de hoje: violai a civilização decadente e miserável deste país sem ventura; destruí seus templos, acabai com seus deuses, alçai o véu das noviças e elevai-las à categoria de mães, para virilizar a espécie". Lerroux fez parte posteriormente de governos de direita.

8 Dizer isto não é uma novidade; mas o tema tem sido tratado muito mais como um motivo de sarcasmo contra os radicais que como assunto digno de interpretação histórica e antropológica. Há alguns exemplos neste último sentido, como os trabalhos de Delgado Ruiz (1989a e 1989b) ou meus próprios escritos sobre o assunto (Calavia Sáez 1999; capítulos 2 e 3).

9 Este pode ser um modo inusual de descrever a história da secularização, que via de regra aparece

na literatura como um fenômeno social e político com algumas conseqüências superestruturais. Mas a trama simbólica que se identifica nos movimentos revolucionários – e em todas as doutrinas iluministas de oposição à ordem religiosa – denuncia o teor reducionista desse relato e a possibilidade de reescrevê-lo ao fio desse outro registro.

[10] Essas alternativas são interdependentes; assim, as teologias missionárias recentes, que tendem a identificar o verdadeiro cristianismo na cultura indígena se entendem melhor como reações à visão "burguesa" que não consegue identificar religião verdadeira entre os selvagens.

Recebido em julho de 2000

Oscar Calavia Sáez
Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Sua tese de doutoramento (Universidade de São Paulo) teve como tema os Yaminawa do Alto Rio Acre. Publicou os livros *Fantasmas falados: mito, escatologia e história no Brasil* (Editora da Unicamp, 1996) e *Deus e o Diabo em terras católicas: Brasil-Espanha* (GEIC, 1999). Desenvolve atualmente pesquisas sobre missões entre povos indígenas.
E-mail: oscar@cfh.ufsc.br

Inculturação? Da Cultura à Identidade, um Itinerário Político no Campo Religioso: o Caso dos Agentes de Pastoral Negros

Pierre Sanchis

Provavelmente desde a sua "fundação", o campo religioso brasileiro caracterizou-se pela diversidade e o embate, mas também pela porosidade e a simbiose das identidades. Identidades individuais e até mesmo institucionais. Por isso, o eterno problema do pensamento social brasileiro, o problema da mestiçagem cultural, constantemente recalcado mas teimoso no seu reaparecimento cíclico[1], tem sua vertente religiosa na questão do sincretismo. Não é propriamente dele que entendemos tratar aqui[2], mas simplesmente, a partir de um exemplo contemporâneo, mostrar como esta problemática tende a inscrever-se num quadro explicitamente político, mesmo quando emerge e começa a manifestar-se em termos religiosos ou inocentemente culturalistas.

O caso em análise poderia, de fato, intitular-se "Catolicismo e Negritude", um título que não precisa muita explicitação para suscitar a pergunta: "'Religião'?, 'Cultura'?, 'Identidade'?, 'Política'?" É a esta pergunta que vamos tentar responder.

I

No início de dezembro de 1965, os jornais de Salvador anunciavam que uma missa seria celebrada na Basílica de São Bento, por ocasião de uma festa de formatura, que utilizaria na sua parte musical temas e instrumentos popula-

res. Explicitava-se a presença de "atabaques, berimbaus", falava-se em "Missa do Morro"[3]. Aludia-se a experiências análogas realizadas na África.

Tais alusões foram suficientes para que, antes mesmo da efetiva celebração, a controvérsia se inflamasse: através dos jornais, na rua, em programas de televisão.

De fato, a presença intencional dos cultos afro-brasileiros impôs-se de imediato à imaginação dos contendores: o tema musical inspirava-se de uma melodia de candomblé[4], os atabaques utilizados tinham sido emprestados por um terreiro amigo e o clima geral da música "evocava – como dizem os adversários na sua correspondência ao jornal – ambientes profanos, festivos e sensuais, licenciosos"[5], ambientes que outros identificam diretamente como sendo os do candomblé:

> *"Tiveram o impudor de nos fazer assistir à Missa do Morro, em que instrumentos combatidos pelos verdadeiros sacerdotes de Jesus Cristo, porque são instrumentos utilizados nos cultos e nas cerimônias pagãs, contrários aos sãos e tradicionais princípios da Igreja, viram-se triunfalmente recebidos nos recintes sagrados"*[6].

> *"Fechando os olhos, escreve outro correspondente, eu tinha a impressão de encontrar-me no meio de uma floresta africana, ou num terreiro de candomblé, ouvindo as lamentações dos oguns"*[7].

Por isso mesmo, o antigo reflexo de cruzada emerge desses textos[8]: "Culto pagão", "centro e templo das superstições"[9],

> *"para mim é o candomblé que vai triunfar em toda a linha. Em vez de ver os seus membros converter-se à Igreja Católica, ver-se-á muita gente que nunca a ele assistiu desejar agora conhecê-lo, já que a própria Igreja transfere para dentro dos recintos sagrados suas harmonias e seus instrumentos".*[10]

Ou ainda:

> *"Os Pais de Santo devem estar eufóricos, satisfeitos, felizes. Beneficiaram-se de uma propaganda inteiramente gratuita e têm agora a seu favor excelentes argumentos para a conquista de novos adeptos: seus instrumentos e suas músicas têm tanta excelência que são adotados até nas igrejas..."*[11].

Também sob a pena dos organizadores ou defensores da Missa do Morro,

o Candomblé torna-se bem presente. Evidentemente num outro sentido:

> *"Quanto à afirmação de que 'a Missa celebrada no mosteiro de São Bento poderia ter sido celebrada num terreiro de Candomblé', ela representa somente o indício de um espírito anti-cristão, anti-católico, anti-dialogal, tal infelizmente que domina ainda em muitas pessoas, esquecidas da afirmação de João XXIII, que marca o Concílio e as reformas por ele promovidas: 'O Concílio não foi convocado para condenar, mas para salvar', indicando assim aos homens o caminho da verdade e do amor. Se tivéssemos maior caridade para com os adeptos do candomblé ou de qualquer outro culto, europeu, chinês ou africano, talvez não disséssemos que esta Missa poderia ser celebrada num terreiro, mas que muitos terreiros poderiam ser transformados em Templos do Deus vivo e único, do Deus que ama todos os homens e os quer a todos unidos no seu amor".*

Nunhuma surpresa diante de tal pensamento, apesar da data já antiga (1965...), para quem acompanhasse naqueles anos a atuação do Abade beneditino de Salvador, D.Timóteo Amoroso Anastácio, que veio romper longos anos de hostilidade – ou no melhor dos casos indiferença – da Igreja institucional a respeito do Candomblé[12].

Eleito abade em setembro de 1965, de origem mineira mas monge do mosteiro do Rio de Janeiro, tendo colaborado com a Comissão Nacional de Liturgia da CNBB nestes primeiros anos do Concílio Vaticano II, quando a Reforma Litúrgica começava a se expressar em termos de "aculturação"[13], logo chegado a Salvador D.Timóteo entabulou com vários terreiros de Candomblé e suas respectivas mães-de-santo relações de amizade e de troca, inclusive ritual:

> *"Você vê que seriedade isso representa. Um ascetismo e uma crença muito grande. Não é uma coisa puramente folclórica, mas é realmente uma experiência de Deus muito autêntica. Então admiro muito e faço o possível para manter esse contato"* (Entrevista em 1983, *apud* Tavares 1995:222).

Na época da controvérsia a propósito da Missa do Morro, no entanto, os seus contatos com o candomblé não tinham atingido o grau de compreensão e de premência que os caracterizará em seguida, e as perspectivas defendidas tanto pelo abade quanto pelo celebrante, pelo autor da "missa" e pelos articulistas ou entrevistados seus defensores – entre os quais o próprio Nuncio apostólico e Alceu Amoroso Lima – inscrevem-se mais estritamente no tema geral da necessária "aculturação" da liturgia, capaz de dotar o cristianismo da

polivalência cultural que o torne realmente "católico". É o próprio abade que o expressa:

> *[A 'aculturação' não visa somente uma melhor participação dos fiéis]. Este esforço tem um motivo doutrinal mais profundo. Longe de ser puramente oportunista ou demagógico, ele é o postulado da implantação do cristianismo, que não se completa senão quando as culturas dos diferentes povos são assumidas e valorizadas no culto, passando, é claro, pela purificação necessária a todos os valores humanos. Para salvar o homem, o Cristo pode assumir seus valores"*[14].

É, pois, em torno de uma nova relação da Igreja com a cultura que se dará o essencial da controversia, e é antes de tudo no interior das perspectivas de uma cultura (1) brasileira e (2) popular que alguns traços das religiões afro-brasileiras serão assumidos ou evocados. Neste sentido, os organizadores e/ou partidários da Missa do Morro, todos associados de mais ou menos perto ao esforço institucional e reformador da CNBB, supõem a existência de uma "cultura mestiça" brasileira. O sincretismo não é por eles nem pastoralmente programado[15], nem de fato negado ou ignorado, muito menos desprezado quando com ele se deparam: "E nós somos católicos!"[16]. O universo cultural, em todo caso, onde evolui e através do qual se expressa o candomblé identifica-se com o mundo de expressão, comunicação e sentido que caracteriza um grupo humano na sua globalidade: o da sociedade baiana ou brasileira. Como uma parte deste mundo, a ele bem presente e nele em vários níveis ramificada[17]. Naqueles primeiros anos do regime militar, quando, para os vencidos da véspera, "povo" significava uma totalidade[18] e, para a parte progressista da Igreja, "pobre" começava a se revestir da aura quase sagrada que os famosos textos de Medellin e Puebla lhe conferirão, as expressões de "cultura brasileira", "cultura popular" incluiam, sem distinções nem recortes, todas as manifestações que, juntas, expressavam "o Brasil". A corrente ideológica à qual se filiavam estes militantes da pastoral pós-conciliar coloria-se de nacionalismo unanimista. Culturalmente, o seu Brasil era "sincrético". Curiosamente até, e numa direção que não se compreende senão dentro do contexto das acusacões que ele entende refutar, um correspondente afirma: "Em primeiro lugar, não se trata de música inspirada nos ritmos afro-brasileiros, menos ainda de samba"[19]. Sem dúvida pretende assim negar o caráter particularista e profano que alegam os adversários. Pois de modo geral o pensamento do grupo é mais claro: pretende-se abrir a porta à expressão musical da "alma brasileira", ao "gênio brasileiro"[20].

> *"Os cantos [da Missa do Morro] obedecem a uma inspiração musical de caráter popular e brasileiro. Os instrumentos também são populares*

no Brasil (...) Exorto os assistentes a ver nestes ritmos, nestas melodias, nestes instrumentos (...) uma mensagem salvadora do Cristo, que (...) nos fala na nossa língua e através dos sinais que constituem o nosso universo mental"[21].

Por sua vez, Alceu Amoroso Lima puxa para o lado teológico-pastoral a lição. Mas a mesma lição:

"O Concílio abriu uma era nova para a Igreja, uma nova fase de contato mais direto com o povo e seus problemas. A Missa do Morro é a concretização de um contato direto da Igreja e do povo. A utilização na celebração da Missa dos instrumentos musicais populares é por si só uma integração (...) A Igreja, sem renunciar a seus dogmas, se une mais ao povo, fala uma linguagem que este entende"[22].

Tudo isso permite a determinada militante da base "exultar diante da iniciativa que constitui a Missa do Morro. Enfim, na nossa terra, conseguem entrar no nosso culto os instrumentos populares, repudiados até então porque se lhes atribuía un caráter pagão"[23].

Mas é exatamente esta visão da cultura, da cultura brasileira, da sua cultura, que os adversários da Missa do Morro recusam apaixonadamente. Nada têm em comum eles, cidadãos de uma capital civilizada, com estes "primitivos", "selvagens", que se referem à África!

"Não somos botocudos do Congo!...(sic) Respeitem-nos ao menos como um povo menos atrasado do que os africanos!"[24]

"Enquanto o governo tenta suprimir o analfabetismo e se preocupa com a elevação cultural do povo, que não pretenda uma Ordem religiosa – e precisamente a Ordem de São Bento, depositária fiel das tradições de Solesmes[25]*, transformar nossa cidade, uma capital civilizada, nossa Bahia, num sertão "selvagem" da África central"*[26].

Isso seria manifestar uma cultura "selvagem", "primitiva", "atrasada": expressões semelhantes voltam com frequência, na verdade, para caracterizar os elementos populares utilizados na Missa do Morro. A própria expressão "Missa do Morro" faz-se acompanhar de um indignado ponto interrogativo[27], bem como o nome de alguns instrumentos, "instrumentos e ritmos bárbaros, que eles querem introduzir na nossa religião"[28].

Nestas condições, qual poderia ser a tradição cultural que se diz ser a da Bahia, da Bahia religiosa pelo menos, ou que se deseja para ela? É o mosteiro

de São Bento e o canto gregoriano de Solesmes[29], são "os grandes compositores medievais, como Pier Luigi Palestrini, Giovani Gabrielli, Orlando di Lasso, Felice Americo Vitória, e outros"[30], ou ainda "as belas e expressivas missas do abade Perozi e outros compositores inspirados. Por que repudiar essas obras-primas e preferir a um conjunto de cordas ou um coral a missa ao som dos atabaques?"[31]

O leitor deve ter notado que em nenhum momento se trata dos "negros" da Bahia enquanto tais. Quando os mais benevolentes dos adversários da Missa aludem ao "povo", cuja expressão musical utiliza os elementos ditos "africanos", é feita referência a este povo mais através de uma característica econômica e social: "As classes mais humildes e acostumadas ao Candomblé e à Macumba..."[32]. Esse artifício conceptual permite a toda uma agressividade não disfarçada reduzir os "africanos" a uma espécie de avós longínquos e quase míticos. Para as "camadas mais humildes da população"[33], ao contrário, se manifesta uma simpatia preocupada[34]. Pois são consideradas como partes integrantes de uma mesma sociedade, a que tem por modelo cultural homogêneo o de uma "capital civilizada"[35], das missas de Perozi ou do canto gregoriano. Em momento algum parece-se pensar que a cultura baiana – ou simplesmente brasileira – bem poderia ser fundamentalmente complexa, "ambivalente nos seus contrastes euro-ocidental e afro-oriental" (Rodrigues 1966:112).

Vê-se o tratamento contrastado que recebe, nesses dois grupos sociais, a problemática cultural do jogo de unidade e pluralidade que faz o Brasil; vê-se também a redução cultural do negro à de "homem invisível"[36]. De um lado, uma elite econômica e/ou cultural, inclusive em parte religiosa, se recusa a considerar como digno do nome de "cultura", menos ainda como *sua* cultura, os elementos expressivos – musicais, emocionais, imaginários e também religiosos – de que vive a maior parte do grupo social que ela integra. Do outro lado da controvérsia, uma afirmação de "mestiçagem" e "não pureza" pode revestir-se, nestas circunstâncias, de um caráter politicamente progressista, longe das implicações de apologia do "embranquecimento" que parecem hoje a muitos estarem-lhe intrinsecamente associadas.

> *"As inovações, comenta a* Herder Correspondence, *que consagrou uma longa reportagem à Missa do Morro e suas congêneres em outras partes do mundo, viraram fofocas da sociedade em seus bailes e cocktails, monopolizaram páginas inteiras dos jornais e foram ardentemente discutidas nas ruas. O* establishment *da Bahia declarou que a igreja de São Bento estava passando ao vodu. Membros do cabido metropolitano e dois Monsenhores da arquidiocese, profundamente chocados, exclamaram que 'era sacrilégio introduzir ritmos voluptuosos na Liturgia'".*[37]

A infidelidade era fundamentalmente cultural, religiosa porque cultural,

bem como, no campo oposto, a abertura e a generosidade, mesmo se traduzidas no plano de relações inter-religiosas fraternas, encontravam seu fundamento numa dupla reivindicação, também de ordem cultural: por um lado, o evangelho clama por se expressar em todas as linguagens culturais, e por outro o grupo social brasileiro, por sua vez globalmente embora desigualmente marcado por traços específicos – entre os quais aqueles de origem africana, cuja matriz local é o candomblé – tem direito a se expressar como cristão sem deixar de ser brasileiro. Do povo negro enquanto tal, de suas raízes culturais que, sendo-lhe próprias, o constituiriam num universo de representações – visão do mundo e etos – "outro", não se fala explicitamente. O "outro" de uma tradição cultural "alienada" é precisamente o "brasileiro", cujo patrimônio cultural é comum: "Agora, sim, nós temos a nossa música litúrgica e nossos próprios instrumentos", exulta o Prior Celebrante[38]; e um jornal do Recife, depois de uma entrevista com o autor: "A novidade da Missa do Morro consiste na utilização da música e dos instrumentos brasileiros no lugar da música sacra tradicional"[39].

Serão precisamente alguns daqueles "Monsenhores" da arquidiocese que, surpreendidos nas suas reações no terreno mesmo da cultura, nos revelam que aquilo que reivindicavam como *sua* cultura, na verdade constituía o seu projeto estratégico de identidade.

Alguns meses depois da proibição episcopal para a celebração da Missa do Morro, bem depois de que, a pedido da juventude, ela tinha sido cantada na sessão reinaugural do Teatro Castro Alves restaurado, a diretora do Coral que a havia executado naquela ocasião – já que pessoalmente ela havia dirigido sua execução nas duas Missas de formatura – foi convidada para assegurar com o seu grupo o canto de uma Missa campal, que reuniria parte das autoridades eclesiásticas locais. Na intenção de sondar as sensibilidades e de pôr em xeque as reações contrárias, ela escolheu, sem dar nome nem tecer comentários, a mesma Missa do Morro, tomando o cuidado de tornar mais discretos os instrumentos "diabólicos", atrás das arquibancadas onde os cantores observariam esmerada compostura. Tocaram violões, atabaques e berimbaus – mas ninguém anunciou explicitamente sua presença. Não houve agressão "categorial", no plano da ideologia.

A missa foi acompanhada com fervor e, na hora da dispersão, os mesmos eclesiásticos que, por sua insistência depois das missas de formatura, tinham conseguido obter do bispo a anterior proibição, aproximaram-se da maestrina para cumprimentá-la efusivamente:

— Dona R., dessa vez a senhora acertou. Isso falava à gente, era realmente "nosso", e sem os excessos da última vez!...

— Mas, na época, o Sr. assistiu à Missa? Estava pessoalmente na igreja de São Bento?

— Não pessoalmente, mas pelo que me contaram...

— Fique sabendo então, Monsenhor, que a missa cantada hoje foi a mesma que naquela ocasião!

A anedota parece-me justificar a distinção, importante de ser estabelecida, entre o que poderíamos chamar (a) cultura: os elementos de sensibilidade, de *habitus* epistemológico, motor de valorização ética que, transmitidos pela primeira socialização, depois constantemente e sobre esta base reforçados, redirecionados e transmutados, acabam se identificando *dinamicamente* com o que o sujeito "*é*"; e (b) identidade: o que o sujeito pretende ser, aos olhos dos outros e a seus próprios olhos, eventualmente até o que ele se esforça para se persuadir que ele é.

Nossos Monsenhores, na sua auto-definição consciente, queriam-se frutos da cultura de uma "capital civilizada", nada tendo em comum com expressões culturais "outras", próprias "[d]as classes mais humildes, acostumadas ao candomblé e à macumba", mas foram surpreendidos na reação espontânea de uma sensibilidade formada desde a infância, até talvez à sua revelia, por uma expressão musical que, uma vez despida dos rótulos de "popular" e "africana" que no caso anterior haviam suscitado sua repulsa, eles reconheciam agora como "deles". Sua *identidade* não queria admitir nenhum "sincretismo", nem mesmo a nível de afinidades culturais, mas a sua *cultura* real resistia a esta estratégia identitária.

Tal não será o caso – eventualmente até o caso poderá ser significativo em direção contrária – com os APNs vinte anos depois.

II

Entre esses dois "casos", com efeito, inserem-se dois "momentos", fontes de amadurecimento e correção de rumos, nos dois registros diferentes da religião e da política. Em primeiro lugar, na década de 70, a elaboração e a extensão de uma teologia nativa, a Teologia da Libertação. Nela, a mediação entre a fonte da revelação e sua tradução racional em teologia é assegurada, não mais, como nas escolas teológicas tradicionais, por uma filosofia, mas por um trabalho analítico de Ciências Sociais, seu instrumento teórico sendo, em parte, o marxismo. As Comunidades Eclesiais de Base cujo surto a acompanha, "nova forma de ser Igreja", vêm completar este retorno da fé ao concreto de uma problemática social coletiva e assegurar o mergulho na espessura do político, tanto na sociedade global quanto no seio da instituição eclesiástica.

O segundo "momento", no fim da década, dentro e fora da Igreja, vê organizar-se, sob modalidades diversas, o Movimento Negro, retomada, em termos também diretamente políticos, das associações negras dos anos 30.

A conjunção dessas duas perspectivas devia suscitar, no interior mesmo da

Igreja – especialmente católica – uma reflexão engajada dos negros sobre a sua própria situação, na sociedade e na Igreja.

As primeiras reuniões (1978-1980) foram convocadas pela cúpula da Igreja, Linha 2 (*Ação Missionária*) da CNBB. Um tema as dominou, que evidencia uma orientação de primeira hora: "ser negro na Igreja Católica do Brasil". Os dois espaços, secular e religioso, ao mesmo tempo distinguidos e unidos, e uma forte conotação de um programa de afirmação identitária: "ser"! Da cultura à identidade, talvez seja essa a trajetória implícita que acaba aflorando nos resumos conservados das discussões iniciais do Grupo, trajetória percorrida pelos militantes negros durante os anos em que o Movimento Popular católico, por ideologia e método, tendia a desconfiar de qualquer fundamentação do seu olhar em categorias sociais outras que as "classes". Quando se começou a falar em "negro" explicitamente, não se voltou às perspectivas culturalistas anteriores – por mais "populares" e "progressistas" que estivessem suas versões – mas foi-se além da Teologia da Libertação, sem nada renegar de suas exigências políticas. Posicionar-se existencialmente e de maneira engajada diante da "situação do negro no Brasil", e "na Igreja do Brasil", não era, para esses militantes, afastar o seu olhar do "pobre"; mas dar um passo além em direção a sua mais precisa identificação ("descobrir a face concreta deste pobre", dizia-se: um povo negro oprimido e marginalizado).

Nem por isso desapareceu por completo o tema da cultura. Já no terceiro encontro (setembro 1981, Brasília) a atenção se volta para a "possibilidade de a liturgia católica integrar elementos da cultura africana", elementos que se tenta enumerar: atabaques, danças, músicas de ritmo afro. A evocação da temática da "autenticidade" a propósito desses traços (Valente 1994:93), se ela lembra as perspectivas do culturalismo tradicional, não chega a esconder as exigências da nova postura: trata-se de "identidade" e de "política". Como o dizem analistas do Movimento Negro em geral,

> *"a forte tematização da 'cultura negra' remete sem dúvida à construção de uma identidade racial positiva. Nesse sentido, é através da cultura que se procura forjar uma identidade negra, apresentando a cultura, no caso, uma função essencialmente política"* (Damasceno 1988:2).

Da cultura à política, pela mediação da identidade.

Esse fato será confirmado nos encontros seguintes, bem como nas reuniões intermediárias do grupo de trabalho mais encarregado da elaboração programática. Contestar-se-á por exemplo a natureza "pastoral" do novo movimento que, tendo tomado o nome de Grupo de União e Consciência Negra, não quis limitar o alcance político de sua ação e viu por isso rapidamente destacar-se dele um ramo mais dedicado ao horizonte religioso e às tarefas pastorais. Nasceu assim

em 1983 o Movimento dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) (Anon.: 1993).

O estudo de seus documentos públicos e o encontro de alguns de seus militantes mostra que seu programa parece ter chegado a certo grau de definição, e na sua consciência três níveis são perceptíveis:

— O da dignidade do negro e de sua cidadania, profana e religiosa (ausência de discriminação no mundo do trabalho e nas estruturas de poder, acesso aos escalões institucionais de gerenciamento do sagrado, reconhecimento da sua capacidade mística). O problema é de *identidade*, e do espaço onde esta identidade possa desdobrar-se em plenitude, na cidade e na Igreja. Este problema é primeiro e seminal.

— Mas esta identidade vai além de uma afirmação formal: ela implica o reconhecimento e a valorização orgulhosa da *cultura* própria, tanto a nível da visão de mundo elaborada pelo cristianismo – e especificamente o catolicismo (nível da teologia e da ética) – quanto a nível do culto: uma liturgia "afro-brasileira". É claro que, nestes dois pontos, complexos, existem divergências internas ao próprio movimento.

— Enfim, neste terreno da Cultura afro (ou afro-brasileira, ou negra), e para alguns como que cristalizando esta identidade, os militantes encontram uma expressão *religiosa* tradicional, que lhes parece ter servido, na história, como instrumento de resistência tanto da cultura quanto da dignidade negras: as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé.

Identidade, cultura, religião, o grupo se situa assim na encruzilhada de várias tensões, que o definem:

Ele nasceu dentro da corrente da Teologia da Libertação, mas se distinguindo dela na medida em que esta reduzia a um nível único – o das classes, ou, mais simplesmente, da pobreza – os conflitos estruturais na sociedade brasileira. Para os APNs, a variável "negro" (utilizam para expressá-la as categorias de "raça" ou de "etnia"), bem como a variável "mulher" – sobretudo quando se somam – criam outras articulações de conflitos.

Assim, ele se situa no campo do Movimento Negro, mas se distinguindo dele – e, em certos casos sendo por ele visto com certo receio – não tanto por causa de sua dimensão explicitamente religiosa, mas por ser esta dimensão cristã, diria até insistentemente: católica (à diferença do movimento análogo nos EUA). Pois se de um lado, pensa parte do Movimento Negro Unificado, a Igreja colaborou com o esmagar histórico do povo negro, de outro lado só o candomblé expressa a negritude no campo da religião (Valente 1994:126).

Ele se elabora, enfim, dentro da Igreja Católica, aceito pela hierarquia e até integrado por bispos, mas os seus militantes, eventualmente membros de outras Igrejas cristãs, estão preocupados com o resgate histórico de uma dignidade ferida com a cumplicidade da Igreja e por ela mesma. Por outro lado, a vontade de "inculturação" da instituição, que poderia se traduzir por uma "pas-

toral" específica (Pastoral dos Negros) e/ou uma Liturgia afro-brasileira, não lhes agrada necessariamente, já que alguns deles, prolongando as hesitações iniciais do Grupo de União e Consciência Negra, se recusam a ser "objetos" de uma Pastoral específica (Por que um cuidado especial para com os "negros"? Seriam diferentes aos olhos da fé?) e também a receber, toda pronta e cozinhada no andar de cima[40], uma liturgia própria. Um período criativo e efervescente das comunidades lhes parece mais aconselhado, inclusive para permitir que o empreendimento amadureça, longe de perspectivas meramente expressionistas, espetaculosas, quem sabe até orientadas para a simples procura de um "público" (Rocha 1998:187-191).

Enfim, ele encontra o universo das religiões afro. E aí emerge o problema do sincretismo. Temos que nos demorar um pouco nesta análise.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o encontro do candomblé (acessoriamente da umbanda, facilmente considerada no entanto como menos "puramente" fiel às raízes) se dá nas perspectivas de uma afirmação de identidade. Se, no tempo da Missa do Morro, o candomblé, além de uma religião para alguns profundamente respeitável, podia aparecer como um monumento cultural, feito de traços tipicamente expressivos e que se prestavam a empréstimos segmentários, para muitos dos APNs de hoje a sua missão é outra: trata-se de um processo de procura e construção social, dominado pelas perspectivas de uma tarefa a ser valorizada. Veêm-se a si próprios como militantes da "negritude", que *se querem* inteiriços na sua afirmação identitária étnica.

Por outro lado, a comunicação é intensa entre as linhas ideológicas dos vários segmentos do Movimento Negro. Para alguns dos APNs também o candomblé "faz parte" de uma identidade a ser recuperada nos subterrâneos de uma história por eles meio-esquecida, porque censurada pela cultura nacional – e religiosa – dominante.

Enfim, este encontro da "religião dos ancestrais" reveste-se, para alguns entre eles, de um caráter de descoberta maravilhada. A sua socialização estritamente católica[41] os levou a desconhecer – ou até desvalorizar e, por que não, diabolizar – uma religião que agora lhes aparece como "também minha", e "tendo muita coisa para nos dar".

Estamos, pois, encontrando um caso quase paradigmático e consciente do sincretismo tal como pensamos que se poderia definir: a transformação de elementos da própria identidade em função do encontro com o outro.

O que torna mais agudo o problema, aliás, é que, até o momento, não parece enfraquecer-se, na maioria dos casos, o reconhecimento da identidade matriz, a católica. Apesar de eventuais dificuldades de militantes com determinados segmentos e níveis da hierarquia, nada orienta o observador para detectar ameaças de cisma ou rupturas. Ao contrário, seja dito, do que aconteceu nos Estados Unidos, onde, seguindo os ditames de uma "cultura denominacional" de

origem protestante, um Grupo Católico Negro já constituiu-se em Congregação Católica Afro-Americana (1989) de estrutura episcopal e logo sujeita a cismas internos (Rito Católico Afro-americano Independente, 1990, igualmente episcopal) (Sharps 1994). No Brasil, as entrevistas parecem ao contrário indicar um reforço – junto com sua transformação – da consciência católica daqueles que fazem a "descoberta" de sua vocação *também* candomblecista. O problema não ameaça o sentimento de pertença à Igreja, mas leva a um novo desenho de política religiosa intra-institucional, apontando, naquelas consciências, para uma concepção alargada da "catolicidade", precisamente na sua característica fundamental de abrangência.

A afirmação identitária, aliás, é susceptível de revelar casos extremos de "invenção" ou "reinvenção", em que o impulso para encontrar "raízes" inexistentes, desconhecidas ou violentamente confiscadas, joga uma pessoa ou um grupo numa ansiosa procura, individual e coletiva, que pode culminar, longe de uma descoberta "fundada na realidade", na livre e deslumbrada adoção de uma genealogia sabidamente fictícia. Paradigmático de processos desse tipo – mas fora do Movimento dos APNs, o caso desta antropóloga, filha de professor vienense judeu livre-pensador e, pela mãe, neta de rabinos[42]. Privada de contatos com a totalidade da família, exterminada na Fossa Comum, "era uma judia que não tinha nenhuma relação com judaísmo". "Eu não tinha religião nenhuma, não era batizada, não era judia no sentido de que não conhecia a tradição judaica, então eu me dizia agnóstica, sem saber muito bem o que significava ser agnóstico". Uma "identidade", afinal, "centro-européia", feita de familiaridade com a arte, a cultura, mas levada pela história longe de tudo que podia ajudá-la a se reconhecer e definir-se. E, de repente,

> *"conheci o terreiro dos Eguns na Ilha e eu disse: 'o grande ponto de ancestralidade!'. E aí começou a crescer, procurando encontrar em mim a ancestralidade, não sabia – qualquer que ela seja. Não conhecia nenhum, não conhecia nenhum – fora papai e mamãe só conheci um tio muitos anos depois – não conhecia nenhum parente meu porque os parentes de minha mãe foram todos fuzilados na Fossa Comum, que nem se sabe onde fica.(...) Então eu não tenho ancestralidade. Minha ancestralidade é o mundo, são as pessoas, os seres humanos, não sei. E o terreiro.* O terreiro me dá uma sensação de, bom, eu tenho um canto, apesar de que sei muito bem que não é o meu." (grifo meu).
>
> *"Uma ancestralidade positiva, os ancestrais que vêm, que se vestem com veludos, com espelhos, sabe? Que falam com seus descendentes, que resolvem problemas comunitários, que estão presentes na cabeça da comunidade, é uma coisa extraordinária. Então é isso".*[43]

Pensa-se no Pai Julio de Obá, informante de Rita Segato na Argentina (Segato 1991), "uma das pessoas mais brancas que já encontr[ou]", "furiosamente ruivo", e que declara, como uma constatação e um programa: "Yo soy negro!", enquanto Gustavo, outro informante, explica: "Aqui na Argentina, mataram a raiz. É necessário ir buscá-la onde ainda há, onde ela está forte. É no Brasil onde nos vamos buscar essa raiz, porque lá ainda tem".

Enxerto identitário, nestes casos todos, que, a nível do consciente, põe a nu a mola mestra que comanda o impulso a procurar se definir e situar-se por meio de uma Memória. Sutil processamento de *syncresis* entre duas "memórias", uma que se apresenta como "dada" – apesar de ser fruto de processo anterior de constituição –, a segunda inteiramente introduzida pelo encontro do "outro", como aquele do poeta *nesta altura do meio da vida*. Ora encontramos no meio social dos APNs um leque de situações equivalentes: brancos que se "identificam" mística (e politicamente) com este povo, querendo sofrer com ele sua triste história e seu aprumo libertador. Mais sonhado, a meio caminho entre uma procura e uma invenção, este depoimento de um padre, fenotipicamente "branco" e participante ativo dos APNs e de suas liturgias: "Não, ainda não sei se sou negro. Descendente de índio, já verifiquei: sou. Mas de negro, ainda não cheguei lá. Mas chego."[44] Mais ainda para o lado de uma imprevisível "reinvenção", o caminho deste outro padre "filho de italianos e de alemães", absolutamente confundível fenotipicamente com o mundo das colonias sulistas, mas que seus encontros pastorais levaram a se lembrar – hoje com paixão: "mas tenho uma *nonna* negra!"[45]

Até o programa explicitamente redescobridor dos bispos negros norte-americanos: "Chegou a hora de nos reencontrarmos com nossas raízes e de assumir a responsabilidade de sermos negros e católicos"[46]. Raízes duplas, estruturalmente as mesmas que a dos APNs brasileiros, mas concretamente tão diferentes, se se pensar nas encruzilhadas culturais e religiosas até hoje próprias ao Brasil, de que falamos acima.

Poderiam multiplicar-se os casos. Todos diferentes mas no seu conjunto emblemáticos de situações bem conhecidas que dão lugar a "sincretismos" de vários tipos, referidos no entanto à mesma estrutura profunda. E por isso é tão paradoxal que a maior parte desses atores sociais, metidos de modo ontem simplesmente existencial e hoje reflexivo num processo que nos parece tópico, recuse explicitamente de referir este processo à categoria de "sincretismo"[47], para escapar, eles e "seu povo", da conotação estigmatizante que carrega, religiosa e politicamente, o termo nos meios eclesiásticos e pastorais.

E elaborem, para dar conta desses níveis variados de aproximação, relações, eventuais duplas pertenças, a categoria de "macro-ecumenismo[48], um passo além do dilema entre um sincretismo que julgam degradante e uma simples justaposição objetivante. Quem sabe o análogo, no plano religioso, do

multiculturalismo no plano político: multiculturalismo : mestiçagem :: macro-ecumenismo : sincretismo.

A chave intelectual (teológica) que lhes abre um caminho para a legitimidade lógica desta operação é de elaboração recente, e ainda imperfeita. Assinalarei aqui somente, e para terminar, duas vertentes dentro da complexidade emaranhada de suas tendências.

A primeira, que poderia parecer preconceituosamente semelhante às antigas estigmatizações "primitivistas", se não viesse de um profundo conhecedor da problemática pós-Lévy-Bruhl, que opta aqui por uma orientação nitidamente pós-moderna na sua relativização do regime da verdade e do papel, neste regime, da "racionalidade". Voltamos a encontrar D.Timóteo, mas num momento bem posterior àquele que analisamos acima:

> *"O povo do Candomblé não raciocina em termos de lógica propriamente, de racionalidade, mas em símbolos. O instrumento de pensar é o instrumento simbólico, que aliás é de uma riqueza maior do que o conceito friamente racional. É por isso que para eles não há nenhuma incongruência em ser católico – muitos até comungam, aparecem aqui na minha missa – e ao mesmo tempo praticar os ritos ancestrais. Porque na sua mente não há incompatibilidade."* (Tavares 1995:220)

A segunda nos orienta mais para o território da teologia. Não se trata do regime antropológico da lógica e da verdade, mas do estatuto soteriológico – sem abandonar perspectivas teológicas cristãs – de religiões outras que o cristianismo. Um padre francês, neste caso, é a figura paradigmática. François de l'Espinay viveu seus últimos anos numa dupla pertença conscientemente escolhida, "ministro de Xangô" e convencido padre católico. Um caso evidentemente controvertido e que continua para muitos misterioso, mas sem que nenhum dos nossos entrevistados ponha em dúvida, seja a acuidade intelectual, seja a sinceridade da convicção do ator. Eis a pista que François entregava para o entendimento de seu caminhar, numa confidência quase testamento:

> *"Você entende, Jesus Cristo histórico ainda é muito branco para os negros. Desde há milênios Deus lhes falou de modo diferente, nos seus corpos e na natureza, pelos espíritos dos seus ancestrais. Como foi possível que nós, a Igreja, tenhamos conseguido riscar tudo isso durante 400 anos, com a boa consciência de possuir a verdade? Temos que ser prudentes quando falamos dessas coisas na Igreja. Mas na minha alma e consciência adquiri agora a certeza de que Deus é maior do que nós imaginamos. Utiliza-se, para se revelar a seu povo, mediações outras que aquelas que conhecemos."* (Anon. 1989:137).

De fato, está em curso no meio da teologia cristã uma revisão profunda – e longe de ser consensual – da teoria da unicidade da mediação salvífica do Cristo para o conjunto da humanidade. Nestas tentativas de revisão, as religiões "outras" revestem-se de valores insuspeitados até agora nos limites da ortodoxia. Pluralidade de "Antigos Testamentos"? Pluralidade das modalidades da presença do Jesus, o Cristo da fé, no seu papel redentor, nos vários sistemas de salvação (as religiões)? Pluralidade, enfim, das mediações soteriológicas autênticas para o conjunto da humanidade, restringindo assim o Cristo a *uma* mediação – embora privilegiada – entre outras? O campo das sínteses está ainda num início de semeadura (Teixeira 1995; Montero 1996). Mas é sem dúvida a partir dele e de seus frutos que o "macro-ecumenismo" é chamado a se desenvolver – ou não – no espaço das religiões no Brasil.

Aqui chegados, pouco nos importa que os atores sociais aceitem ou não a categoria de "sincretismo" para analisar sua experiência. O nível em que situamos a construção desta categoria parece-nos fazer dela um instrumento valioso para a análise até de processos sociais que prescindem legitimamente dela para montar sua consciência reflexiva.

Os dados empíricos que nos foi possível trazer aqui nos parecem em todo caso comprovar duas coisas: em primeiro lugar, os conceitos de cultura e de identidade estão entrelaçados, diferencial mas intimamente, com os processos sincréticos. Em seguida, estes processos revestem-se de importância cada vez maior – e se carregam cada vez mais de um peso claramente político – numa fase da história em que se multiplicam e agudizam os encontros entre os homens e suas esferas respectivas, representacionais (entre elas, as religiosas) e de orientação prática. Neste sentido, pouco importa o destino "teórico" de uma categoria. Podemos ter certeza que, sob quaisquer nomes que os atores sociais inventarem para dar lógica a suas trajetórias, são chamadas a se multiplicar, diversificar-se e requerer atenção da parte do cientista social, as formas daquilo que, por enquanto, pensamos poder continuar chamando de "processo estrutural sincrético". A problemática do sincretismo e/ou do macro-ecumenismo desenha, no campo da religião, os contornos do problema – diretamente político, ele, e especialmente agudo no mundo atual – do gerenciamento das identidades coletivas. Um dos nomes contemporâneos do problema da Paz.

Bibliografia

Anônimo. (1989), *Francois de l'Espinay, prêtre, dit le Baron*. Candé: s/ed.

Anônimo. (1993), *Agentes de Pastoral Negros: Conscientização - Organização - Fé e luta. 10 anos, 1983-1993*. São Paulo: Quilombo Central.

DAMASCENO, C. et al. (1988), "As organizações do Movimento Negro". *Tempo e Presença*, 227: 6-7.

FRISOTTI, H. (1992), "Um jeito novo de todas as comunidades se unirem. O ecumenismo popular

em suas dimensões étnico-cultural e afetivas". In: H. Frisotti (ed.). *Comunidade negra, evangelização e ecumenismo*. Salvador: Biblioteca Camboniana afro-brasileira (mimeo).
FRISOTTI, H. (1994), "O que para alguns é sincretismo". In: Vários. *Inculturação e sincretismo*. São Leopoldo: CONIC.
MONTERO, P. (org.). (1996), *Entre o mito e a história. O V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes.
ROCHA, J.G. (1998), *Teologia e Negritude. Um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros*. Santa Maria: Gr. Editora Pallotti.
RODRIGUES, J.H. (1966), *Vida e História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
ROSNY, E. de. (1981), *Les yeux de ma chèvre*. Paris: Plon (Terre Humaine).
SANCHIS, P. (1987/1988), "Metamorfose do Sagrado: dois sistemas cognitivos em torno de uma categoria". *Revista de Ciências Sociais*, vol. 18/19, Nº1: 1-14.
SANCHIS, P. (1994), "Pra não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER*, Vol.13, n.45: 4-11.
SANCHIS, P. (1995a), "Sincretismo e jogo das categorias. A propósito do Brasil, de Portugal e do Catolicismo". *Psicologia e Práticas Sociais*, Vol.2, n.1: 23-56.
SANCHIS, P. (1995b), "As tramas sincréticas da história". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: 123-138.
SANCHIS, P. (1997), "O campo religioso contemporâneo no Brasil". In: A. P. Oro e C.A.Steil (eds.). *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes.
SANCHIS, P. (1999), "Sincretismo e Pastoral. O caso dos Agentes de Pastoral Negros no seu meio". In: C. Caroso e J. Barcelar (eds.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. São Paulo: Ceao/CNPq/Pallas.
SCHWARCZ, L. K. M. (1995), "Complexo de Zé carioca. Notas sobre uma identidade mestiça e malandra". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29: 49-64.
SEGATO, R. (1991), "Uma Vocação de Minoria: a Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicização". *Dados*, 34(2): 249-278.
SERRA, O. (1995), *Águas do Rei*. Petrópolis/Rio de Jasneiro: Vozes/Koinonia.
SHARPS, L. (1994), "Black Catholics in The United States: a Historical Chronology". *U.S.Catholic Historian*, 12 (1): 118-138.
TAVARES, E. D. (1995), *O milagre de Dom Amoroso*. Salvador: ed. do autor.
TEIXEIRA, F. (1995), *Teologia das Religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas.
VALENTE, A. L. E. F. (1994), *O negro e a Igreja Católica. O espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande: s/ed.

Notas

1 Por exemplo, recentemente, Schwarcz (1995).

2 Tentamos elaborar uma concepção do sincretismo além da controvérsia a seu respeito, em Sanchis (1994), e dizer algo sobre o Brasil sociogeneticamente sincrético em Sanchis (1995a, 1995b, 1997).

3 *Diario de Notícias*, 11.12.65.

4 Uma invocação a Xangô, recolhida por Mario de Andrade. Curiosamente a sensibilidade de um comentarista de Recife, oponente à missa, dois anos mais tarde, detectará espontaneamente tal alusão: "Muitas vezes subia a voz do celebrante, e quando pronunciava a palavra: 'Senhor!', dirigindo-se, é claro, a Jesus Cristo, o ouvinte temia que o padre tivesse dito: 'Xangô'" (*Jornal do Comércio*, 17.1.67)

5 *A Tarde*, 14 e 17.12.65.

6 *A Tarde*, 17.12.65.

7 *A Tarde*, 21.12.65.

[8] Às vezes num tom menos ríspido, de galhofa: "E quando acaba o doce canto/Quando a missa chega a seu fim/O Celebrante, abraçado ao Pai de Santo/Dá graças ao som do tamborim" (*A Tarde*, 5.1.66).

[9] *A Tarde*, 16 e17.12.65.

[10] *A Tarde*, 16.12.65.

[11] *A Tarde*, 15.12.65.

[12] Indiferença já temperada de respeito pelo Cardeal D.Avelar Brandão Vilela, anterior arcebispo (Frisotti 1995:13; Serra 1995: 253-257).

[13] O termo precedeu, no *set* de categorias eclesiásticas seminais, a atual categoria de "inculturação". Ele conotava então uma "tradução" da liturgia no vocabulário cultural expressivo dos vários povos. A sua presença, por si só, orientava as preocupações para a área da "cultura", nas perspectivas do culturalismo clássico.

[14] *Jornal da Bahia*, 21.12.65. Vê-se que o problema essencial que será, mais tarde, o do novo tipo de missão, querendo "inculturar" o evangelho às civilizações e às religiões que elas implicam, ou ainda, com os Agentes de Pastoral Negra, o problema do macro-ecumenismo, está já colocado: que poderá significar esta "purificação" do "outro" a partir e conforme os critérios do "nós"? Por outro lado, anos depois, numa entrevista, D.Timóteo responderá em parte implicitamente a esta objeção, frisando que "também a religião revelada é sujeita a deformações tremendas..." (Tavares 1995:217).

[15] "Sem pensar no sincretismo", D.Timóteo, *in* Tavares (1995:215).

[16] Tavares (1995:217). Ou ainda, conforme a mesma referência: "Uma vez eu perguntei a Dona Olga de Alaketu (uma das importantes mães-de-santo de Salvador, hoje dona também de uma 'casa' em São Paulo) quem é Olorum. O nome de Deus supremo, este Deus transcendente. 'Oi, dom Timóteo, é a Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo'".

[17] D.Timóteo, mais tarde, contará esses tempos: tratava-se, para a liturgia, de "esposar a cultura baiana". "E evidentemente não podia deixar de ter um contato com a religião afro-brasileira, que é uma expressão tão eminente da cultura do povo da Bahia" (Tavares 1995:215).

[18] Pense-se no nacionalismo isebiano, nos movimentos de cultura popular, na representação, em toda a parte presente, do sujeito popular como vetor principal da história, na redefinição da totalidade cultural pela emergência englobante da camada "fundamental", no Cinema Novo, na MPB, etc.

[19] *A Tarde*, 20.12.65.

[20] *Diário de Notícias*, 11.12.65.

[21] *Jornal da Bahia*, 17.12.65.

[22] *Jornal da Bahia*, 19.1.66.

[23] *A Tarde*, 7.1.66.

[24] *A Tarde*, 14.12.65.

[25] Abadia beneditina na França, célebre por sua atuação numa reforma da liturgia de cunho para-aristocrático, no séc. 19, e muito especialmente pela restauração do canto gregoriano na sua pureza.

[26] *A Tarde*, 21.12.65.

[27] *A Tarde*, 17.12.65.

[28] *A Tarde*, 17.12.65.

[29] *A Tarde*, 21.1.66.

[30] *A Tarde*, 21.12.65.

[31] *A Tarde*, 17.12.65.

[32] *A Tarde*, 15.12.65.

[33] *A Tarde*, 14.12.65.

[34] *A Tarde*, 14.12.65.

[35] *A Tarde*, 17.12.65.

[36] Cf. o título do romance de Ralph Ellison, *Homem invisível, para quem cantas?*

[37] *Herder Correspondence*, junho de 1966, p.175.

[38] *A Tarde*, 21.12.65.

[39] *Diário de Pernambuco*, 15.11.67. É claro que isto implica uma refundação da categoria de "música sacra", bem como, mais profundamente, da do "sagrado" em geral (Sanchis 1987/1988). Mas o nosso recorte é aqui estritamente delimitado.

[40] Com o apoio explícito do Vaticano, a CNBB está pensando na preparação de um ritual "afro-brasileiro". Mas Roma entende cercar esta iniciativa de todas as cautelas manobráveis de longe e do alto, como no decorrer de processos semelhantes na África (Zaire, por exemplo). O resultado, para alguns militantes, não poderia representar outra coisa senão uma nova camisa de força, exoticamente colorida.

[41] Neste ponto, é necessário introduzir diferenciações geográficas profundas: a socialização "típica" do "negro mineiro" e a do "negro baiano" vão sem dúvida resultar em produtos dificilmente compatíveis. Como se expressava o lider de uma Sociedade negra de Salvador, a propósito do arcebispo, negro mineiro que, a seu ver, desconhecia a verdadeira situação religiosa da Bahia: "Parece que pretende fazer da Bahia uma província de Minas..." (Entrevista, janeiro de 1995).

[42] Entrevista com Juana Elbein dos Santos, janeiro de 1995.

[43] Cf. o caso, análogo e curiosamente oposto, do Pe. Eric de Rosny (1981) que no decorrer de sua iniciação *douala* teve de invocar seus próprios ancestrais.

[44] Entrevista, março 1994.

[45] Entrevista, maio 1996.

[46] *Sem Fronteiras*, novembro 1990:39.

[47] Tentamos mapear este campo do "sincretismo" visto pelos APNs em Sanchis (1999).

[48] Categoria teórica, à qual corresponderia, num plano mais empírico, a descrição do "ecumenismo popular", uma prática religiosa de fato, plural, quotidiana, e o mais das vezes reprimida ou não reconhecida pelas Igrejas (Frisotti 1992, 1994).

Recebido em junho de 2000

Pierre Sanchis
Antropólogo, é professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais. Tendo observado o campo religioso em Portugal e no Brasil, especialmente a diversidade das formas do catolicismo, seus últimos trabalhos abordam o tema do sincretismo, a partir do Movimento dos Agentes de Pastoral Negros (APNs).
E-mail: psanchis.bhe@terra.com.br

Rio Zona Sul – Percurso de Crenças e Identidade[1]

Marc Henri Piault

Minha intenção era a de apresentar alguns "resultados" de uma pesquisa em curso, situando-os no interior de uma abordagem que me faz percorrer há alguns anos as margens incertas da identidade através de diferentes campos de experimentação.[2] Parecia-me ter realizado uma pesquisa que concernia às modalidades de constituição da crença na classe média carioca no contexto atual de desconstrução ideológica. Acreditava participar de um questionamento hoje muito disseminado que diz respeito a essas buscas de certezas em um mundo marcado essencialmente pelo enfrentamento de uma dúvida existencial com um determinismo econômico indecentemente anônimo. No desenvolvimento desse percurso de encontro e de interrogação sobre os encontros e as interrogações dos outros, tive que enfrentar as minhas próprias dúvidas e reencontrar certas etapas dos meus próprios caminhos. Assim, durante o caminho, podemos dizer, a pesquisa sobre os outros se transformou em encontro comigo mesmo a propósito e no contexto de uma descoberta exploratória do Rio de Janeiro. Encontraremos aqui mais um eco desta antropologia da antropologia, mais um caderno de campo reflexivo do que um avanço decisivo no conhecimento das novas modalidades de crença cariocas. Neste sentido, eu sugeriria algumas hipóteses interpretativas que, segundo minhas impressões, poderão ser seguidas. Submeto-as à crítica para eventualmente perseverar em um esforço de identificação de uma relação com esta classe média que eu reencontro experimentando a mim

mesmo. A noção de "resultado" evocada há pouco fica mais dinâmica, escapando definitivamente da impressão de acumulação de objetos concretos de conhecimento e de construção de uma realidade acabada para se aproximar um pouco mais de um balanço cujo princípio seria o de permanecer inacabado, provisório e sugestivo. O convite aqui é mais para o acompanhamento de um percurso pessoal do que para uma "exploração" armada. O tempo das invasões coloniais está, espero eu, definitivamente consumado e aquele dos encontros e conversas está aberto para uma antropologia realmente compartilhada.

Gostaria de examinar aqui algumas das razões que parecem justificar o interesse que temos hoje pelo campo das religiões. São essas mesmas razões que me levaram a encontrar-me no Rio de Janeiro com algumas pessoas que tiveram a gentileza de partilhar comigo suas interrogações pessoais nesse campo. Começarei pois por considerações muito gerais que me parecem orientar um tipo de pesquisa que situaria na perspectiva do pragmatismo contemporâneo, cujas orientações tentarei precisar. Em seguida, lembrarei alguns dados contextuais que orientam, numa perspectiva estratégica, uma revisão hoje desse campo da religiosidade, e por fim indicarei alguns marcos que me foram fornecidos para ir na direção de *Rio Zona Sul.*[3] De certo modo, indo assim do geral ao particular, não deixaria de ser uma homenagem à ciência contemporânea, aquela que dizem "dura", a qual, confrontando suas próprias contradições, parece decidida a fazer evoluir a vida do complexo ao simples, quando durante muito tempo ela nos convenceu, com muita certeza, do oposto! É verdade que, em se tratando de uma reflexão que escapa, com muita dificuldade, das preocupações racionalizantes e normalizadoras de um país como a França, o particular carioca não é nada simples!

1. Uma perspectiva pragmática

1.1. O sentido em questão

A antropologia aceitou durante algum tempo as injunções sedutoras de uma "história das regularidades", a história durkheimiana que expeliu definitivamente o indivíduo das sociedades animadas por ele, as quais no entanto só têm sentido e só nos interessam na medida real em que são vividas, em dado tempo. Apenas tardiamente (na França, a partir dos anos sessenta), retomou um ponto de vista mais historicista, situando o acontecimento no contexto de uma sociedade movida por dinâmicas complexas. Dentro de uma formação social, os interesses não são forçosamente convergentes, e a teoria social autóctone e dominante (aquela geralmente transcrita pelos antropólogos) não coincide necessariamente com as práticas em curso; ela participa, com efeito, de um debate sempre ativo entre as diversas frações mais ou menos antagônicas que a compõem e cuja conjunção não é necessariamente aceita de maneira igual por

todos. Uma conseqüência disso é que o estado dessa formação não é obrigatoriamente um todo em forma de sistema sincrônico cujo equilíbrio seria preocupação de todos: pode também ser um estado transitório, metaestável, o produto de compromissos relativos ou da violência de relações de força mais ou menos constantemente postos à prova.

1.2. O objeto em meu olhar e o campo do discurso

As perspectivas estruturalizantes, funcionalistas ou sistêmicas eram integrativas e por isso tranquilizantes. Significavam que havia em algum lugar uma ordem perceptível, e, conseqüentemente, métodos para apreendê-la. Assim, elas produzem uma distinção que a antropologia vai aproveitar, e que separa o normal e o anormal, o contingente e o essencial, que identifica margens e exceções, minorias e grupos dominantes, arcaicos e modernos, o tradicional e o contemporâneo, e por que não, sociedades quentes e sociedades frias... Podemos hoje talvez admitir considerar que elas descrevem uma intenção sobre a qual, naturalmente, seria preciso identificar os autores, os adeptos e eventuais oponentes.

Nesse processo recortavam-se inicialmente e com facilidade mapas temáticos ou geográficos do exercício etnológico. Havia antropologia social, antropologia da religião, antropologia política ou econômica, do mesmo modo que podíamos distinguir africanistas, americanistas ou oceanistas. Estas identificações continentais, que de certo modo podem parecer um esforço de contextualização, note-se, não consideraram a Ásia: falou-se em orientalistas, indianistas, de "sinólogos" ou de islamólogos... Quanto à Europa, sabemos que, fora dos trabalhos dos "folcloristas", até os anos setenta escapava essencialmente à atenção especializada e muitas vezes... primitivista dos etnólogos!

Na realidade, somos envolvidos pela extraordinária diversidade dos lugares que podem ser submetidos ao olhar antropológico, e de fato não é fácil traçar perspectivas e propor verdadeiras estratégias de pesquisa para eles. Nossa intenção geral é todavia perceber as maneiras de viver e de conceber os valores que ali se desenvolveram, de atualizar o estabelecimento de redes de relações entre os seres, os grupos e seu entorno. Não se trata de dar conta das diferentes maneiras de viver como traços ou marcas de formas sociais que poderiam ser simples ou complexas, quentes ou frias, selvagens ou civilizadas (!), racionais ou pré-lógicas. Nós as abordamos como processos de resolução situacionais em seu sentido permanentemente contemporâneo e em sua intencionalidade sempre significante e questionadora. Nós as abordamos principalmente como propriedades autônomas, invenções próprias a cada sociedade, quaisquer que sejam as circunstâncias e as modalidades das quais naturalmente termos de dar conta.

Não se trata somente de contextualização (ainda que este seja um primeiro passo necessário e que nem sempre se encontra em nossos trabalhos), mas de

uma ginástica permanente que opera, no campo das observações, mudanças constantes de pontos de vista e mudanças constantes de foco. Este exercício põe à prova não somente os diversos grupos e agentes de determinada realidade social, mas igualmente, e talvez principalmente, as condições e procedimentos da observação, as modalidades da instrumentação analítica, e, afinal, os usos, os modos e as finalidades das restituições operadas.

> *"Depois de dois séculos de você afastar a figura do observador, como se o observador não tivesse nada a ver com os fenômenos, com as leis da física, o observador vai ser reintroduzido no cenário da física de uma maneira estrondosa. Porque na verdade este conhecedor torna-se parte indissociável da constituição daquilo que nós vamos chamar de realidade... "* (Luis Alberto de Oliveira, "Consciência e matéria na física contemporânea", Rio de janeiro, Palestra na Casa da Cultura Laura Alvim, ciclo *Cosmos e Consciência*, 1990).

Os procedimentos da investigação não são mais uma informação complementar ao capítulo da metodologia, mas fazem parte da descrição significante, do processo de transformação do visível, da necessidade de "mostrar as conexões" de que fala Wittgenstein e que constitui o próprio processo de conhecimento. É o sentido dessa reviravolta.

A observação, em conseqüência, é a atualização dos elementos constitutivos de cada situação mas principalmente de sua combinação, da equação particular que formam aqui ou ali, assim como das circunstâncias dessa observação. Assim compreenderemos bem os limites de um projeto que destacaria a linguagem, a enunciação, do que é enunciado. Jeanne Favret-Saada escreve a propósito da feitiçaria que: "o fato empírico é então apenas um processo de palavra, e minhas anotações assumem a forma de um relato." (Favret-Saada 1977:40). Sua posição se afirma contra uma literatura etnográfica que, por preocupação de objetividade, elude o sujeito da enunciação ao mesmo tempo que suprime o "eu" autóctone e o substitui por um "ele" identificado apenas como papel ou função em um grupo social. O enunciado científico da antropologia teria então o estranho estatuto de ser um discurso anônimo sobre uma humanidade igualmente anônima, impessoal. Seria o preço necessário de uma temível cientificidade!

Nosso enunciado e o próprio propósito do empreendimento antropológico situam-se como discurso, ou melhor, para retomar uma formulação heideggeriana, como "o desenrolar da palavra", retorno ao próprio modo como as coisas nos aparecem e ao mesmo tempo escapam à evidência: trata-se de uma tensão permanente em direção ao que está sempre além de tudo aparecer, uma explicitação que percorre as dinâmicas relacionais dos elementos de uma situação, tomados na medida mesmo da relação que mantenho com eles, num

tempo dado, numa época determinada. Esse desenrolar é o que me volta de mais estável, aquilo que posso usar na caminhada de um conhecimento relativo, pragmático, pois desapareceram de meus horizontes as certezas canônicas, esses princípios de legitimação universais que organizariam para mim um campo de verdade que poderia ser percorrido por um processo adequado e performativo de saber. Sentido e saber – submetidos à desregulação contemporânea das ciências, tornadas hipóteses interpretativas ou séries incomensuráveis de paradigmas – têm agora apenas valores de interpretação relativos. A hermenêutica torna-se assim uma espécie de língua comum, como formula G. Vattimo (1991:7), onde as disciplinas sociais expressam o que poderia ser uma dúvida legítima em relação a fundamentos de princípio ao mesmo tempo prosseguindo o que se poderia chamar uma *investigação de conhecimento* através de todos os caminhos possíveis, convocando assim para uma *transdisciplinaridade relativista*. Aceitamos assim como ponto de partida a proposta de Michel Foucault segundo a qual não seria natural para a natureza ser conhecida. É a partir de tal posição que se pode, com efeito, dar seguimento à reconsideração, proposta por Nietzsche, do conhecimento como produção específica e historicamente localizável.

2. Uma desregulação da razão

As observações precedentes não são um desvio ao acaso ou uma escapada fora de propósito, pois, parece-me, a interrogação sobre o religioso que hoje retomamos responde às preocupações nascidas do desaparecimento, do desmoronamento dos grandes modos de referência do inteligível que nos davam precisamente essa tarefa de atingir a objetividade de um saber.

2.1. Uma crise de pertença

> " ... *não existem hoje idéias que salvem, nem idéias que fundamentem. Por outras palavras: nenhuma idéia nos assegura a salvação, nenhuma idéia é portadora de uma verdade que salve, nenhuma idéia nos dispensa de sermos nós próprios a criarmos o nosso modelo e itinerário de salvação. E ainda nenhuma idéia é suficientemente forte para fundamentar uma prática, para funcionar como ciência rigorosa da práxis. Sem astros que nos guiem, sem uma ciência de navegação que apenas seja preciso aplicar, avançamos agora num mar de surpresas e incertezas*" (Eduardo Prado Coelho, "Viver com o acaso, anos 80: para comer a sopa até o fim", *Jornal do Brasil, Cadernos Idéias*, 3/03/91:4).

O questionamento renovado das formas de gestão e dos critérios de agre-

gação dos conjuntos sociais inscreve-se em uma verdadeira perspectiva de desregulação institucional e ética. Quais seriam as fronteiras – ainda podemos chamá-las assim? – de nossos múltiplos pertencimentos? Essa preocupação orienta em direção a campos às vezes negligenciados, se não repelidos, em todo caso largamente ocultados na Europa há vários decênios, e que são os campos das crenças em todas suas formas de manifestação, de seus investimentos, de suas necessidades. Parece pois ter voltado o tempo das religiões, ou melhor, da *religiosidade*. O que parecia há trinta anos preocupações de retaguarda de uma etnologia ultrapassada e timidamente acantonada na observação de sociedades mais ou menos segmentares, mais ou menos "exóticas" e das quais era preciso dar conta mais de um ponto de vista tático do que numa verdadeira perspectiva heurística, torna-se hoje uma interrogação essencial, mas da qual é preciso com certeza reconsiderar as formulações e as extensões.

A constatação de desaparecimento, às vezes celebrado, das grandes ideologias que sustentavam a maioria das representações e dos sistemas de projeção de uma dinâmica social, este desmoronamento histórico provoca uma falência traumática dos sistemas de localização e das modalidades identitárias. Não há mais, ao que parece, caminho visível na terra onde se apagaram os antigos sinais das trilhas: as direções outrora propostas de uma transformação universal da "condição humana" parecem emaranhadas. A esperança que dinamizava as opções políticas no sentido das utopias igualitárias e celebradoras da abundância, essas certezas organizadas por uma reflexão histórica e que orientavam os investimentos pessoais para causas revolucionárias e transcendentais, todas essas tensões esgotaram-se, afundando nos pântanos da desilusão.

> *"com meus 18 anos, eu estava morando em Natal, no Rio Grande do Norte. Voltei para o Rio e me transformei num comunista. Era 1979, ano da abertura política. Era impossível você chegar aqui sem se engajar. Então fui. Trabalhei no jornal Movimento, me vinculei no movimento estudantil da UNE, passei um tempo agitando estas coisas: política, minhas idéias, cultura... Com o passar do tempo, tive uma crise existencial, rompi com tudo isso e me senti muito mal. Fiquei assim muito desajustado, emocionalmente ferido e sem acreditar em nada porque eu acreditava no materialismo, no Partido Comunista. Quando isto tudo acabou para mim, eu fiquei numa desilusão muito grande."* (MBP, extrato do filme-vídeo *Sentidos*, dir. André Parente, Carlos Eduardo Melo Oliveira, Rio de Janeiro, 1990).

2.2. Reinventar o devir

É pois necessário que uma certa imaginação produza uma representação do devir, acessível, traduzível no senso comum de hoje. Como traduzir a inquietação

por um porvir cujos critérios de apreensão, essencialmente fundados nas racionalizações de trocas materiais, parecem de ora em diante tornados inoperantes? A invenção é necessária e é preciso que ela se desenvolva em campos diversos daqueles aos quais era até agora prioritariamente acumulada, aqueles da abstração científica e da materialidade tecnológica, muitas vezes postos em dúvida ou pelo menos tornados muito inquietantes na desertificação ideológica contemporânea.

> *"O trabalho de quem se preocupa como pensar é hoje um trabalho de mudar a dimensão na qual se pensa o próprio pensar... Não se trata de uma impossível volta atrás. Não se trata de querer retornar ao mundo dos pré-socráticos ou ao mundo do homem mito-poético, visto como um estado idílico da relação homem-natureza, que, de resto, provavelmente nunca existiu. A projeção da utopia no passado ou sua projeção no futuro pode ter seu valor como paradigma: o perigo é que esta projeção se transforme em impossibilidade de compreender o aqui e agora... Como diz a canção de Gilberto Gil: 'Falam tanto de uma nova era / quase esquecem do eterno é / Se você puder me ouvir agora / já significa que dá pé. / Novo tempo sempre se inaugura / a cada instante que você viver / O que foi já era / E não há era / Por mais nova / Que possa trazer de volta o tempo que você perdeu'... Entrelaçamento de múltiplos fios na composição da trama, toda tessitura é evocação de um e do múltiplo, de identidade e diferença. Aos tecelões perplexos de um pensar do presente, o trabalho da trama, a alegria da criação e o desa-fio de sua interminável renovação"* (Citação de Nancy Mangabeira, "Os pirilampos da perplexidade e a aurora boreal", *Religião e Sociedade*, 11/3, Rio de Janeiro, ISER, 1984:7-11; a citação de Gilberto Gil é tirada da canção "Nova Era", faixa do disco *Refavela*)

Essa invenção, ou antes essa inventividade, vai desenvolver-se e se reconhecer no campo das representações dinâmicas, do imaginário ideal e de suas modalidades estruturantes. Convém levar a sério a multiplicidade das tentativas contemporâneas para reagrupar os sinais à deriva e os símbolos, pouco a pouco afastados de suas fontes através de uma coleta eclética mas faminta de sentido. Toda perspectiva religiosa tende para certa visão do mundo, na medida em que ela é necessariamente esperança, posicionamento de um começo e de um fim, concepção e proposição, sob qualquer forma que seja, de um *remate*. Não nos compete contestar-lhe ou aprovar-lhe as modalidades de pesquisa e de estabelecimento e formular *a priori* o que seria um julgamento de valor que apreciasse a adequação de certos meios a fins reconhecidos como pertinentes.

"Interrogação religiosa é uma forma de interrogação sobre o futuro, né?... Não é uma coisa transcendente, das nossas almas... O debate sobre a religião, para ele, ele é a expressão de um debate sobre as novas configurações da sociedade, sobre o futuro... O cristianismo no seu inicio, ele propôs uma subversão, um revolver das relações entre as pessoas... As religiões não se interrogam apenas sobre a espiritualidade, mas como fabricar o mundo, como intervir... " (Entrevista de L., 28/09/96).

O que nos interessa é a possibilidade de pôr em evidência e de tentar nos aproximar de algumas das razões da emergência de formas alternativas de esperanças, de formas renovadas ou às vezes propriamente novas de conceber o futuro e as leis constitucionais de um mundo a fim de atingi-lo. Elas são constituídas e expressas dentro de um desejo exploratório ligado a uma decepção mais ou menos consciente e violenta em relação a formas anteriores de adesão, de crença e de saber.

As reconsiderações das formas de religiosidade surgidas fora das "religiões reveladas", tanto quanto as transformações, renovações e crises destas últimas, tornam também particularmente necessárias uma confrontação e uma atualização da reflexão a propósito do sincretismo e dos diversos sentidos desse conceito. Interrogar sobre a sistematização dos empréstimos, sobre a sobreposição de elementos heterogêneos no interior de organizações mais ou menos ecumênicas, sobre as diferentes formas de *bricolage* que constituem os *corpus* de crenças nos conduz igualmente a reconsiderar a homogeneidade dos sistemas dominantes com vocação universalista. Trata-se com efeito de questionar a unicidade de suas lógicas conceituais, não só através de seus enunciados teóricos, não só na revelação de sua elaboração, mas talvez sobretudo à luz das condições e das práticas de suas aplicações. Até hoje os especialistas reconhecidos da reflexão – os filósofos – não conseguiram livrar-se do antropocentrismo ocidental-cristão, globalizando como sempre os conceitos para continuar a universalizar seu pensamento do mundo.[4]

Há uma crise da razão, ou, para manter uma perspectiva mais antropológica, uma explosão dos quadros de um racionalismo específico, aquele da razão cartesiana e de seus derivados cientificistas que visam a confinar todas as realidades no interior de causalidades ordenadas segundo a verdade de um sistema de referência conceitual único, absoluto.

"Hoje tudo indica que chegamos ao termo deste longo processo, não ao fim da razão – o que seria absurdo – mas ao fim da hegemonia absoluta da razão... A razão tornou-se cada vez mais antagônica àquelas esferas da vida menos produtivas mas mais receptivas. O Logos recalcou o Eros

> *e o Pathos, os valores do contato direto, da intimidade e da afetividade, da criatividade e da fantasia, da simplicidade e da espontaneidade."* (Leonardo Boff, *São Francisco: ternura e vigor*, Petrópolis, Vozes, 1990: 22).

A inadequação tornada por demais evidente dos instrumentos de compreensão e de medida, cujas fraquezas e faltas hoje constatamos, implica pois um obscurecimento da percepção do que poderiam ser constantes históricas e sociais. Esse questionamento metodológico e teleológico, às vezes lamentado, me levaria a seguir o caminho traçado por Carlo Ginzburg à procura daquilo que ele chama "um paradigma do indício": são os termos e as manifestações do possível que o indivíduo pode agora procurar e o correlacionamento de elementos tomados por empréstimo em todos os campos acessíveis. A falência dos sistemas onde cada um podia livremente identificar os caminhos, mas sem ter o direito de inventar seu fim, implica doravante a busca de traços, de sinais cuja falta aparente de significado não é nem necessariamente nem definitivamente transitória: sem dúvida se trata simplesmente de compreender que o silêncio do mundo só pode ser habitado por nosso imaginário, e que todo além está primeiro, talvez unicamente, em cada um de nós. Pelo menos seriam esses os limites do que podemos pensar hoje, na falta de toda evidência e de todo raciocínio relativos à identificação de uma verdadeira totalidade do Universo.

Tal descoberta não traz nenhuma segurança, e por vezes podemos pensar que seria mais simples, mais reconfortante apelar para guias, para videntes capazes de propor pelo menos orientações, de sugerir um sentido do e dentro do invisível: no entanto sua diversidade, suas variantes, se não suas contradições, provocam perguntas e mantêm a legitimidade da dúvida. Hoje os efeitos parecem destacados de suas causas, a multiplicidade, a complexidade das redes que ligam os agentes às ações que suportam e que empreendem, tornando opacas as interpretações de conjunto no mesmo momento em que nos garantem – ou mesmo nos impõem – de crer em sua necessidade. A incerteza opera quando as informações de que dispomos já não se ordenam, mas, ao se multiplicarem, empilham-se, amontoam-se, sem ordem aparente até obscurecer qualquer compreensão. Em tal situação, pelo menos geradora de ansiedade, não surpreende encontrar entre os inspiradores dos novos exploradores do real, no meio daqueles que alimentam os pensamentos alternativos e as buscas de sentido e de espiritualidade contemporâneas, o psicanalista Carl Gustav Jung oferecendo como recurso à razão vacilante as evidências sensíveis da *sincronicidade:*

> *"O princípio de causalidade afirma que a conexão entre causa e efeito é necessária. O princípio de sincronicidade afirma que os termos de uma coincidência significativa estão conectados pela simultaneidade e pelo*

sentido" (C.G. Jung, *Sincronicity, an acausal connecting principle*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1973: 69).

Essa noção de "sentido" vai se prestar cada vez mais a sobrepujar as deficiências de uma compreensão discursiva para acercar-se de uma consideração decisiva da experiência vivida como acesso direto a um sentido cuja evidência existencial no entanto não se pretende em absoluto via de acesso a alguma eventual verdade ontológica.

Conviria então reencontrar um acesso direto, penetrar de modo fulgurante, através, além, dessa descarga da factualidade que nos isola em vez de nos ligar ao mundo. Para garantir uma sobrevida, para escapar à asfixia que provoca o acúmulo sem fim dos instantâneos vindos de toda a terra com que somos bombardeados, se tornaria indispensável cavar um nicho, uma caverna platônica sobre as paredes da qual se projetariam algumas sombras filtradas do mundo exterior. No silêncio de magias reencontradas, dos atos simbólicos e das invocações, o encantamento do mundo voltaria ao lugar, enquanto do próprio âmago da montanha de detritos onde nos escondemos, através dos dejetos acumulados de nossa civilização obsoleta e mortífera, surgiriam as primeiras fissuras de uma transformação vinda de alhures.

> "*Todo esse* revival *religioso se faz num contexto de crise de civilização provocada justamente pelo avanço da modernidade e os traços dessa crise desenham e marcam indelevelmente a face desse Sagrado que 'retorna'... Não obstante o* élan *comunitário que as anima, a marca do individualismo se faz inequivocamente visível nas práticas religiosas suscitadas por este 'retorno do Sagrado'. O Sagrado apresenta-se aqui, pois, como um Sagrado* compensador *[em contraposição ao tradicional Sagrado* instituidor*]. Ele vem compensar o indivíduo dos desgastes da vida social e passa a ser uma das formas que tem em mira restaurar no indivíduo o campo importante das suas satisfações subjetivas, ameaçado pelo anonimato e pelo gigantismo das estruturas organizacionais da sociedade industrial.*" (Henrique Lima Vaz, "Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)", *Síntese*, 42, Rio de Janeiro, Centro João XXIII, 1988: 44).

Com certeza já aprendemos a reconhecer os primeiros movimentos em nós, através dessa fissura inadmissível da dúvida vertiginosa que nos tomou: o mundo que percebemos, ou melhor, a compreensão que dele podemos ter não estaria necessária e indefinidamente suspensa entre o previsível e o imprevisível, isto é, em equilíbrio sobre o fio imperceptível onde se entrecruzam os dois planos simultâneos da ordem e do caos? Se assim fosse, haveria certa urgência em

formular perguntas novas, ao invés de procurar mais respostas novas para preocupações ultrapassadas!

3. Um mundo de crenças ante uma economia-mundo

As manifestações que procurei mostrar aqui são o produto evidente dos trinta últimos anos no decorrer dos quais as oposições políticas e econômicas sistêmicas aparentemente se dissolveram na perspectiva inicialmente anunciada de uma "aldeia global". Com toda certeza os significativos movimentos das juventudes em todo mundo em 1968 fizeram emergir sentimentos de pertença, superações de fronteiras entre os domínios e as culturas, entre as disciplinas e os hábitos, que Marcuse ou Mac Luhan enunciavam, enquanto os economistas ainda não ousavam proclamar o destino inelutável que logo iriam nos garantir. Por uma espécie de paradoxo dramático de que a história parece gostar, as reivindicações amplamente libertárias desses anos levariam à tentativa mais implacável de organização e de modelização que a humanidade já conheceu, o surgimento de uma gestão anônima e no entanto estritamente imperativa daquilo que se tornaria o lugar mais comum de ser, o consumo, via principal, se não única, de uma conformação mundial.[5]

3.1. Um supermercado mundial do consumo

Para iniciar farei então uma incursão, furtiva e muito arriscada considerando minha ignorância, em um campo de acessos minados: a economia. Com efeito, é um mundo que parece gerir-nos de modo draconiano, mas cujas regras, que pretendem nos impor os todo-poderosos peritos, quando anunciadas publicamente, parecem estar mais próximas de um capricho meteorológico. Recordemos, pois, alguns elementos de descrição de nossa situação, cuja evocação não parece soar estranha aos nossos ouvidos ultimamente...

A partir de sociedades desenvolvidas, poderíamos constatar que o consumo e o uso de bens materiais teriam se tornado o principal traço característico das formações sociais contemporâneas. Para os detentores dos instrumentos de controle e de circulação das massas monetárias (a principal mercadoria hoje!), a fase material da produção de mercadorias não entraria mais em conta: já se produz em excesso, e pode-se produzir ainda mais e cada vez mais barato. Os ganhos correspondentes a essa fase se tornariam pois negligenciáveis (ao nível dos grandes predadores que nos gerem e nos governam) a médio prazo, ou talvez a curto prazo. A fase essencial do consumo se tornaria então a mercadoria por excelência. O consumidor passaria para a categoria do produtor, seria o que agora se vai definir como "o produtor de consumo", produtor pois de um atividade tornada objeto de especulação. Mutação singular que em algum ponto me dá a impressão de ter sido convertido no homem-maquínico que alguns antro-

pólogos gostariam já de submeter à sua descrição desencarnada.

Nesse estágio, a pessoa seria despossuída daquilo que ingenuamente pensava lhe pertencer, e por meio de que ela podia esperar construir e ser reconhecida: suas escolhas e seus prazeres, mais além da simples sobrevivência em dadas condições. Como antigamente os operários podiam ser pensados e pensar-se como "vendendo sua força de trabalho", seria agora preciso pensar-se como "vendedores de nosso consumo"...

É provável que tais definições de "si" não serão aceitas sem resistência nem propostas alternativas, destinadas a conservar uma autonomia relativa da pessoa, a tentar defender ou promover pertenças a algo mais que um simples e único aparelho de produção cujo controle e orientações seriam cada vez menos identificáveis, participantes de lógicas sistêmicas conhecidas apenas pelos "peritos"!

No interior do triunfo anunciado das formas consumistas de hedonismo materialista, surgem regiões cada vez mais numerosas de inquietação, de discordância. Sim, e sejam quais forem as circunstâncias, as passagens de um para outro sistema de produção provocam em geral rupturas e crises locais importantes, colocando com cada vez mais freqüência num face a face indeterminado os mais pobres e os mais ricos, destruindo as mais antigas articulações culturais, sociais, políticas... Há uns vinte anos assistimos a reagrupamentos de certos setores da sociedade civil em torno de preocupações aparentemente muito afastadas daquelas consideradas importantes pelas instituições nacionais e internacionais dominantes. Proclamar a consensualidade consumista de um universo não pode fazer esquecer que massas ainda muito numerosas estão aquém das normas mínimas do consumo de sobrevivência. Essa economia proposta só é percebida e proposta na perspectiva daqueles que a dominam, e ela participa de certa virtualidade a que, aliás, as tecnologias da comunicação estão nos acostumando.

Simultaneamente, questionamentos sobre o "sentido", as finalidades econômica e social, interrogações sobre a identificação dos valores, os modelos e as contradições relativas às definições da pessoa, tudo isso conduz a uma renovação das propostas transcendentes, à multiplicação das buscas espirituais, ao florescimento de sugestões utópicas ou milenaristas. Vozes, diversas e cada vez menos hesitantes, dão a entender de novo que existiria um além do visível, cujos exploradores de todas dimensões declinam todas as prováveis litanias.

3.2. Um "além" da economia?

Assim, não é por um acaso absoluto que soubemos há algum tempo que na China, onde o regime comunista apenas oferece agora a exaltação dos valores consumistas, um movimento de resistência popular organiza-se em torno de uma Sociedade da Lei Rotativa criada em 1992 por um ex-militar, Li Honghzi,

apoiando-se em referências espirituais taoístas e budistas. Essa sociedade, o *Fa Lun Gong*, diz ter oitenta milhões de adeptos, muitos oriundos das classes desfavorecidas...[6]

A amplidão e a diversidade, em todo o mundo, de reagrupamentos e de eventos similares deve significar alguma coisa. Nenhuma resposta poderá apenas abrigar-se atrás da idéia de manipulações políticas ou mentais, nenhuma atitude poderá construir-se sobre a evidência de eventuais charlatanismos: o que está em causa não é a intenção, eventualmente duvidosa, de alguns iniciadores de tais movimentos, mas antes as razões de seu sucesso, a identidade e as esperanças daqueles que se engajam. O que é que está faltando a essas milhões de pessoas em busca de mensagens distintas daquelas do FMI e da propaganda de supermercados?

Simultaneamente a um chamado integrativo em direção a uma globalização necessariamente referida a uma unidade econômica do mundo que seria imprescritível, surgem outros postulados exigindo de novo a identificação das razões últimas do universo, ou então a construção alternativa de sistemas de pertença – ou seja, a elaboração de instrumentos que permitam reconhecer-se, identificar a si mesmo.

> "*Existe uma necessidade absoluta de permanecer na perspectiva de uma busca de sentido: há um 'sentido'. É o que pode nos permitir estruturar a desconstrução de sistemas normativos. É a posição que podemos tentar manter no quadro de uma globalização em curso que implica na construção de uma totalidade feita de diferenças compatíveis, uma world culture*" (Entrevista de O., 31/10/96).

Assistimos assim a uma renovação profunda da interrogação religiosa, buscando, através da diversidade e da simultaneidade das informações hoje disponíveis sobre "os pensamentos do mundo", respostas que abririam aos indivíduos dispersos nos inúmeros constrangimentos dos mundos circunstanciais a possibilidade de experimentar (e não tanto a de pensar a pertença a) esse universo novo e ainda indefinível. Não podemos nos surpreender com um movimento que, frequentemente condenado, cede afinal às injunções globalizantes louvadas pelos turiferários da mundialização econômica e os laudatários da aldeia-terra.

4. Um tratamento específico para crise contemporânea: o pluralismo sincrético

Em numerosos países a ordem institucional, as ideologias oficiais e as religiões históricas se adaptam mal ao distúrbio, tanto mais que novos portadores da palavra surgem, com gestos e rituais tirados de todas as culturas do mundo.

Às vezes inventam, ou reinventam – para aqueles em busca de identidade e de participação, para pessoas muitas vezes ameaçadas de todas as exclusões – acessos diretos a uma outra verdade do mundo e a comportamentos adaptados a suas exigências. Novas religiões, ou melhor, religiosidades novas que transgridem certamente as fronteiras estabelecidas entre e pelos sistemas mais reconhecidos, e dos quais nos esquecemos que tinham geralmente se constituído – também eles – em períodos e condições relativamente similares de crise das representações do nós e do mundo.

O Brasil é um país há muito habitado pela diversidade de interrogações e de práticas religiosas, mundo por excelência do *bricolage* intelectual e afetivo, universo onde se reconhece sem esforço a diversidade das pertenças contraditórias, onde o sobrepujar prático dos antagonismos conduz à coexistência efetiva das crenças e dos saberes. Nesse espaço movediço de tolerâncias mais ou menos obrigatórias, se desenvolveram as formas mais diversas de interrogações espirituais e religiosas, onde triunfa a posição que chamaremos por enquanto de sincrética. A pertença identitária ou o tema da brasilidade não são colocados em questão a partir de uma problemática da religião ou da crença como ocorreu durante muito tempo e parece ocorrer de novo na Europa, ou como pode se colocar no universo muçulmano, mas antes através da dinâmica histórica das diferentes culturas constitutivas do povo brasileiro. Índios, negros e brancos se entreolham, se examinam, se interrogam, e, às vezes, se acusam, mas não diretamente.

Essas conversas identitárias não são necessariamente compartilhadas de modo igual pelos diferentes parceiros, e ocorre às vezes que um deles se sinta qualificado para expressar as interrogações dos demais. Ocorre também que a existência tantas vezes afirmada dessa trilogia oculte outros elementos constitutivos de uma realidade que, certamente, não se reduz à substancialização étnico-cultural desse tripé histórico. Todavia, a persistência da interrogação sobre este tripé é em si mesma uma demonstração factual da coexistência constitutiva, estrutural – poder-se-ia dizer paradoxalmente – desses elementos heterogêneos que são no entanto concomitantes, interativos e bem misturados.

Formulo aqui a hipótese de tratamentos diferenciais da crise contemporânea: a questão da religiosidade e das inquietações que ela parece revelar é abordada aqui e alhures por meio de instâncias e perspectivas diferentes. Trata-se de significados específicos de fenômenos que seriam apenas na aparência semelhantes, ou de reações específicas a uma problemática comparável?

No Brasil, uma reflexão desenvolveu-se amplamente de uns vinte anos para cá a partir das situações religiosas e de sua evolução contemporânea. Esta reflexão foi assumida notadamente pelas ciências humanas. É uma indicação sobre a natureza do problema e a ordem dentro da qual ele deve ser tratado. Uma hipótese seria que o desenvolvimento da religiosidade segundo perspecti-

vas novas no Brasil, e particularmente o considerável desenvolvimento das religiões pentecostais, conduz à indagação sobre a diversificação dos componentes culturais de uma identidade nacional sempre posta em questão. Não é sua natureza que estaria em perigo, mas sua própria redefinição que sempre volta à agenda. Fornecer os instrumentos de uma construção e de uma compreensão[7] da identidade nacional – horizonte sempre desejado, sempre em perspectiva mas nunca atingido – seria pois trabalho para especialistas. Talvez seja essa uma contrapartida à tolerância inclusiva e ao sincretismo brasileiro: nunca surgiria claramente uma forma acabada, definitivamente ajustada de brasilidade, em relação à qual todos deveriam ou poderiam comparar sua própria definição de si e controlar sua pertença? Seriam as fronteiras indefinidas, porosas? Seriam ao menos úteis?

Isso não significa, em absoluto, que não haja interdições ou tabus no Brasil, e que a tolerância exibida seja extensível e eficaz em todos os campos. Pelo menos me parece não haver injunções de pertença ou de *parti pris*. Posso, todavia, sugerir, um pouco como provocação, que devemos desconfiar das verdades evidentes e de uma tal abertura – considerada como "natural" – para o outro e para a diversidade. É possível que os lugares da diferença não sejam os mesmos aqui ou alhures, e que os caminhos da intolerância percorram direções diferentes... Por vezes as diferenças são tão naturalizadas que parecem ter sido neutralizadas... enquanto as fronteiras implícitas e inconfessas forem respeitadas!

No entanto, no que concerne às formas da religiosidade, o exercício da liberdade das pessoas nesse campo permite abordá-lo sem constrangimento formal. Paradoxalmente, aquilo a que chamamos na França de liberdade de consciência implica, ao contrário, que não suportamos ser interrogados sobre nossas crenças e convicções, políticas ou religiosas. Isso é do domínio "privado", em relação ao qual toda aproximação é perigosa. Delineia-se bem, desse modo, o universo francês da definição, do controle de gestos e palavras, da separação dos domínios e fronteiras, muito oposto ao universo da fluidez, da dinâmica do corpo e do discurso, da abertura e da imprecisão dos limites de que se percebem facilmente, parece-me, as manifestações no Brasil. Na França a identidade é confrontação com o mundo exterior que continua como perigo permanente; no Brasil, é um debate interior, e os riscos não provêm do mundo, mas se originariam em definições internas por demais exclusivas, em identificações por demais decisivas, em contradições por demais claras que conduziriam a antagonismos irredutíveis e à proibição de pertenças múltiplas, talvez contraditórias ou pelo menos evolutivas... A idéia de fechamento, de clausura, parece intolerável no Brasil, onde no entanto abundam os guetos: talvez encontremos aí o peso paradoxal de uma história pouca escrita e sem dúvida voluntariamente esquecida da escravidão, uma zona de sombra cujos efeitos interiorizados não seriam total-

mente estranhos a uma interpretação das relações sociais do presente.

5. De um conceito de "classe média" a um conceito de "elite"...

Essa disposição aparente da sociedade brasileira para oferecer sua diversidade ao olhar, para mostrar-se, se falar, não se referir inicialmente às regras e ao interdito, não se fechar *a priori* dentro de definições rígidas e peremptórias, levou-me a iniciar aqui uma pesquisa que hesitava em começar na França.

As pessoas entrevistadas pertencem a redes profissionais, familiares, de amizade, e institucionais, e participam de um espaço sociológico intermediário que serve de filtro e de zona de proteção para acesso àquilo que se convencionou reconhecer como segmento dirigente da sociedade brasileira, no plano econômico e também político. Não são os que decidem, mas podem vir a ser, são antes conselheiros do poder, às vezes os conselheiros dos excluídos. Assumem em geral a interrogação brasileira sobre o porvir, entre o pragmatismo sem limites dos políticos e a espera desesperada de um milagre dos pobres desarmados.

5.1. Uma identificação espacial

Essas pessoas são membros – na maioria "de esquerda" – daquilo que identifiquei inicialmente, de acordo com as expressões brasileiras amplamente utilizadas, como "classe média". Mas logo embaraçou-me um conceito que me pareceu um saco de gatos onde se encontravam misturados tanto advogados como banqueiros, tanto docentes de colégios como assalariados da universidade, diretores de cinema e aposentados do funcionalismo público, cantores e políticos locais, às vezes ministros e sacerdotes, de vez em quando, muito raramente... um negro! Sua escala de rendimentos variava de um a dez, os modos de vida, valores, natureza, a mobília e o luxo das residências pareciam não ter nada em comum. É que eu tinha uma definição vinda de conceitos europeus e franceses de classe média, com um nível de rendimentos relativamente comparável e modos de vida largamente homogeneizados de uns trinta anos para cá, substituindo assim progressivamente a noção de burguesia, transformada em instrumento de identificação mais cultural do que social e econômico. Na Europa deve ser fácil identificar características coerentes daquilo que é de fato uma classe de pertencimento; no Brasil logo percebi que – salvo pesquisa longa e profunda – eu podia mais facilmente identificar quem não entrava nessa classe do que identificar os paradigmas desta. Assim, parecia-me evidente que os inúmeros guardas, porteiros, vigias, policiais, garçons de bares e restaurantes, garis, vigilantes de trânsito e de estacionamentos, motoristas de táxi e de ônibus, empregadas domésticas, técnicos de televisão, donos de "pé sujos" ou de lojas de materiais hidráulicos não faziam parte dessa classe média. Talvez houvesse uma porta identificando o lugar de moradia: *grosso modo*, a Zona Sul

(mais a Barra da Tijuca e o Méier) seria o espaço melhor e mais evidente para definir esse conjunto. Com a condição óbvia de excluir as favelas, mas essa observação é quase fora de propósito, já que o espaço é social e não geográfico, e que ninguém aqui se aventuraria a confundir os que se chamam a si mesmos de *pessoas do asfalto* e os pobres *favelados*, e nem um instante sequer pensariam que compartilham dos mesmos bairros. Essa diferença está perfeitamente naturalizada e se manifesta desde a infância, plantando suas raízes segregativas no próprio composto da escola.

> *"O ensino estatal é muito fraco aqui, então os colégios que atendem a classe média são colégios religiosos. Então você também fazia sua socialização, mas foi uma coisa naturalizada..."* (Entrevista de M., 28/09/96).

5.2. Uma identificação funcional

Procurei pois um modo de identificação mais operacional e comecei a pensar numa "classe de enquadramento" para identificar o que poderíamos chamar de *parte do iceberg legalmente visível da sociedade civil brasileira*. Mas afinal pareceu-me mais evidente, mesmo se ainda aqui a explicitação não é clara, utilizar – de maneira mais antropologicamente pertinente e mais eficaz – o conceito muito brasileiro e amplamente aceito de *elite*. Esse conceito engloba, parece-me, várias realidades, economizando significativamente suas diferenças políticas e econômicas, mas levando em conta – certamente – a pertença pelo menos relativa a um conjunto identificável de redes relacionais muito interligadas. Essas redes merecem naturalmente uma análise muito aprofundada, na medida em que permite uma articulação extremamente sutil entre solidariedades e identidades muitas vezes contraditórias, se não antagônicas ou antinômicas. Essa identificação é necessariamente subjetiva e retorna ao modo de pertença de que falavam Meyer-Fortes, Evans-Pritchard ou Nadel ao reconhecerem que só é possível identificar um grupo político ou um grupo étnico por um sentimento de pertença autóctone, e que sempre há uma parte de arbítrio ao se traçarem fronteiras – que se querem objetivas. Nadel afirmava que um povo é um grupo cujos membros proclamam o seu pertencimento sob a base de uma idéia partilhada de uma cultura comum específica. Não acontece o mesmo com qualquer grupo de pertença, mesmo se a esse sentimento íntimo de pertença se podem acrescentar elementos descritivos como a língua ou a linguagem, a cor, a atividade, a renda, as crenças ou os lugares de moradia? Se não se trata de grupamentos estatutários, o sentimento de pertença ou os processos de exclusão continuam a ser os melhores instrumentos de identificação.

Talvez possamos grosseiramente incluir nessa elite quadros da economia, do mundo intelectual e artístico, da comunicação e naturalmente da política e

das diversas instituições do Estado (e dos estados). Cada um desses setores é percorrido por redes, que por sua vez articulam-se em redes intersetoriais, e não é fácil nessas condições criar um organograma hierarquizado da sociedade brasileira. Talvez seja mesmo o objetivo desse tipo de organização tornar opacos os circuitos e os lugares de decisão. Mantém-se assim uma espécie de ideologia a que sempre é possível recorrer, com a condição de encontrar suas entradas: uma espécie de paradigma técnico do labirinto aplicado ao conjunto da sociedade. As zonas e os fluxos de influência se interpenetram, misturam-se, permitindo o jogo contínuo das habilidades relacionais, o famoso *jeitinho* que circunscreve o impossível e relativiza o definitivo. É isso que, penso eu, analisa Roberto Da Matta (1986). Sem dúvida, estudando de perto os laços de parentesco, de aliança e de pertença social (lugar de residência e de lazer, escolas, clubes, sinais de aparência, associações, igrejas...), poderíamos compreender melhor as orientações diversas e os movimentos internos, as clivagens relativas e os lugares de participação ou de ruptura, assim como os mecanismos de cooptação ou eventualmente de exclusão. Esses laços e esses lugares cortam-se e recortam-se, sobrepõem-se e excluem-se: nem todo mundo é sócio do Country Club ou do Iate Clube, e questões sutis de origem, se não de cor, questionam sem dúvida a famosa tolerância brasileira. Assim poderíamos talvez definir a extensão dessa elite amplamente atravessada pelos referenciais dados pelo "familismo" e pelo clientelismo que perpassam, transgridem ou organizam numerosas clivagens. Esse conjunto de elite conserva um contorno suficientemente vago para evitar as identificações infelizes ou os questionamentos radicais. Eu aceitaria pois de bom grado esse conceito de elite, reservando-me o direito de afirmar-lhe, afinar-lhe ou criticar-lhe a utilização e a definição de minhas peregrinações em seu entorno!

Também estou usando o conceito de "sociedade civil" para toda referência às pessoas em suas atividades privadas e aos grupos naquilo que não expressem – "oficialmente" pelo menos – posições que envolvam abertamente alguma instância pública. Esse último conceito parece-me estar entrando lentamente no discurso brasileiro. Diria mesmo que é de uso público bastante recente, e que corresponderia ao desenvolvimento de uma *moral cidadã* a que se assiste desde algum tempo. Descoberta com tinturas às vezes de certo ceticismo, ou pelo menos de dúvida quanto à eficácia de uma intervenção que não é sustentada, mantida ou organizada pelo Estado. Do ponto de vista europeu e especialmente francês, essa continuidade vaga entre a instância política e a sociedade civil constitui-se em enorme surpresa, e certamente em lugar importante de interrogação.

> *"A sociedade civil com um projeto de cidadania efetiva para os indivíduos, teria um papel crucial a cumprir, mas só o Estado tem condições materiais e simbólicas de liderar e coordenar esse movimento"* (Gilberto

Velho, "Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica", G. Velho e M. Alvito, *Cidadania e violência*, Rio de Janeiro, UFRJ/FGV, 1996: 22-23).

5.3. Um projeto de ética social

Trata-se de uma tentativa de confrontar as tensões econômicas e sociais internas sem pôr em causa as estruturas da própria sociedade? É assim que se pode desenvolver um discurso sobre a necessária responsabilidade da classe média em relação aos "deserdados", eliminando as razões de uma deserdação que seria como uma enfermidade ou uma doença, e não o produto de relações econômicas e sociais específicas. Numa sociedade naturalizada, os únicos "remédios" para os desequilíbrios mais visíveis são ações voluntaristas e pontuais. Como não há causas, só se podem tratar de acidentes, e para preveni-los, far-se-á referência ao desenvolvimento necessário da educação, funcionando como uma espécie de preventivo.

Essa *elite*, livrando-se progressivamente da lama da ditadura e saindo com dificuldade dos primeiros pântanos de onde emerge a afirmação do desejo democrático, parece pois estar, há algum tempo, tomada pelo anseio da formação e da extensão da "cidadania". Tem-se a sensação que se trata do desvelar de um sentimento coletivo de responsabilidade nacional, passagem das virtudes mágicas da palavra política para as possibilidades terapêuticas da ação social. Essa idéia de cidadania agenda o sentido e a necessidade de uma responsabilidade coletiva articulada com certas formas de comunitarismos complementares, cuja imagem reconfortante é tomada de representações anteriores adquiridas durante a luta contra a ditadura e igualmente carregadas pela "teologia da libertação". Isso vai permitir circunscrever, distinguir no espaço social e geográfico brasileiro certas frações da população às quais falta reconhecimento, estatuto e verdadeira legalidade social ou autonomia: são os muito pobres, mulheres e crianças, os sem-identidade-profissional-ou-local, populações flutuantes que formam o essencial das favelas e dos grupos de "sem-terra", de "sem-teto" ou seringueiros abandonados pelas diversidades e os acasos de um desenvolvimento ainda muito selvagem. Marcando-os assim com uma atenção especial, "tenta-se" desarmar as formas mais violentas de reivindicações que poderiam, de uma maneira ou de outra, ajudar a traçar fronteiras ou clivagens identificáveis e talvez irreparáveis entre grupos sociais antagônicos. Trata-se de operar divisões entre as tropas relativamente indistinguíveis de deserdados cujas eventuais rebeliões nem sempre são controláveis: entre outras coisas isso obriga a manter forças armadas igualmente difíceis de dominar, ainda marcadas pela lembrança de um poder que foi exercido com dureza[8]. Desde já, alguns contestadores armados, em geral oriundos do – e logo facilmente assimilados ao – conjunto de criminosos qualificados uma vez por todas como *traficantes* para identificá-los

melhor com um mundo da ilegalidade, tentam ações de protesto contra uma sociedade que não lhes permite aceder a uma vida decente: declaram-se em guerra contra essa sociedade, enquanto uma parte dessa sociedade, por meio de suas polícias, declara estar em guerra contra eles.[9] Convém pois barrar esse protesto e conservar-lhe a fisionomia única da criminalidade, "oferecendo" aos pobres bem comportados a mão estendida de seus "irmãos" favorecidos pela vida. É também um modo de passar do paternalismo tradicional, produto da escravidão histórica e do clientelismo, para uma confraternização evangélica cujos modelos se constróem muito mais nas novas igrejas pentecostais do que nos fundos de quintal das igrejas do catolicismo popular: nestas últimas, com efeito, se cultua a Escrava Anastácia[10] e os pais e mães de santo muitas vezes jogam os búzios do destino para aconselhar e proteger os *favelados* na sua confrontação com o *asfalto*.[11] Finalmente, é uma maneira de evitar um deslizamento para o plano político de uma confrontação social e econômica, fixando no plano moral uma responsabilização dos "privilegiados" em relação aos "excluídos". O tema da reinserção também entra na agenda, sob diferentes formas, particularmente as da (re)inserção profissional, da conformidade familiar sob o modo da família nuclear que calcula o número de filhos e da limpeza do espaço da crença de seus diversos entulhos diabólicos por um retorno purificado à Santa Trindade. Há aí algo, parece-me, de um modelo anglo-saxão, cujas origens precisaríamos traçar.[12]

5.4. Em direção a uma religiosidade de classe

Meus encontros esclareceram os percursos de crenças de pessoas divididas essencialmente em duas faixas etárias (25/35 e 40/50 anos), situadas, digamos, em cada um dos lados dessa fratura política e emocional que foi um momento decisivo para a sociedade brasileira – o fim da "ditadura". Temos o hábito freqüente de falar em *conversão* a propósito de trânsitos que os analistas reduzem então ao abandono de um sistema por outro. No entanto, parece-me que o conceito de conversão é a um tempo limitador e inadequado no caso. Limitador por supor adesão a um *sistema* de crenças, quando temos com muito maior freqüência que considerar os empréstimos tomados de *diversos* sistemas diferentes de saberes e de crenças; inadequado porque a idéia de conversão expressa essencialmente o ponto de vista desses sistemas constituídos, enquanto nos preocupamos com o comportamento dos próprios indivíduos e não com injunções que poderiam ser expressas por instituições. Finalmente, para falar em conversão, seria igualmente necessário que as novas adesões sejam por inteiro e sem volta, mas trabalhos recentes mostram perfeitamente as hesitações e as idas e voltas dos crentes entre novas e antigas adesões.[13]

Meu propósito inicial tinha sido de entrar mais especificamente na caminhada dos movimentos religiosos afro-brasileiros, particularmente a umbanda

que me parecia, mais que o candomblé, espaço de encontros interculturais. Isso estava ligado à minha experiência anterior na África e a certa familiaridade com os cultos de possessão, em particular o *bori* da região *hawsa* (Níger oriental e norte da Nigéria). Entre outras coisas, essa familiaridade tinha me conduzido a formas de participação que estavam no nível da adesão pura e simples a um sistema de representação específico, mas levadas pelo conhecimento e o reconhecimento dos vínculos entre as pessoas. As solidariedades, os movimentos afetivos percebidos e os comportamentos pareciam definir um sistema de codificação no qual eu podia entrar sem necessariamente colocar-me a questão da crença. Provavelmente alguma coisa do que tinha seduzido Pierre Verger no vodu e no candomblé, uma qualidade particular das relações humanas mais do que a expectativa de revelações transcendentais.

Mas muito depressa percebi que uma abordagem definida menos por lugares de culto específicos do que por proximidades sócio-profissionais e redes de afinidade intelectual e afetiva retrataria melhor fenômenos em curso, relativos às construções identitárias e às crises que confrontam e significam. Importa-me mais a aproximação de uma percepção das expectativas e das estratégias das pessoas do que das soluções oferecidas para sua busca. Naturalmente, a relação entre ambas é essencial, mas na perspectiva de uma elucidação das expectativas mais do que na formulação das respostas.

A intenção era de avaliar, com referência à França e no quadro de uma pesquisa comparativa, a situação e as particularidades brasileiras das novas orientações religiosas cujo aparecimento e desenvolvimento relativamente recente no mundo colocavam um conjunto de questões quanto às quais evocarei uma problematização possível.

Ao fim, as modalidades diferenciais da religiosidade, os avatares das buscas de sentido e de esperança talvez conduzam a uma identificação mais precisa dessa "classe média", o processo de crença sendo sem dúvida revelador de um modo de inserção e de ação particular no espaço da sociedade englobante.

6. Os espíritos na sala, a magia na cozinha

6.1. De onde venho...

Os cariocas que aceitaram participar dessa investigação situam-se, de modo deliberado ou não, numa perspectiva totalmente semelhante àquela de minha própria iniciativa. Não tenho outra definição prévia do campo e de sua extensão se não a que proveio progressivamente de encontros que geraram uns aos outros: minha visão de seu percurso evolui em função de meus próprios níveis de participação e da transformação de minhas representações.

No Brasil, depois da evidência do exotismo tropical, descartados os estereótipos sambistas e copacabanos, depois dos momentos de admiração solares e

atlânticos, encontrei-me evoluindo no que parecia ser a continuação de meu meio natural, uma metrópole moderna, intelectuais e quadros médios, referidos aparentemente aos mesmos lugares comuns culturais, com freqüência falando meu idioma ou um inglês de comunicação usual. Entre a psicanálise, o marxismo ou o pós-modernismo, o jazz ou o hard rock, Heidegger ou Foucault, Rorty e Geertz ou mesmo Castañeda, as conversas não me pareciam avançar na ordem habitual dos encontros de campo antropológicos. Poderiam ter ocorrido nos corredores de minhas universidades ou em noites amistosas de Paris. Mesmo quando entrava em espaços naturalmente mais marcados pela etnologia, o candomblé ou a umbanda, eu encontrava traços de Roger Bastide, que fora meu orientador de doutorado, ou de Pierre Verger, que conhecera quando de meu primeiro trabalho de campo na África com Jean Rouch. Vinha-me sem parar esse *leit-motiv*, que identifica habitualmente a pesquisa em nossa disciplina: "eu estou no campo" , "aqui é meu 'field-work'". Imediatamente apareciam as imagens de campos anteriores, longe do conforto do modernismo, privado de comunicações fáceis, de telefone e de computador, confrontando a cada dia a construção de um cotidiano sem evidência mas dando muitas vezes a impressão de uma volta às fontes, de uma regeneração física e mental, de um questionamento de si e sobre si muitas vezes esquecido nas agitações e cosmopolitismos charmosos das cidades. Foi então preciso que me entregasse totalmente à boa vontade e à orientação discursiva de meus interlocutores. Abrindo o encontro com essa pergunta: assim, em que você crê, já que hoje os grandes sistemas de interpretação do mundo não explicam mais nada, que as esperanças mundanas dos últimos trinta anos parecem haver explodido?

Estranhamente, não havia nenhuma hesitação em responder. Meu questionamento me parecia ingênuo, mal formulado ou por demais evidente e impróprio para evitar respostas estereotipadas, mas essa abordagem simplista mostrou-se eficaz: partíamos quase imediatamente, através percursos individuais para o interior de conjuntos de crenças e de saberes possíveis, na intimidade perturbadora das lembranças.

6.2. Em busca de crença

Testemunhos de "percursos", de pesquisas, de buscas através dos sistemas preconcebidos, cuja inadequação à vivência conduz os indivíduos a desconstruir suas regras, a propor para si mesmos caminhos e picadas por entre as fronteiras institucionalizadas. Desconstrução, sem dúvida, de um eu definido por meio de sistemas de pertença mais ou menos impostos *a priori*, em proveito de um eu que se constrói, construindo suas pertenças por meio de uma busca deliberada. É uma atitude talvez menos preocupada com a adequação da pessoa a um conjunto, a um sistema, do que com respostas pragmáticas a perguntas situadas num

tempo vivido, através de experiências que ao mesmo tempo são individuais e participam da história social.

> *"...sabe, há uma crise de possibilidades, não é como na França porque aqui há também a crise econômica e todos os processos de democratização que vivenciamos e ainda vivenciamos... Todas as coisas que eu tinha, os instrumentos que eu tinha, não me servem mais... Há sempre um sentimento de coisas que se renovam mas há um momento em que senti como que uma ruptura. Isso não quer dizer que vamos jogar tudo no lixo, esse percurso de espiritualidade, por exemplo, é um percurso de auto-conhecimento. Então, evidentemente, tudo que investi ao longo dos anos me serve para alguma coisa... há uma luz de compreensão, uma nova luz, alguma coisa que ilumina em mim minha compreensão no modo de assumir a vida de maneira bem diferente..."* (Entrevista de S., 9/10/95).

No entanto, a *bricolage* espiritual, a inconstância mística, as travessias de ser e de sentido, ainda postulam em geral que existem razões últimas, finalidades e pertenças, talvez coerências, mesmo que não sejam necessariamente visíveis. Isso traduz talvez uma dúvida quanto à realidade destas últimas, ou talvez até o caráter profundamente hipotético de sua possibilidade na ordem exprimível de sistemas existentes. A maioria das posições expressas refletem um profundo ceticismo quanto às finalidades transcendentais sugeridas por todas construções religiosas e espirituais. A persistência das buscas, das interrogações, tem pois um significado: expressa a impossibilidade, se não a proibição, de não se projetar num mundo futuro cuja natureza continuaria imprecisa. O proibido seria não crer... mesmo se os objetos da crença se mostram improváveis.

> *"Me parece que cada um define de uma forma, mas que no fundo é uma busca de ser melhor, falando de uma maneira bem simples, de atender, de uma obediência àqueles indicadores dessa meta que se propõe a alcançar. Não tem muita importância. Se vai ser assim ou não, veremos..."* (Entrevista de L., 28/9/98).

A disposição de crer e de esperar seria a postura desejada, aquela que seria a maior necessidade social. Devo dizer a esse respeito que, quando perguntado, e com toda naturalidade, sobre minhas crenças e minhas esperanças, minhas respostas geralmente provocavam mal-estar. Minha reivindicação – mal recebida, expressa no entanto cada vez com mais moderação – de um absurdo irremediável do mundo e do caráter necessariamente construído e transitório de toda finalidade proposta, de todo sentido indicado ou prescrito. Imagino que

esse mal-estar confirma a necessidade sentida por meus interlocutores de uma posição, de uma disposição para a crença. Não sei porque, mas às vezes lamentei minha franqueza, como se eu houvesse esperado participar de mais perto da crença dos outros. Talvez seja esse o segredo da relação que se estabelece, um desejo de partilha, mesmo se é impossível, mas que permite a comunicação, autoriza uma escuta que não é apenas recolher uma informação mas também participar de um processo de co-nascimento. Com certeza não se pode evitar uma parcela de frustração nessa relação de pesquisa que implica necessariamente numa parte afetiva, numa disponibilidade sensível cujas realizações são raramente possíveis de modo duradouro.

6.3. Dos instrumentos de vida

O que surgiu através desses percursos é a busca de instrumentos de vida mais do que de receitas aplicáveis uniformemente e de técnicas específicas ou ordens para coerência.

> *"Agora para mim é uma busca de cada dia. É, por exemplo, como para o percurso de vida, é outro caminho que percorremos e voltamos a percorrer a cada dia... Amanhã eu posso te dizer uma coisa um pouco diferente. O que incomoda às vezes é a pertença a um grupo determinado... Essa busca de todos os dias não se encontra totalmente no campo daquilo que eu poderia chamar de religioso, isso arriscaria confundir, eu diria antes que pertence pelo menos ao campo da espiritualidade..."* (Entrevista de S., 9/10/95).

O dado aceitável é *estar no mundo*, os modos de aqui estar ainda precisam ser encontrados, e a finalidade uma questão mais ou menos importante que se colocaria antes como incitação à busca do que como preocupação existencial. A coerência ou a persistência do ser não se estabelece necessariamente na concordância com um modelo mas na continuidade de uma interrogação. Procurar uma resposta é talvez em suma mais importante do que encontrá-la. A busca, a caminhada seria o que importa na medida em que isso nos faria percorrer o mundo e nesse caminhar provar o movimento sem outra demonstração. A esse nível minha incredulidade podia ser quase suportável, pois eu me interrogava sobre a crença dos outros! Quisera antes dizer "perdoável" ao invés de "suportável", mas isso, creio, não comunicaria com justeza a posição de meus interlocutores os quais, simplesmente, temiam aproximar-se de uma incredulidade que só se satisfazia com posições deliberadamente voluntaristas. Da parte deles talvez houvesse também o desejo de partilha de que já falei e cuja impossibilidade podiam temer.

"Você pode dialogar com o ateu, com aquele que não tem fé, mas que às vezes tem, por uma militância política, um mesmo objetivo de transformação da sociedade!" (Entrevista de L., 28/09/96).

Trata-se de perceber eventuais vínculos comuns ou antes eventuais "lugares" comuns, mas também de apreender o que distingue através dos procedimentos de descoberta (se não de invenção) da crença, e igualmente através das posições de dúvida cuja crença pode fundar a proximidade. De fato, estas últimas não são simplesmente "relativistas", mas profundamente identitárias no seio de uma ordem que se afirmaria ser *plausível* na melhor hipótese, no sentido que o cineasta e matemático francês Jean Epstein definia o que lhe parecia ser próprio de qualquer atitude científica: uma capacidade de propor uma interpretação plausível de um universo cuja coerência e/ou a verdade absoluta escapariam sem parar da investigação até o ponto de nem sequer constituir-se mais em questionamento. É a mesma posição que a proposta por Heidegger, sugerindo um recurso ao que ele chama de "fratura poética". De fato, a poesia introduz a uma concepção da verdade não como estabelecimento sem recurso, definitivo, do ser das coisas, mas como advento e evento permanente, desvelamento sempre a recomeçar, sempre a retomar no horizonte da história. É também o que o pensador italiano Gianni Vattimo identifica como estrutura metafisicamente instável.

"Olha, eu convivo, simplesmente. Eu convivo, enquanto um homem religioso eu tenho determinada compreensão sobre o que se passa no mundo de um modo geral, mas ao mesmo tempo eu sou um cientista social, e eu sei que determinadas soluções que a minha mãe criadeira aponta pra mim aqui dentro, não funcionam, não são pragmáticas, aqui fora. Eu simplesmente convivo... " (Entrevista de L.C., 16/10/96).

Trata-se pois de uma abordagem contínua de uma alteridade que exige ser reconhecida como tal. Ao mesmo tempo, esse processo de reconhecimento opera sobre ela uma certa transformação. Este paradoxo é o *moto* de uma relação dinâmica que não pode instalar-se na fixidez de imagens estabelecidas uma vez por todas. Minhas perguntas e minhas respostas deslocam sem cessar tanto a posição de meus interlocutores como a minha. A afirmação de minhas próprias dúvidas está agora submetida ao reconhecimento da crença dos outros na medida em que ouço deles as finalidades e percebo neles as necessidades êmicas.

"Hoje, o meu grande objeto de estudo é a questão do mundo pluricultural e plurirreligioso... Eu sigo sendo um católico 'à ma façon', e também um interessado existencialmente nessa questão do diálogo inter-religioso, como

diante... se a gente pode enxergar, como disse até o Papa, uma raiz soteriológica, uma raiz de salvação na multiplicidade de religiões... Como essa convivência, respeitando as doutrinas, as teologias, as cosmovisões de cada uma. Então esse é um problema teórico-existencial para mim." (Entrevista de M., 28/09/96).

7. A palavra libertada e a crise da adesão

Então, após uma primeira fase "iniciática" no Rio, após encontros especialmente com vários lugares de pertencimento (umbanda, candomblé, Santo Daime, diversos centros espiritualistas como Perfeita Liberdade e Irmandade Espiritualista Verdade Eterna, e centros de investigação como o ISER), segui esse percurso e essas mudanças, procurando marcar as modalidades e as eficácias eventuais assim como as condições de possibilidade e as necessidades de interrogação, de inovação e de invenção religiosas. Questionar o contexto e as intenções da dinâmica sincrética como tal, parece relativamente menos freqüente do que estabelecer sua historicidade, a funcionalidade social e/ou terapêutica ou a conformidade estrutural.

Nesse nível, bastante estratégico no Brasil, parece-me agora possível formular algumas das perguntas cuja expressão aproxima-se, para mim, de um processo de pertencimento a essa elite, a essa classe média carioca, ao mesmo tempo proteiforme, heterogênea e no entanto reconhecível.[14]

7.1. Os avatares da palavra

Os acontecimentos ligados particularmente ao fim da ditadura (antes/depois), a essa famosa "transição democrática", evidenciam notadamente a necessidade de levar em conta as práticas da palavra como exercícios de libertação ou de alienação. A importância desse nível de verbalização foi muitas vezes notada em relação ao Brasil.

"Com a débâcle do socialismo e como uma alternativa à esquerda dos partidos comunistas, eu termino me afiliando a um grupo na clandestinidade... eu fui tendo uma militância... mas fui percebendo que esse grupo estava afastado da própria realidade social e foi um processo de desencanto com o grupo... pouco a pouco, mas por um lado, o lado da disciplina, o lado da causa, que sempre me pressionava prá permanecer no grupo... até que eu rompi, quase como escapei... Mas eu tenho um amigo que disse... 'Tem certos indivíduos que necessitam de 'appartenance', de pertencer a algo maior, que dá um sentido'. Talvez eu seja um pouco assim... Eu fiquei muito feliz, muito aliviado de gozar de minha individualidade quando eu deixei esta organização, de transitar prá onde eu

queria. Mas num segundo momento eu comecei a sentir uma espécie de fastio, uma procura... Eu digo que esta idéia de um cosmopolita, do indivíduo sozinho. Eu procurei uma ONG... As ONGs foram um espaço de militância de uma causa. Num segundo momento precisava de uma instituição e de uma crença maior... E quase com, coincidiu com o fim do 'socialismo real', 1988, 1989... Eu me aproximei de uma outra ONG que chama Centro João XXIII, um instituto de pesquisa... e aí formamos um grupo de intelectuais e de professores e pessoas da academia para falar de uma experiência, de uma vivência de uma espiritualidade. Foi dos anos de ..., as pessoas falavam de sua vivência... foi ali, como se diz no catolicismo, a minha comunidade..." (Entrevista de M., 28/09/96).

A libertação da expressão verbal tem sem dúvida efeitos paradoxais sobre os investimentos sociais e políticos dos indivíduos. A realidade das competições e das confrontações que seguiram o desmoronamento do regime militar parece de fato haver provocado revisões muitas vezes dilacerantes das pertenças, das adesões e em conseqüência das modalidades e critérios de identificação da pessoa. A "pureza" ideológica dos movimentos de resistência à ditadura viu-se confrontada ao realismo, agora despido, das manobras, constrangimentos e ambições liberadas pela chegada da democracia. Isso produziu decepções e perdas de sentido, ou às vezes levou a renovações na natureza dos compromissos políticos. Seguiram-se buscas espirituais que visam a reencontrar marcos e fixar modalidades de reequilíbrio da pessoa.

7.2. A desilusão política

Podemos perceber uma imensa desilusão no grupo de jovens que tinha entre vinte e vinte e cinco anos no fim da ditadura. Desilusão tanto em relação aos partidos políticos como tais, como em relação a organizações religiosas então dominantes e ligadas essencialmente à Igreja Católica. Desilusão também, porém menos imediata e mais caótica, em relação às grandes figuras carismáticas das décadas sessenta/oitenta.

"Um dia, numa reunião do movimento estudantil, dei-me conta de que tinha havido negociações da parte de alguns dos nossos para fazer uma aliança oportunista entre comunistas e sociais democratas. Tinha-se abandonado a união, o entusiasmo da luta pela defesa de nossas liberdades contra a ditadura, tinha-se entrado nas manipulações do político ativo. Outro dia, em Petrópolis, havia gente de uma favela que desejava organizar uma manifestação em direção ao Rio. Um padre jesuíta não queria a manifestação. Houve três votações, as duas primeiras a favor

da manifestação e cada vez o padre encontrava uma razão para recomeçar a votação. Na terceira votação, ele teve a maioria: naturalmente não se votou mais! Não voltei mais à igreja desde esse dia: a manipulação, o desvio das pessoas, isso não é o papel da Igreja. O que eu via eram práticas viciosas no compromisso político. Em 1982 fui procurar Boff, antes das eleições. Para nós ele representava a Igreja de esquerda no PT. Surpreendeu-me seu discurso político. Claro, ele dizia que os dois elementos, o espiritual e o político, ainda estavam juntos, mas quanto ao político, bastava referir-se ao pessoal do PT; ele, Boff, devia ficar com o lado espiritual..." (Entrevista de C.E.M.O., 31/8/95).

Saindo de um longo período de constrangimento – moral, religioso, político ou simplesmente familiar – a transição democrática não traz o choque de uma grande libertação, de uma resolução unanimista da infelicidade. Muito pelo contrário, a degradação monetária e econômica e a turbulência da baixa política ocupam o proscênio, desprovido de qualquer esperança verdadeira. Em contrapartida, as trajetórias mais individualistas que anteriormente vão misturar experiências sexuais e amorosas, superar alguns tabus morais e sociais, descobrir a diversidade das normas e das pertenças, o trânsito através de "igrejinhas" políticas marginais e extremistas, os grupos emergentes de crenças místicas e esotéricas, a música e todas as formas de viagem, a experiência das relações de classe, e o encontro (às vezes a descoberta estupefata) das diversas formas de racismo.

Assiste-se, tanto para aqueles ligados diretamente aos movimentos de resistência como para o conjunto dos jovens que chegaram à maturidade nos anos sessenta, ao questionamento desencantado do político que se transforma em manipulação politiqueira. É o fim de um mundo de opressão e de lutas surdas no qual a palavra era proibida salvo para denunciar ou trair.

"*... em relação ao corte do estado ditatorial, do arbítrio, da ditatura militar, eu faço parte de uma geração meio que intermediária porque eu sou de 59, eu tenho 36 anos, e no auge do regime de arbítrio no Brasil eu era adolescente; então, eu me acostumei efetivamente a me calar, porque assim era a orientação dos meus pais, mas também, as coisas aconteciam de forma que me chamava a atenção.*" (Entrevista de L.C., 16/10/96).

É o fim de um mundo preparado para a chegada de um futuro de fraternidade e de democracia. Depois do período dos compromissos ou das reclusões protetoras, período sem dúvida durante o qual a paisagem intelectual e moral estava relativamente simplificada (as pessoas eram a favor ou contra,

quaisquer que fossem as implicações práticas dessas posições), a transição democrática, em vez de desvendar espaços de entusiasmo e de liberdade finalmente reencontrados, dá livre curso à palavra entretida em manobras e à ambição individual que substituem a identificação com as grandes causas e as adesões ideológicas. De um mundo de silêncio no qual a ação (ou a inação!) servia para a identificação das pessoas, passou-se ao universo de uma palavra distanciada de qualquer outra prática que a sua: se a própria palavra descreve pertenças, os movimentos e as ideologias tornam-se instituições e práticas políticas, sociais, econômicas. Por uma espécie de efeito perverso, a liberdade de pensar recuperada só tem resultado sobre si mesma, e o mundo não se transformou subitamente em universo de esperança e de fraternidade, muito pelo contrário. Além disso, e como para reencontrar uma espécie de continuidade social, o debate crítico sobre a história recente se desvanece, aderindo assim ao desejo de reconciliação nacional que seguiu o apagar progressivo da ditadura.[15]

7.3. Em busca de identidade

A crise brasileira sob este aspecto liga-se, por caminhos diferentes, à crise mais geral de identidade que enfrentam, já o vimos, a maioria das sociedades européias após o desmoronamento das grandes ideologias teleológicas e unificantes, ao mesmo tempo em que se elabora a globalização como nova ideologia em perspectiva. Essas crises se traduzem com freqüência, em lugares cujas histórias e condições são muito afastadas, por meio de numerosas e muito diversas experiências no campo da religiosidade e uma busca espiritual que coloca diretamente em questão a constatação weberiana do desencanto. Pude presenciar na França movimentos de mesma ordem nos anos setenta.

> *"Eu sempre me senti ligada com a figura de Jesus Cristo... enfim naquela época de repressão, de ditadura muito forte aqui no Brasil, até mesmo antes um pouco disso, começamos a ir prá uma outra linha, que era a linha do materialismo histórico dialético e era uma época aqui no Brasil, muito intensa... e entramos naquela de nem pensar mais, pelo menos conscientemente, em questões religiosas formais... Depois eu comecei, foi mais ou menos no início da década de 80, com os meus questionamentos novamente, a achar que 'não, espera lá, isso não me responde tudo, tá faltando alguma coisa nessa história...' Eu comecei com umas leituras mais esotéricas... Me lembro do primeiro livro que me despertou muito, foi um livro do hoje chamado Osho, o Rajneesh, 'A Semente da Mostarda', é uma parabola de Jesus..."* (Entrevista de B., 10/10/96).

Não se trata de considerar a simultaneidade do recurso às múltiplas expressões da transcendência como remetendo necessariamente à constituição de

uma experiência unificada, mas de fazer dessa concomitância de eventos um lugar de interrogações. Interrogações tanto mais necessárias quando existe uma transnacionalização das experiências ligadas em parte à instalação de redes de comunicação e de informação planetárias, fenômeno cuja natureza por vezes turva as perspectivas: tendemos com rapidez excessiva a identificar as causas e os efeitos dessa transnacionalização no interior de um processo unificante. Implicaria esquecer (mais ou menos voluntariamente) que não se trata necessariamente de um processo de mão única e que deve haver – pelo menos – uma diversificação relativa de seus efeitos em função das situações locais: estas últimas não estão simplesmente submetidas à influência e, num plano geral como no individual, as "conversões" ou as integrações nem sempre são passagens sem falha nem retorno de um sistema para outro.

8. Um conjunto de questões paradigmático

8.1. A questão do sentido

O curso da investigação e principalmente seu tema deram um tom muito pessoal a encontros e conversas que conduzem para cada pessoa a uma forma de balanço bastante íntimo e inesperado. Meu questionamento conduz a uma espécie de reconstituição reflexiva dos percursos de crença, das caminhadas espirituais através de diferentes fases das existências revisitadas por meus interlocutores. Descubro assim, através de testemunhos diversos e também na literatura, um contexto brasileiro amplamente preocupado, envolvido por essas questões relativas à finalidade e ao sentido, e de ora em diante aparentemente mais sensível à incerteza econômica e social do que à eventualidade de enfrentamentos propriamente políticos, dos quais se tenta afastar a perspectiva. Essa atitude contribui talvez para aumentar a eficiência e a pertinência de ações a nível da sociedade civil, as quais implicam mais a responsabilidade cidadã do que o debate ideológico.

> *"Mas hoje em dia, percebendo também que essa busca do transcendente, ela tem que se materializar aqui, aqui agora, numa transformação que, eu acredito, só vai acontecer socialmente a partir mesmo dessa possibilidade nossa de consubstanciar essa fé em expressões da vivência, na vivência. Pelo exercício da fraternidade, como o único instrumento de terminar com as barreiras, acabar com os muros, e se perceber que, apesar das diferentes formas de expressão, nós somos iguais e devemos buscar concretizar esses ideais de igualdade, de liberdade, de fraternidade..."* (Entrevista de L., 28/9/96).

Eu proporia então, hipoteticamente, algumas questões para serem subme-

tidas em primeiro lugar à crítica dos especialistas e em seguida à experiência desenvolvida pela própria investigação. Sua formulação, eventualmente modificada, deveria conduzir a especificar, a identificar essa noção de "classe média" e a referência elitista, partindo dos processos de crença como reveladores de um modo de inserção e de ação particular no espaço da sociedade. Essas questões e eventualmente elementos de resposta surgidos servirão sem dúvida para questionar igualmente minha própria realidade e para identificar um pouco melhor a intencionalidade do empreendimento. Tais questões seriam atualmente assim formuladas:

8.2. Depois da ditadura, o êxtase?

É a constatação do desencanto pela política para alguns; é a emergência, após a ditadura, longe de uma anestesia amedrontada para outros: a expressão do "eu" parece lentamente possível ao fim do terror da interpelação policial, é o surgimento do eu como questionamento em um mundo no qual as instâncias públicas e as instituições não parecem preocupadas senão com a ocupação dos espaços vagos de poder e dos espaços ainda livres do desenvolvimento econômico. Os jovens idealistas descobrem uma democracia da manobra, se não da manipulação, uma política do compromisso, da chantagem, enfim, o Poder Real em seu exercício clássico quando serve para manter situações e não para modificar as estruturas de um sistema. Mas é também a abertura ao mundo exterior, o retorno dos exilados com uma espécie de efervescência política e o eco dos anos setenta, a emergência de desejos mesclados entre os quais se encontram ainda ecos revolucionários de defesa dos oprimidos e de união fraterna com o povo. Marx e Jesus misturam-se e Leonardo Boff anuncia o fim do reino absoluto da razão em proveito de uma partilha mais eqüitativa com a afetividade, a criatividade, a sensibilidade, a espontaneidade... E o chamado da floresta amazônica, os encantos e os novos saberes da ecologia misturam-se então aos exercícios de ioga que se tornam pouco a pouco práticas zen mescladas com exercícios respiratórios e meditações transcendentais. Reencontrei percursos que me lembravam os anos setenta na Europa, mas com uma determinação, um entusiasmo, eu diria quase um absolutismo que nos era desconhecido. O termo absolutismo não convém totalmente, pois implicaria numa espécie de fanatismo ausente em todos meus encontros. Seria antes uma dedicação, uma inteireza de compromisso na experiência que era acompanhada, parece-me, de uma expectativa de filiação, de encontro revelador, muitas vezes expressa por referências explícitas a personagens, a mestres, a gurus. Em todo caso havia, para além do desencanto político e da aparente rigidez social, a descoberta de uma possibilidade de ação sobre si mesmo, de um desmonte das normas e instituições que até então geriam a representação da pessoa. Alguns jovens militantes católicos descobriam assim que a pluralidade de crenças e de pertenças não impedia os

encontros. O espaço de diálogo abria-se a um questionamento não somente das doutrinas mas também dos dogmas e pois dos valores. As práticas da vida social estavam em causa mas também as modalidades de exploração de "si".

> *"E essa época foi a coisa da fundação do PT no Rio de Janeiro, e eu participei um pouco e tal, mas havia uma luta interna no PT muito dura, das diferentes tendências, diferentes grupos que não dissolveram suas identidades como grupos políticos; então você tinha que ter uma reunião do seu grupo político, uma reunião do partido, uma reunião dos professores, uma reunião... enfim, então isso foi muito desgastante, do ponto do visto existencial, porque a vida se tornou muito repetitiva, muito redundante e muito chata mesmo. Eu acho que tem um lado existencial, de esvaziamento da vida que, quando eu conheci o Daime é como se se abrisse um novo horizonte, um novo..., um universo muito novo que se abriu..."* (Entrevista de A., 21/10/96).

8.3. Personagens sob influência?

Essa súbita busca dos componentes da pessoa e de sua relação com o mundo encontrava designações identitárias em uma oposição simétrica inversa do modelo ocidental, estreitamente cristão. Propuseram-me então reencontrar a experiência de Castañeda, cujos escritos talentosos eu classificara como mistificações geniais e poéticas, ler ou reler Jung, Eliade e Hermann Hesse jogados nas bibliotecas de minha adolescência, ouvir um jesuíta inspirado e iconoclasta, ou praticar o taï-chi-chuan. Minha interrogação não levava apenas a abrir o cofre das referências, mas a identificar as relações possíveis entre domínios e correntes, para mim, definitivamente separados.

> *"...resolvemos estudar Gurdjeff, o I Ching... Fizemos um estudo do simbolismo chinês... comecei a ler Walter Benjamin, cheguei ao Jung, Bachelard... estudei bastante astrologia... uma amiga me levou para tomar o Daime... Não estava aqui para um passeio mas para ajudar as pessoas a construir uma sociedade que desde antes eu sonhava, mais justa, com mais amor... Em 1988, eu fui pro Mapiá, e quando eu voltei, fiz um curso de restruturação biográfica com o pessoal da Antroposofia, voltei a ser um pesquisador das coisas espirituais. Foi aí que eu comecei a me interessar por Umbanda, Candomblé e pelos cultos afro..."* (MBP, do videofilme *Sentidos*, dir. André Parente, Carlos Eduardo Melo Oliveira, Rio de Janeiro, 1990).

Tive primeiro a sensação de que essa busca de coerência entre fontes sem nenhuma relação significava antes de mais nada o desejo de reencontrar uma

linha diretora, caminhos iniciáticos que através de provas sem relação aparente, conduziriam à revelação de um sentido último unindo a diversidade. Para enxotar a imagem do caos em prol da imagem de uma construção harmoniosa do divino, um guia seria necessário.[16] Formado nas disciplinas francesas, eu tinha com certeza considerado a busca de um mestre o que seria apenas uma busca de exemplos através dos quais identificar seu próprio caminho. Podiam assim citar Gurdjeff, Panikkar ou Deleuze, Marcuse, mestre Ireneu, Padrinho Sebastião ou Heráclito, Kardec e Heidegger, Gandhi, os mestres do zen, Nietzsche, Reich ou os mestres da astrologia, ou ainda os caminhos do I Ching.

Pouco a pouco eu via emergir uma tensão que não queria privar-se de nenhuma possibilidade, de nenhum dos caminhos percorridos até então, dos mais sensíveis aos mais esotéricos, para atingir a harmonia plena da pessoa.

> *"Uma coisa que me atraiu muito na IEVE foi o fato de ela ser uma entidade muito eclética. A IEVE ela não tem uma linha doutrinária rígida, ela tem, inclusive a base dos conhecimentos são... o budismo tibetano, tem muita coisa do budismo tibetano, a cabala, e a teosofia e o hinduísmo, alguma coisa, algumas pinceladas..."* (Entrevista de B., 10/10/98).

Alguma coisa me afastava de vez de minhas primeiras representações da religiosidade brasileira, ligadas quase exclusivamente às relações – complexas mas largamente percorridas pela literatura – do catolicismo com as religiões de possessão. No momento em que aparece o problema da mudança do cristianismo brasileiro – dos encantos espetaculares do catolicismo em direção às injunções logomáquicas e eletrônicas dos evangelistas –, percebo que meus interlocutores escapam de um como de outro, mais além de ligações relativamente passageiras com um e/ou outro. Além de simpatia marcante pelos orixás e seus intérpretes, as referências estão na ordem dos caminhos hermenêuticos, orientalistas ou espiritualistas. As clivagens de classe se expressam a nível da crença e os espíritos sentem-se mais à vontade na sala do que na cozinha, onde se encontrariam mais facilmente entre os empregados negros as práticas de uma magia mais ou menos bem comportada? Naturalmente, sem que isso seja explícito, as viagens de meus interlocutores mais velhos conduziam em direção aos caminhos de um ecletismo cultual que teria entre os mais jovens o acento da Nova Era. Alguma coisa deveria ter-me levado a pressentir essa orientação, algo que me tinha surpreendido muito mais que todas as demais referências propostas: eu escutara citações – muitos vezes rapidamente, quase furtivamente – do nome de alguns cantores, bem conhecidos na Europa mas cuja intenção significativa tinha-me escapado. Ouvia melhor agora as palavras de Gilberto Gil: "se eu quiser falar com Deus, tenho que ficar a sós, tenho que apagar a luz, tenho que calar a voz, tenho que encontrar a paz...".

8.4. O medo do vácuo e o compromisso social?

Parecia-me então poder colocar essa pergunta: atrás de que corremos? Sem dúvida a reconstrução harmoniosa de "si" torna-se a preocupação essencial, e nessa busca daquilo que constitui a pessoa, desenvolve-se uma crítica explícita do racionalismo e do dualismo ocidental. Ao mesmo tempo desenvolve-se no Brasil uma cultura ostensiva do corpo e do esporte, lugar de investimento de multidões indistintas, misturadas em seu entusiasmo, expressando as violências contidas através de clivagens de equipes, sem outra conseqüência que as violências de enfrentamentos imediatos na saída do Maracanã.

Como captar esse "sopro da vida", como reconhecer em si o que anima o mundo, como constituir uma "nova consciência" que não seja mais alienada por pertenças e pela degradação dos tempos? O mundo das sociedades, do político, está articulado por estruturas conflituais, está inscrito no tempo contabilizável, essa duração relativa pois sem medida comum com as dimensões de um universo cujos limites desaparecem cada vez mais. Procura-se então o que conectaria a esse famoso universo concebido como totalidade e permanência, oposto da fragilidade e da violência das formas históricas de devir. É esta nova consciência que não será nem coração nem corpo, nem alma nem espírito, mas movimento cujos princípios aparentam-se à respiração controlada, meditação sem palavras e além dos pensamentos formulados.

Haveria com certeza alguma coisa que – parafraseando André Malraux – chamaríamos "os caminhos do silêncio" e que seria a busca de outra comunicação? A palavra se desenvolve na ordem da evocação política e social, a reivindicação depara-se muito rapidamente com a violência, a confrontação armada. A troca e a comunicação precisam então procurar outras vias e utilizam mediações transcendentais. O corpo é um instrumento de comunicação e o espaço é percorrido por vibrações cujos nomes se orientalizam. Os caminhos do taoísmo parecem oferecer técnicas, ao mesmo tempo em que aceitamos as práticas mundanas do cuidado de "si" que se organizam em torno de uma ligação psicossomática inalterável.

> *"Os NMR (Novos Movimentos Religiosos) nas culturas não-ocidentais representam religiões transformadoras, modernizadoras e de mudança, ...nos contextos ocidentais são sintomas de uma maior expansão de um processo de secularização, levando à privatização da religião. Outras opiniões vêem os NMR ocidentais como sintomas de uma 'crise de significado' que afeta as sociedades ocidentais, e da incapacidade dos valores culturais e religiosos tradicionais de proporcionar um modelo sério para a vida pessoal e social. Em outras palavras, os NMR ocidentais parecem representar uma transformação cultural importante das sensibilidades e das espiritualidades ocidentais."* (Rajshekar, J.P. e

Brockway, AR., *New religious movements and the churches*, Genebra, WCC Publications, 1987:XI-XII).

Após ter reencontrado as condições de uma vida liberada da angústia política, depois de haver compreendido os caminhos de uma profissionalização, os acessos ao consumo não parecem nem amplamente franqueados, nem perfeitamente satisfatórios. O engajamento político não é uma esperança, mas uma atividade eventual, uma porta de acesso ao poder, mas que passa pelos compromissos da pertença.

> *"Muitas federações de candomblé, de umbanda, elas estão antes engolidas também por um sistema onde o que conta, na verdade, é o prestigio... Toda a repressão histórica é uma herança, concretamente..., as federações surgem com o propósito de garantir a permanência, a continuidade dos terreiros... Fortalece a federação, contribua com a manutenção da casa aberta, e isso. Agora, nisso aí não tem nem uma relação politizadora."* (Entrevista de L.C.,16/10/96).

Nessas condições, como escapar ao peso de uma sobrevida cotidiana, principalmente quando essa se anuncia sob formas renovadas de violência? Quais seriam os lugares onde, para além da retomada de um "si" sincronizado, seria possível crer, saber, aderir...? De fato, não se pode passar o tempo todo na academia de ginástica, mesmo se esta assume formas espirituais... Aliás, aí também, depois das exaltações espirituais, a mercantilização generalizada das esperanças parece não deixar nada escapar, e os caminhos surpreendentes da integração, da adaptação, da aceitação do mundo deixam às vezes uma espécie de insatisfação que é mais que nostalgia sem por isso reencontrar as razões e os objetivos eventuais de uma verdadeira rebelião.

> *"Meu partido é um coração partido /e as ilusões estão todas perdidas / os meus sonhos foram todos vendidos / tão barato que eu nem acredito / que aquele garoto que ia mudar o mundo / frequenta agora as festas do 'grand monde'. / Meus heróis morreram de overdose / meus inimigos estão no poder / ideologia, eu quero uma para viver / O meu prazer, agora é risco de vida / meu sex and drugs não tem nenhum rock'n'roll / eu vou pagar a conta do analista / prá nunca mais saber que eu sou / pois aquele garoto que ia mudar o mundo / agora assiste a tudo em cima do muro."* (Cazuza e Frejat, "Ideologia", faixa do disco *Ideologia*, Rio de Janeiro, 1988).

9. De uma busca religiosa à identidade cidadã?

Nesse ponto de nosso próprio percurso, é preciso deixar que o "suspense" aja, e levar em conta a rápida, muito rápida, evolução das pessoas num contexto geral onde as forças ativas no plano social e político não são fáceis de identificar. O recurso, de ora em diante permanente, à idéia de globalização parece a armadilha para não pensar nem identificar os lugares e as pessoas através das quais se manifestam orientações, diferenças e escolhas significativas. Parecia-me assim relativamente evidente designar um conjunto de tendências das novas formas de religiosidade como estando na direção daquilo que se convencionou chamar de New Age, Nova Era... No entanto, talvez percebamos um domínio diferente ou pelo menos onde a religiosidade é um ponto de partida, um lugar de reflexão sobre a sociedade como conjunto vivenciado e não só como sistema tolerado.

> " ... *na verdade eu estava te falando que eu conheci esse grupo, que não é um grupo religioso, é um grupo político, que tinha na religião o seu espaço de ação, tinha aliás nos grupos religiosos o seu espaço de ação... Só que é muito difícil, na verdade, você ter esse tipo de participação social, exercer esse papel social de ativismo... Mas é uma fase que eu não quero mais vivenciar, eu não quero mais a militância política.*" (Entrevista de L.C., 16/10/96).

Não é gratuito enfatizar que esta última citação é a de um militante do movimento negro: além disso, é o único a ter evocado, com muita força, o problema do racismo no Brasil, ao mesmo tempo tentando operar a relação complexa entre religião e política a propósito da herança cultural específica e freqüentemente ameaçada das religiões afro-brasileiras. É para ele que se coloca menos confusamente a natureza de uma atividade cidadã dentro da comunidade dominada a que pertence. Não se trata de participação numa ação generosa em favor dos deserdados, mas de um trabalho de militância por uma revalorização político-cultural a partir da qual se elabora a concepção de uma reapropriação de "si" no âmago das pertenças históricas e sociais. O empreendimento se assemelha àquilo que em certo momento se chamou "conscientização", expressão da qual é preciso lembrar que não foi inventada pela militância cristã e sim no final dos anos quarenta, dentro do movimento de libertação anticolonialista pan-africano, sob a direção, entre outros, do líder ganense Kwame N'Krumah.

É que, de fato, os percursos da transcendência, a inquietude do "si" e sua reformulação conduzem, para além do político tornado detestável, àquela participação cidadã de que já falamos: é uma questão de esperança e/ou de segurança, uma questão a partir da qual seria possível entrever regras sintagmáticas de um comportamento de classe?

Bibliografia

BIRMAN, Patrícia. (1996), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, vol.17 (1-2): 90-110.

Da MATTA, Roberto. (1986), *O que faz do Brasil Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.

DERRIDA, Jacques, (1996), "Foi et savoir". In: J. Derrida et G. Vattimo (orgs.). *La religion*. Paris: Editions du Soleil, 1996.

FAVRET-SAADA, Jeanne (1977), *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.

LOURENÇO, Eduardo. (1992), "Portugal-Brésil - Un faux rêve et un seul rêveur". *Europe*, L'invention de l'Amérique, abril 1992: 117-120.

VATTIMO, Gianni. (1991), *Ethique de l'interprétation*. Paris: La découverte.

Notas

[1] Este artigo foi redigido a partir de uma conferência proferida no Rio de Janeiro em 21/09/99, durante as IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Certas de suas observações e notas parecerão singulares, banais ou supérfluas para o leitor brasileiro. É que, estrangeiro neste país, aprendi coisas muitas vezes ignoradas em outros, em particular na França. A nota 3 é exemplo disso. As citações em itálico remetem a pessoas com as quais conversei no Rio, ou a autores aos quais muitas vezes se referem: são como elementos de uma bibliografia dos "maîtres à penser" encontrados nesses percursos de crença cariocas. Veremos que essas citações e essas referências aparecem logo que evoco meu próprio trajeto: minhas interrogações antropológicas seguiam de certo modo o mesmo percurso marcado pela dúvida que aquele das pessoas que encontrei. Contentando-me com essas dúvidas e com a persistência de minhas interrogações, não senti a necessidade de empenhar-me nas mesmas buscas espirituais, mas tive a impressão de concordar com os questionamentos e a crise das pertenças cujas respostas buscam.

[2] Trabalhei inicialmente na África Ocidental sobre as modalidades de construção de entidades "étnicas" e políticas, e na França sobre os elementos constitutivos de uma identidade regional e os processos de identificação cultural.

[3] A cidade do Rio de Janeiro é uma imensa aglomeração dividida em bairros administrativamente repartidos, como Leblon, Copacabana, Barra da Tijuca, Centro ou São Cristóvão, e também muito diferentes sociologicamente. Existe além disso "zonas" que agrupam vários bairros segundo as direções cardinais. Podemos assim falar em "zona sul" ou "zona oeste". A "Zona Sul" engloba os bairros do sul da cidade, mas identifica, quando mencionada, a cidade dos ricos: essa denominação remete pois à pertença a uma classe burguesa média ou superior e a um modo de vida correspondente. Todavia, essas distinções não resumem o que em outros lugares seria uma separação entre bairros pobres e bairros ricos. Com efeito, a "Zona Sul" está cheia de colinas, os *morros*, que foram progressivamente habitados por migrantes sem recursos que construíram barracos, terminados e melhorados pouco a pouco. São as *favelas*, espécie de cidades com autonomia de fato no próprio seio da metrópole do Rio: sua administração escapa ao Estado e permanece compartilhada, de modo variável segundo o momento e o lugar, entre associações de moradores, os grupos de "traficantes" (bandos armados que controlam as diversas atividades ilegais), os representantes de várias igrejas ou movimentos religiosos e às vezes alguns militantes e trabalhadores sociais; a polícia apenas guarda os acessos e não penetra a não ser para operações pontuais muito parecidas com operações militares e cujos resultados são muitas vezes terrivelmente sangrentos.

[4] Assim, um pensador tão atualizado e sutil como Derrida pergunta: "é possível dissociar um discurso sobre a religião de um discurso sobre a salvação, isto é, sobre o sadio, o santo, o sagrado, o salvo,

o indene (*sacer, sanctus, heilig, holy* – e seus equivalentes supostos em tantas línguas)? E a salvação, será necessariamente a redenção antes ou depois do mal, da falta, do pecado?" E que haja pontos de interrogação não deixa supor por muito tempo uma relativização, pois imediatamente depois, e a despeito de uma forma ainda aparentemente interrogativa, dá-se como missão identificar este mal, hoje, para atingir o que "pode ser a figura ou a promessa do mal para nosso tempo e logo a singularidade desse campo religioso que todos os jornais dizem estar de volta?" (Derrida 1996:9-10).

[5] Conseqüência extraordinária dessa evolução: serão os países do mundo auto-proclamado "democrático" que erigirão os instrumentos de controle da humanidade menos democráticos possíveis, o BIRD e o FMI, cuja ditadura mascarada estende-se progressivamente no mundo.

[6] Ali se poderia encontrar um número grande de mulheres e alguns hierarcas importantes da *nomenklatura* no poder. Esse movimento teria mais membros que o PC, tendo sido declarado ilegal pelo governo chinês em 22/7/99, depois de uma série de manifestações, dentre as quais a organização em Pequim de um verdadeiro sítio ao palácio do governo. Ver o jornal *Le Monde* (23/7/99:4).

[7] É preciso, creio eu, insistir na noção de compreensão, cuja permanência permite ao mesmo tempo fazer com que sejam aceitas as relações sociais como existem, submetendo-as a uma interrogação que pode ser vista como questionamento. Talvez seja esse um dos significados possíveis desse "sincretismo" brasileiro, que, antes de ser um modelo de tolerância como é freqüentemente interpretado, sugere a avaliação de um *status quo* daquilo que é preciso considerar como uma certa "ordem social".

[8] Aliás, sua utilização em operações de manutenção da ordem é de novo lembrada, particularmente quando uma das numerosas polícias destinadas a esse fim comete excessos lamentáveis. Durante o ano 2000, várias greves de funcionários públicos, de professores, de caminhoneiros provocaram enfrentamentos avaliados como excessivamente violentos pela parcela da opinião pública que tem acesso à mídia. O comportamento dessas polícias, geralmente utilizadas em incursões brutais em favelas, foi visto como mal adaptado pelos segmentos da classe média acostumados com maior polidez. Tais abusos provocaram muitos debates, especialmente em São Paulo e no Rio de Janeiro, sobre a formação que a polícia deve receber, para que seus "métodos" sejam aceitáveis no controle de manifestações. Essa questão parecia até então não ter chamado a atenção sob a forma de uma necessidade pedagógica.

[9] Lembro os filmes *Santa Marta: duas semanas no morro* (1987) de Eduardo Coutinho, e *Notícias de uma guerra particular* (1999) de João Moreira Salles e Katia Lund.

[10] Anastácia foi uma escrava duramente punida por seus senhores e transformada em símbolo do sofrimento negro. Sua imagem, terrível, a representa com o pescoço preso numa coleira de ferro e a boca cerrada por uma mordaça metálica presa por fios que lhe atravessam o rosto. Santificada pelo catolicismo popular, ela não foi reconhecida pela Igreja que não consegue opor-se completamente a seu culto. Por exemplo, a confraria da igreja de N.S. do Rosário e São Benedito no Rio de Janeiro instalou numa sala adjacente ao templo um "museu" da escravidão onde os visitantes, como numa igreja, trazem flores para homenagear estátuas e retratos de escravos de suas devoções ante os quais se recolhem, rezam e fazem pedidos abertamente.

[11] Note-se todavia que algumas lideranças dos cultos afro-brasileiros tomam agora abertamente partido contra a violência e participam das diversas campanhas contra a venda de armas. A manifestação *Basta, eu quero paz*, que se realizou em 7 de julho de 2000 em várias cidades brasileiras, permitiu uma demonstração relativamente ecumênica dessa posição. Fato notável, a Igreja Universal do Reino de Deus absteve-se de participar dessas manifestações, provavelmente contida por sua posição nitidamente hostil à Igreja Católica.

[12] Encontro também certa coerência com as diversas operações de limpeza da cidade no plano mais material. Vemos há alguns anos uma forma de reconquista do espaço urbano. Distritos como o centro ou o entorno da Lagoa são objeto de reforma, de vigilância e de animação turística e cultural: faz-se intensa publicidade para que esses bairros, bastante abandonados e afamados por

serem pouco seguros especialmente à noite, voltem a ser lugares de passeio e de distrações "decentes".

[13] Cf. particularmente o artigo muito esclarecedor de Patrícia Birman (1996).

[14] Não se pode considerar que, com essa apresentação, essa elite ofereceria um paradigma das modalidades de constituição da identidade brasileira. Realmente indefinível fora de uma história social e crítica até hoje raramente lembrada, essa identidade não deixa de ser real e forte. Teria a burguesia a característica de identificar-se com as formas estatais das sociedade contemporâneas e logo, num movimento de identificação histérica, de captar-lhe as modalidades a ponto de confundir-se com elas? Haveria assim uma continuidade entre a reivindicação histórica da burguesia européia constituindo-se no fim do século XVIII como classe universal – na Revolução Francesa – e a certeza da elite brasileira de representar o povo no seio de um Estado cuja natureza clientelista só pode reforçar essa representação.

[15] Não seria este um maravilhoso paradoxo... da história: por exemplo, o momento de esquecimento que se fez no processo da anistia, que me parece estranhamente similar ao esquecimento da história detalhada do processo da escravidão e da "libertação" dos escravos.

[16] Não nos aproximaríamos assim da observação de Eduardo Lourenço (1992), que escreve: "de todas as antigas terras de 'colonização' européia o Brasil é a única que não tem Pai". Pelo contrário, parece-me, quando um povo colonizador mantém-se dono de seu território, desfazendo-se sem excessivo barulho da metrópole original, não poderíamos dizer que se trata de uma emancipação verdadeira, da separação adulta de uma nação afiliada? Que o Brasil renegue seu pai português é outra coisa que talvez permita aos brasileiros saberem que não existe um modelo único!

Recebido em agosto de 2000

Marc Henri Piault
Directeur de Recherche Honoraire, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS/Paris). Professor na EHESS (Paris), Centre d'Etudes Africaines. Pesquisador Visitante FAPERJ/NAI-UERJ. Realiza pesquisas na África Ocidental e França sobre processos de construção e representações da identidade política e cultural. Última publicação: *Anthropologie et Cinéma* (Paris, Éditions Nathan, 2000).

O Xamanismo Urbano e a Religiosidade Contemporânea

José Guilherme Cantor Magnani

1. Xamanismo, xamanismos

Em artigo publicado no *Annual Review of Anthropology*, onde passa em revista a produção dos últimos anos sobre o xamanismo, Jane Monnig Atkinson afirma que a atual revitalização dos estudos nessa área deve-se não tanto a um movimento interno à própria antropologia, mas a um interesse multidisciplinar sobre estados alterados de consciência, mecanismos terapêuticos e até formas alternativas de espiritualidade. A autora chega a afirmar que:

> *"o desenvolvimento recente mais significativo para esse campo é o florescimento de um novo xamanismo nos Estados Unidos e Europa, induzido pela cultura da droga dos anos 60 e 70, pelo movimento do potencial humano, ambientalismo, interesse em religiões não ocidentais e por uma antropologia popularizada, especialmente em virtude dos livros de Castañeda" (1992: 322).*

Trata-se, a bem da verdade, de um interesse e perspectivas de análise nem sempre coincidentes com os das pesquisas desenvolvidas pela antropologia, não obstante terem contado com as contribuições de alguns *scholars* que, a exemplo daquele controvertido antropólogo,[1] dedicaram-se à pesquisa conven-

cional antes de voltar-se para a prática e ensino de rituais xamânicos. É o caso, por exemplo, de Michael Harner, pesquisador com trabalho etnográfico e percurso acadêmico reconhecidos no meio universitário,[2] e posteriormente autor de *O caminho do xamã: um guia para manter a saúde e desenvolver o poder de curar* (1980), de ampla difusão entre "neo-xamãs" ou "xamãs urbanos", como são designados alguns praticantes em determinados círculos, principalmente de camadas médias.

O florescimento desse novo xamanismo ocorre também no Brasil, em especial em grandes centros urbanos, como São Paulo. Nesta cidade existe, entre outras, uma instituição denominada Paz Géia - Instituto de Pesquisas Xamânicas que ostenta o título de "A primeira escola de neo-xamanismo do Brasil". Mantém ligações com centros similares nos Estados Unidos e há oito anos vem aglutinando interessados nas práticas xamânicas, proporcionando-lhes formação e iniciação. A partir deste e outros institutos ou associações é até possível reconstituir uma rede de xamãs urbanos em atividade nas áreas da psicologia, terapia corporal, cursos, celebrações e várias formas de aconselhamento e atendimentos.

Este xamanismo, tal como é praticado na capital paulistana, constituiu o tema da pesquisa cujos primeiros resultados o presente artigo pretende mostrar, na forma de uma reflexão ainda em seus inícios.[3] Antes, porém, de apresentá-la, é preciso situar o objeto de estudo no panorama da literatura sobre o assunto para estabelecer os pontos em comum e as necessárias diferenciações.

O quadro de referência

A utilização do termo xamanismo em vários universos semânticos – etnologia indígena, antropologia popularizada, práticas terapêuticas alternativas – incita a perguntar, inicialmente, se existe um núcleo de significado comum por trás de usos tão diferentes, e a primeira questão que se coloca é se é possível ou válido considerar esse tema como capaz de constituir um campo geral e unificado de estudo.

Antes de mais nada pode dizer-se que com o xamanismo ocorreu um processo em certo sentido semelhante ao do totemismo: tomado de empréstimo a uma língua nativa,[4] o termo acabou sendo incorporado ao vocabulário antropológico, passando a designar não mais um fenômeno circunscrito a determinada cultura e sim uma instituição de caráter e alcance gerais. Ao contrário do totemismo, porém – que após um período de uso inconteste e generalizado foi paulatinamente sendo "esvaziado de sua substância", como mostrou Lévi-Strauss (1975:14) – seu uso disseminou-se, até para além da antropologia, passando a designar um conjunto de traços agrupados no chamado "complexo xamanístico",

reconhecido e identificado em diferentes contextos históricos, geográficos, culturais.

Essa ampliação, no entanto, é vista com desconfiança por alguns antropólogos dedicados ao tema com base principalmente em pesquisas etnográficas: conforme assinala Holmberg (*apud* Atkinson 1992: 308), esse tipo de generalização pressupõe a dissociação de práticas, bastante heterogêneas, de seus contextos culturais para ligá-las a motivações de ordem universal. Segundo este autor, só se pode falar de xamanismo no plural, descartando-se qualquer possibilidade de universalização.[5]

Procurando traçar, em sua resenha, o quadro das abordagens sobre o tema, Atkinson distingue duas tendências no atual panorama de trabalhos voltados para essa área. De um lado estão aqueles estudos, fora da antropologia (principalmente nos campos da psicologia, dos estudos comparados da religião e das novas formas de espiritualidade), com um formato mais generalista, multidisciplinar e comparativo. Na origem dessa tendência está a difusão da "cultura das drogas" dos anos sessenta e setenta e um interesse pelos estados alterados de consciência.

Há aí uma significativa mudança: diferentemente de uma orientação anterior, voltada para aspectos patológicos da suposta anormalidade do estado xamânico,[6] este é agora considerado como uma capacidade psicológica positiva; a ênfase, por conseguinte, é sobre as características desse estado e também sobre o valor terapêutico (para si e para os demais) das práticas xamânicas. O que se busca é um substrato racional, comum e universal, de base bio-física ou psíquica, que explique sua ocorrência e continuidade; nesse novo contexto o termo até então mais em voga, *êxtase*, disseminado em virtude dos escritos de Mircea Eliade ([1951] 1986), é substituído por outro – *transe* –, considerado mais próximo da área médica (Hultkranz 1993: 64).[7]

Já no campo propriamente antropológico, com base em pesquisas de orientação etnográfica, essa perspectiva "nomotética", para usar o termo de Atkinson, dá lugar a um tipo de investigação mais próxima das práticas xamânicas concretas, claramente localizadas e imbricadas na trama das relações sociais onde se manifestam: considera-se que tais práticas não podem ser isoladas, como uma questão destacável, independentemente dos contextos sociais, culturais e históricos em que ocorrem. Em muitos desses trabalhos nem é tanto o xamanismo, em si, o foco ou o ponto teórico de fundo, mas as relações políticas e também questões como gênero, poder, linguagem e ritual, com as quais os xamãs e suas práticas estão intimamente vinculados, no contexto de sociedades tradicionais.

A coletânea *Xamanismo no Brasil – Novas perspectivas* (1996), organizada por Jean Langdon, constitui uma amostra de como essas tendências se distribuem no caso brasileiro: dos doze textos, apenas um dedica-se aos aspectos

neurobiológicos do xamanismo; todos os demais, mesmo quando encaram o xamanismo como uma instituição identificável por alguns traços já canônicos, tratam-no sempre em relação com a cosmologia, sistema político, ritual e outros recortes da cultura local. Mesmo os que discutem principalmente os aspectos terapêuticos das práticas xamânicas, o fazem no contexto simbólico e sociológico de cada grupo estudado.

Numa outra vertente, Viveiros de Castro (1996) e Manuela Carneiro da Cunha (1999), entre outros, enfocam o xamanismo mais diretamente ligado com o plano da cosmologia, nos marcos de uma discussão epistemológica; seu quadro de referência, que procura transcender o plano de cosmologias particulares, é colocado na paisagem mais abrangente, porém específica, dos povos amazônicos.

Atkinson conclui sua resenha afirmando que, não obstante as diferenças de enfoque entre as perspectivas comparativo-universalistas e a dos etnógrafos, estes últimos não podem ficar alheios ao debate mais geral que atualmente se trava nesse campo, pois seus estudos, ainda que referenciados a recortes particularizados, podem contribuir para um melhor equacionamento do fenômeno.

A proposta deste estudo

Diante desta diferença de perspectiva entre o enfoque antropológico com base etnográfica e aquele dos estudos mais generalistas, a pergunta que surge é: a qual deles se deve referir esta modalidade, a dos "xamãs urbanos" ou "neo-xamãs"? À primeira vista, tudo parece indicar que o mais lógico seria a segunda opção.

Com efeito, do ponto de vista nativo, isto é, tomando como referência a literatura que eles consultam, os sistemas que lhes servem de base e os objetivos que perseguem, vão buscar inspiração e fundamento antes em estudos e autores das áreas da psicologia, da religião e da mitologia comparadas do que nas técnicas e detalhistas informações produzidas por antropólogos. E quando fazem referências a culturas indígenas ou tradições de povos e civilizações pré-históricos, reproduzem uma visão idealizada, com ênfase na sua suposta vida comunitária em harmonia com a natureza e em contato direto com o plano do sobrenatural – visão, evidentemente, que nem sempre corresponde ao que é mostrado nos textos etnográficos.

Os resultados desse trânsito por áreas tão diferentes, responsável por um sem número de propostas, arranjos e métodos abrem, porém, um campo propício para estudos de corte etnográfico. No entanto, fazem-se necessárias uma demarcação e caracterização prévias do fenômeno, antes mesmo de estabelecer algum diálogo com os etnólogos que estudam o xamanismo em sociedades indígenas contemporâneas e seus modelos interpretativos.[8] Trata-se, antes de mais nada,

de perguntar sobre a própria especificidade do dito xamanismo urbano pois, a bem da verdade, sua inclusão no campo mais geral do xamanismo só é possível em virtude da polissemia que caracteriza esse termo, possibilitando uma utilização ampla, no domínio do senso comum, para designar as mais heterogêneas práticas.

Assim, com o objetivo de estabelecer um ponto de apoio concreto para sua análise, preferi partir da especificidade do contexto onde se manifestam em vez de aceitá-las, de pronto e sem mais, como uma espécie de variante do xamanismo: e este contexto é o atual quadro dos caminhos alternativos em busca de novas experiências espirituais, terapêuticas, de religiosidade e até de sociabilidade, nos grandes centros urbanos. Considero, pois – com base no *corpus* contemplado pela pesquisa – que o denominado xamanismo urbano é um dos tantos arranjos produzidos neste cenário e, mais particularmente, no contexto do circuito do neo-esoterismo.

Esse termo, neo-esoterismo, já foi apresentado e desenvolvido em outros trabalhos (Magnani 1999, 2000) para caracterizar o atual fenômeno das crenças, práticas e instituições comumente denominadas ora de místicas, ora de esotéricas, ou da Nova Era – e que incluem desde a oferta de livros de auto-ajuda, passando por uma ampla gama de oráculos e sistemas divinatórios, rituais ocultistas até as terapias e práticas corporais alternativas e o consumo de produtos "naturais".

Geralmente visto sob o prisma de sua fragmentação e de uma suposta ausência de princípios ordenadores, esse fenômeno já foi considerado como uma espécie de "religião pós-moderna": desprovido de uma hierarquia centralizadora, de uma doutrina revelada e um corpo unificado de rituais, aparecia como um imenso *bricolage*, resultado da livre escolha e junção – regida apenas pela criatividade de cada participante e encerrada nos limites de sua individualidade – de elementos tirados das mais diversas tradições e filosofias.

Deslocando, porém, o eixo da análise do campo religioso para o da dinâmica urbana pude verificar, nos trabalhos acima citados, que sob a multiplicidade das propostas, sistemas e experimentos havia, no entanto, princípio ordenadores – na distribuição espacial, na programação dos eventos conformando um calendário, num discurso de base. A partir dessa recorrência foi possível identificar a presença de um *estilo de vida* mais amplo que inclui, como um dos fatores de desenvolvimento das potencialidades pessoais e auto-conhecimento, a busca por novas formas de espiritualidade e também de religiosidade.

Servindo de âncora para todo esse processo está o que denominei de *circuito neo-esotérico*, rede não contígua no espaço urbano que, por meio da articulação de espaços para os cursos, terapias, treinamentos, rituais, venda de produtos e pontos de encontro, permite a circulação pelos mais variados sistemas, conformando uma totalidade plenamente reconhecível na paisagem da

cidade, acessível, aberta e infensa a mecanismos exclusivistas ou sectários de adesão.

O xamanismo urbano não apenas é parte integrante desse circuito como também constitui, ele próprio, uma espécie de circuito derivado em seu interior (Magnani 1999:68).

Não se trata, porém, de mais um modismo nesse eclético caldeirão: no contexto altamente cosmopolita e globalizado do universo neo-esotérico em que está inserido, representa uma importante vertente de tal fenômeno, ao lado de práticas e sistemas religiosos enfeixados na ampla categoria de "filosofias orientais", das correntes teosófico-espiritualistas, das tradições do ocultismo europeu e de alguns paradigmas do discurso ecológico. É principalmente via as versões do xamanismo urbano que alguns elementos das culturas de povos indígenas contemporâneos e de seus ancestrais, principalmente das Américas – índios da planícies norte-americanas, do México, da América Central, da região andina e da América do Sul[9] – são incorporados no imenso *bricolage* do neo-esoterismo.

Isso transparece no caso brasileiro, pois, na busca de "linhagens" como fundamento para sua prática e vocação, muitos dos xamãs urbanos que fizeram sua iniciação nos Estados Unidos, Peru ou México, ou que mantêm vínculos com mestres nativos nesses países, pretendem fundar uma linha de continuidade com tradições dos "índios brasileiros". Começam, assim – a partir de uma leitura bastante particular – a descobrir, valorizar e incorporar em suas atividades elementos da pajelança, dos mitos, danças e farmacopéia de muitos grupos indígenas,[10] não sendo poucos os encontros e *workshops* com pajés, líderes e membros escolarizados desses grupos.[11]

O dito xamanismo urbano constitui, em suma, mais um arranjo no interior do universo neo-esotérico e, a exemplo de outros nesse contexto, é construído por meio da agregação de elementos das mais diversas origens, contextos culturais e períodos históricos. Os resultados desses agregados não são homogêneos: alguns são mais elaborados e coerentes, em razão do maior grau de compatibilidade entre os elementos formadores; outros, ao contrário, não passam de um amontoado de fragmentos pouco compatíveis entre si – o que não impede, evidentemente, que se apresentem como representantes desta ou daquela tradição.

As fontes que fornecem a inspiração, base doutrinária e elementos rituais são bastante díspares: vão desde obras de autores consagrados como Mircea Eliade, Joseph Campbell e Carl Jung, entre outros, passando por tradições e cosmologias atribuídas a povos indígenas (atuais e passados), a culturas pré-históricas, a supostos cultos e religiões já desaparecidos e em alguns casos incluem até mesmo formulações de determinadas ciências como a biologia molecular, a genética e a física quântica. Em todos os casos parte-se sempre do pressuposto de que se trata da busca de ligação com tradições imemoriais e do

resgate de uma sabedoria perdida ou restrita a pequenos grupos que ainda manteriam um modo de vida em contato com a natureza.[12]

O que se propõe, então, é entender a lógica desse particular arranjo, no qual o qualificativo "xamânico" é mais evocativo do que realmente constitutivo de uma prática clara e especificamente demarcada, procurando inicialmente mostrar sua inserção – processos de produção, circulação e consumo – no contexto onde se manifesta de forma recorrente e significativa.

2. A etnografia

Este estudo é parte e continuação de um projeto mais amplo sobre a religiosidade contemporânea, campo em que um recorte anterior permitiu distinguir e classificar, na cidade de São Paulo, uma série de práticas, espaços e comportamentos agrupados, como foi dito mais acima, sob a designação de *neo-esotéricos*.[13]

Alguns dados sobre o trabalho de campo podem ser esclarecedores para se avaliar o alcance dos resultados obtidos. Assim, a estratégia da pesquisa operou com quatro fontes principais de informação: a) levantamento, na cidade de São Paulo, da rede dos auto-denominados xamãs, dos espaços onde atuam, dos grupos e pessoas envolvidos; b) presença em palestras, mesas redondas e discussão, nesses e em outros espaços não necessariamente ligados ao xamanismo, em busca de um discurso de base e suas diferenças; c) observação e registro de ritos, celebrações, técnicas de cura, aconselhamentos e eventos pontuais; e finalmente, d) acompanhamento e participação mais intensiva em sessões xamânicas, vivências e *workshops* geralmente durante fins de semana, alguns na cidade de São Paulo e a maior parte em sítios e chácaras no perímetro da região metropolitana, que abrange 39 municípios.

Nomear alguns das instituições, espaços e eventos trabalhados durante a pesquisa pode dar uma visão mais concreta desse universo: assim, foram estabelecidos contatos e realizadas entrevistas com "facilitadores", "didatas" xamânicos e membros de: Paz Géia – Instituto de Pesquisas Xamânicas, Movimento Alma Xamã, Mekukrudjá – Atividades Indígenas e Ecológicas, Associação Arte e Cultura Idzô'huh, Instituto para Expansão da Consciência, *The Four Windows Society*, Centro de Dharma Shi-De Choe Tsog, entre outros.

A observação e registro de celebrações, encontros, cursos, rituais, técnicas de cura e aconselhamento foram feitos nos seguintes espaços, além dos já mencionados: Loja Amoa Konoya – Arte Indígena, Centro Cultural Illawasi, Espaço Momento de Paz, Espaço Tattersal do Parque Água Branca, Espaço Multidisciplinar Atria, Centro de Estudos Triom, Espaço Tattva-Humi, Iniciativa Gaia.

E, por último, o acompanhamento e participação em vivências e *workshops* nos arredores da cidade de São Paulo tiveram lugar em: Sitio Anhangá (km. 34 da Rodovia Raposo Tavares, Caucaia do Alto), Chácara Florida (km. 30 da Rodovia Raposo Tavares, Cotia), Sítio Refúgio dos Índios (km 52 da Rodovia Fernão Dias, Mairiporã), Instituto Nova Tribo (Rodovia Régis Bittencourt, Itapecerica da Serra), Espaço Universalista Templo Dharma (Alpes da Cantareira, Mairiporã).

Desta forma, no período compreendido pela pesquisa foram realizadas trinta idas a campo, assim distribuídas: nove sessões xamânicas, vivências e *workshops*; seis palestras; seis entrevistas; nove rituais e eventos diversos. Deste conjunto foi dado destaque para o primeiro grupo, "vivências e *workshops*" (daqui em diante, para facilitar, "v&w"), em razão de sua importância para o estudo: trata-se de eventos que conjugam a explanação dos fundamentos do sistema a que o grupo e/ou o condutor da atividade se filiam e uma parte prática, com vivências, exercícios e forte interação grupal.

Essas atividades são representativas, *grosso modo*, das cinco linhas em que, a partir de indícios auto-referenciais, foram divididas, numa primeira classificação, as principais práticas do xamanismo urbano com presença na cidade de São Paulo:

a) "Norte-americana": sua principal referência são os ritos, mitos e práticas xamânicas atribuídas a povos indígenas situados no território dos Estados Unidos e Canadá.

b) "Andina": sua referência é a cultura de povos da região dos Andes, incluindo sua porção amazônica e também práticas xamânicas do território do México e da América Central; em alguns casos faz-se alusão a plantas psicoativas, como *peyote, ayahuasca, don Pedrito*, etc. e em outros trabalha-se evocando principalmente as cosmologias daqueles povos.

c) "Indígena brasileira": desenvolvida e conduzida por membros de diferentes nações indígenas do território brasileiro, escolarizados e com bom trânsito em diversos setores da sociedade nacional como universidades, ONGs, órgãos governamentais, instituições religiosas e espaços do circuito neo-esotérico. Têm como base referências a uma cultura indígena em geral, ainda que com alusões a este ou aquele povo, sem que mantenham necessariamente algum tipo de relação permanente com suas aldeias.

d) "Eclética": articula elementos de várias tradições desde, por exemplo, as tibetanas pré-budistas, as da Ásia central e do norte, passando pela incorporação de alguns elementos das religiões afro-brasileiras até, finalmente, pela inclusão de certas formulações referidas a determinadas especialidades científicas.

e) "Independente": constituída por praticantes que utilizam algumas técnicas xamânicas tradicionais para efeitos terapêuticos e em sessões mais fecha-

das; trata-se de experiências em consultório que procuram estabelecer e explorar relações entre determinadas propostas das ciências psicológicas com tradições xamânicas, vistas como outra via de acesso às dimensões do inconsciente. Esta linha não foi objeto de observação durante a pesquisa.

Na prática, como se verá a partir do relato sumarizado de algumas vivências, o trânsito entre essas e outras fontes, na hora de fazer os rituais e estabelecer os fundamentos para as escolhas, é intenso; a discriminação em cinco linhas, contudo, foi feita com base na presença de um traço dominante e com o propósito de contar com uma primeira grade classificatória capaz de visualizar alguma ordem num campo que pode ser caracterizado como terreno particularmente propício a uma verdadeira "invenção de tradições".

O relato das vivências

Das vivências acima mencionadas, cinco foram realizadas em propriedades rurais próximas a São Paulo; quatro ocorreram na cidade, uma das quais caracterizou-se como um curso de formação de duração mais longa, com oito sessões ao longo de três meses: foi o "Curso de Introdução ao Xamanismo", com Cecília Shmidt Oliveira (apresenta-se como xamã e terapeuta corporal) e César Augusto Sartorelli (xamã, astrólogo), de outubro a dezembro de 1996, no Espaço Multidisciplinar Átria, bairro de Pinheiros.

Daniel Munduruku coordenou dois encontros, com o título de "Oficina e vivência: A sabedoria que vem dos mitos", ambos na Chácara Florida, Cotia. O primeiro, realizado no dia primeiro de fevereiro de 1997, contou com a participação, na qualidade de ajudantes, de Siridiwé (xavante), Ana Vitória (xamã independente), Mateo Arevalo Mayna (xamã peruano). O segundo foi realizado no dia 15 de março de 1997 com a participação de Román Quétchua, Maria T., Ailton Krenak, além de Siridiwé e Ana Vitória.

Kaká Werá Jecupé conduziu dois *workshops*, um deles, "A força dos quatro elementos na tradição indígena brasileira: o elemento terra", no dia 22 de março de 1997, numa residência do bairro paulistano do Morumbi. O outro, "Roda da Medicina Cristalina", foi realizado no dia 24 de agosto de 1997 no sítio onde reside e é a sede do Instituto Nova Tribo, que dirige em Itapecerica da Serra e contou com a participação de Zezito Duarte.

Este último, por sua vez, também conduziu dois *workshops*: o primeiro, "As Sete Flechas Sagradas", contou com Kaká Werá Jecupé como auxiliar e foi realizado no Sítio Anhangá, em Caucaia do Alto, nos dias. 1º, 2, 3 e 4 (quinta, sexta, sábado, domingo) de maio de 1997. O segundo, "Reacendendo o fogo sagrado da criança" , foi realizado num consultório do bairro de Alto de Pinheiros, no dia 12 de junho de 1997.

Alberto Villoldo, convidado e patrocinado pela Editora Ágora e a instituição Iniciativa Gaia, dirigiu o *workshop* "Resgate de Alma no Xamanismo", nos dias 26 e 27 de abril de 1997, num espaço situado no bairro da Vila Madalena. E, finalmente, Jorge Menezes, líder da organização do Movimento Alma Xamã presidiu a vivência "Iniciação Xamânica" nos dias 6 e 7 de dezembro de 1997, sábado e domingo, no sítio Refúgio dos Índios, município de Mairiporã.

De um modo geral as vivências, tanto as do circuito urbano como as realizadas fora, apresentam a mesma estrutura. Começam com uma fala do "facilitador" sobre a dinâmica do encontro e dos fundamentos da linha que segue; logo em seguida faz-se uma rodada de apresentação, começando com o próprio facilitador e seus auxiliares, seguidos pelos demais participantes que expõem os motivos que os levaram a inscrever-se no *workshop*.

As várias atividades, cuja freqüência e duração dependem do tempo previsto para o encontro – variando de um dia a um fim de semana completo – são constituídas por **práticas corporais** que incluem relaxamento, alongamento, danças, seqüências de alguma atividade codificada (yoga, tai-chi-chuan, liangong); **ensino e prática** de técnicas de cura, auto-cura, massagem, auto-conhecimento, realizada em grupo ou em pares; **ritos** envolvendo defumações, fogueira, confecção de lanças, flechas, máscaras, pintura corporal, etc.; **práticas específicas** para obtenção do estado alterado de consciência ou realização da viagem xamânica através da sauna sagrada, toque de tambor e chocalho, relaxamento com indução e, em alguns casos, utilização ritual de planta psico-ativa.

As diferenças e ênfases ficam por conta da orientação seguida por cada facilitador e seu grupo. Assim, as "v&w" conduzidas por Zezito Duarte, explicitamente identificadas com a linha "norte-americana", começaram com a *talk stick* (apresentação ou fala ritualizada em que cada integrante segura um bastão durante sua intervenção, o que lhe garante a palavra), fazem uso do tambor e da *sweat lodge* (cabana do suor ou sauna sagrada) como meios para induzir estados alterados de consciência, viagens xamânicas e encontros com o "animal de poder". As referências são sempre a ritos, mitos, lendas e práticas atribuídas de forma geral aos "índios norte-americanos", às vezes particularizados como este ou aquele povo – cherokee, hopi, cheyenne, etc. Apesar dessa filiação, têm lugar garantido determinados instrumentos e técnicas de uso corrente no meio neo-esotérico (ou neo-esô), como os cristais, manipulação dos chakras, práticas meditativas e outros ingredientes de um código já amplamente difundido nesse meio.

As "v&w" conduzidas por Daniel Munduruku, com presença e atuação de membros de diferentes povos indígenas do território brasileiro (além de auxiliares com trânsito em órgãos ligados ao indigenismo), tiveram como base um discurso genérico sobre o índio, pontuado por referências a esta ou aquela

cultura. Em vez de ritos de cura, a ênfase recaiu sobre a importância de uma volta à natureza, do contato com elementos característicos dos modos de vida desses povos – dança, pintura corporal, mitos. A "viagem xamânica" e os EAC propriamente ditos foram obtidos, ao final das duas vivências mencionadas, pelo emprego de *ayahuasca*, em ritual conduzido por intermédio e orientação de um xamã peruano num caso e de uma xamã "independente", na outra vivência. No decorrer desses dois encontros foi possível perceber uma nítida separação entre a parte constituída por atividades como palestras sobre história e cultura indígena, danças, narração de lendas e a outra, voltada para a utilização da planta.

Já Alberto Villoldo faz parte de uma classe de xamãs que começaram seu contato com culturas indígenas através de algum interesse acadêmico – teses ou pesquisas em psicologia, antropologia – e terminaram "convertendo-se", geralmente após ruptura representada pela experiência com alguma das "plantas de poder", isto é, com alguma propriedade psico-ativa. Passaram, então, por um período de iniciação sob a condução de algum mestre nativo após o quê puseram-se, eles próprios, a conduzir sessões xamânicas, ministrar cursos, escrever livros, organizar excursões a "lugares de poder", sempre por meio de alguma estrutura empresarial, tudo devidamente divulgado em *sites* na internet.[14] O mais conhecido e pioneiro dessa estirpe de xamãs modernos foi Carlos Castañeda, seguido por Michael Harner, Stanley Krippner, Foster Perry, Terence McKenna e outros.

A "v&w" que Alberto Villoldo conduziu em São Paulo (com o auxílio de tradutor, pois foi feita em inglês) e que foi objeto de observação por parte da pesquisa, seguiu basicamente o discurso típico da cultura andina. Palestras e sessões de aprendizado de técnicas de cura e auto-cura preencheram basicamente o tempo da vivência, além de visualização de "animais de poder" e um rito diante da fogueira, com queima das flechas confeccionadas durante o encontro.

Kaká Werá Jecupé, seja na vivência que ele próprio conduziu, seja em outras nas quais foi auxiliar de Zezito Duarte, apresenta-se como índio txukarramãe, criado ou batizado entre os guarani. Sua atuação tem como base uma cultura eclética, genericamente referida aos povos indígenas do território brasileiro de onde retira – re-elaborando e juntando com elementos de outras tradições – mitos e danças que constituem a base de seu trabalho. Bem articulado, com bom trânsito no circuito neo-esô, é convidado para palestras, eventos e coordena uma instituição, a Nova Tribo, que promove danças tribais, fitoterapia e também possui uma editora.

A "v&w" conduzida por César Sartorelli e Cecília Schmidt assumiu o caráter de curso, com oito aulas. Apesar do didatismo, apresentou todos os ingredientes das vivências: ritos (iniciais e de encerramento, em cada sessão), palestras, técnicas e exercícios de "viagem xamânica", danças, relaxamento,

etc. terminando com uma confraternização informal numa típica pizzaria paulistana e a promessa de uma iniciação em algum cenário natural. Na dupla, César desempenhava o papel mais "cerebral", isto é, trazia mais informações a partir de textos e autores como Mircea Eliade, Joseph Campbell, Carl Jung e continuamente fazia referências à ciência do tipo: "física especulativa", "múltiplos planos conectados através de buracos negros", "níveis de freqüência"; Cecília, em contraposição, era mais "intuitiva". Como ambos foram formados na Paz Géia - Instituto de Pesquisas Xamânicas, de Carminha Levy, a orientação era eclética: César evocava constantemente sua experiência na Sibéria – fez uma excursão ao lago Baikal, na Buriatia – e seu contato com Nadia Stepanova, xamã dessa região que ele conheceu na Itália e terminou trazendo ao Brasil. Cecília, bióloga de formação mas terapeuta xamânica, exercendo suas atividades no próprio espaço da Paz Géia, referia-se continuamente ao "xamanismo matricial" que Carminha preconiza.

A "v&w" que Jorge Menezes realizou num sítio em Mairiporã, perto da cidade de São Paulo, foi a mais eclética de todas. Apesar de sua referência aos tuaregs do norte da África, povo nômade com o qual teve contato em sua trajetória xamânica, seu discurso é marcadamente terapêutico, voltado para a cura, sem referência à busca de conhecimento, visualizações, viagens xamânicas, animais de poder. Fala em "avô-sol", "mãe-terra" e enfatiza o propósito de fazer do planeta um lugar aprazível de se viver; nada, porém, de cosmogonias, espíritos – com exceção de duendes, que considera guardiões da natureza. Tem como base de atuação um grupo organizado e que cultiva a "v&w" também como ocasião de encontro e lazer. O tempo da sua vivência foi utilizado em exercícios, caminhadas pelo sítio, confecção de flechas e máscaras, ritos e atividades lúdicas que terminam reforçando os laços internos de seu grupo de base.

Algumas características

A partir das informações obtidas durante a participação nas vivências acima descritas e de dados colhidos em outras fontes – as palestras, entrevistas, ritos, literatura nativa, consultas – é possível destacar algumas características comuns às várias formas que assume o xamanismo urbano na cidade de São Paulo. Todas, de uma forma ou outra, se apresentam como depositárias, para além da cultura mais localizada a que cada uma se filia – como a dos índios norte-americanos, a andina, tibetana, etc. – de uma vertente de longa tradição, a mais antiga forma de contato com planos não ordinários de consciência. Em alguns casos, o reconhecimento dessa ancestralidade remonta a um tempo imemorial, mítico, marcado pelo contato harmônico com a natureza e suas forças, como se pode apreciar no primeiro parágrafo de livro *A Sabedoria dos animais: viagens xamânicas e mitologias*, de Carminha Levy e Álvaro Machado, da Paz Géia:

> *"Na aurora do Tempo, quando o Ser Humano dormitava no Éden e constituía com o mundo um único plano indiferenciado, alguns homens e mulheres descobriram o poder de 'despertar'. Destacando-se do estágio primeiro, arcaico, no qual encontravam-se unidos à Natureza em estado ourobórico, esses seres especiais, detentores da faculdade de sair do corpo físico, penetraram a Grande Corrente dos Seres e atingiram o plano da alma, onde repousam os arquétipos. Ao retornarem à Terra, trouxeram consigo a visão do Arquétipo da Divindade"* (Levy e Machado 1995:13).

Além da busca de ancestralidade, o xamanismo, nessas versões denominadas de urbanas, é entendido como uma capacidade à disposição de todos e que é possível despertar e desenvolver.

Trata-se de uma interpretação que se afasta da visão mais tradicional presente na literatura tanto antropológica como da história das religiões:

> *"O xamanismo é uma instituição; o seu executante, o xamã, ocupa, dentro do grupo social, um status, isto é, uma posição instituicional que não acaba quando o ocupante deixa de existir pois, assentada em deveres especiais e direitos especiais, faz parte da estrutura tradicional da comunidade"* (Baldus 1966:225).

Especialista no trato com um plano de realidade considerado não ordinário, a ele tem acesso em função de alguma disposição particular, manifestada por sinais especiais, comprovada e legitimada por ritos de iniciação.[15] Para entrar em contato com esse nível de realidade, quando acionado por demandas do grupo ao qual está vinculado, é preciso respeitar uma série de tabus e prescrições.[16]

No chamado xamanismo urbano, contudo, qualquer um pode cultivar essa capacidade, descobrir seu "animal guardião", possuir "objetos de poder" e realizar a "viagem xamânica": basta aprender e pôr em prática determinadas técnicas disponíveis nos inúmeros cursos, *workshops* e assessoramentos oferecidos na rede dos espaços neo-esotéricos.[17] E, diferentemente dos longos períodos de iniciação previstos nas formas clássicas, aqui se oferece um produto de maneira mais rápida, adaptada ao ritmo e necessidades da vida moderna. Michael Harner assim respondeu às críticas dirigidas contra seus cursos intensivos sobre xamanismo, logo após o acidente nuclear de Chernobyl, em 1986:

> *"(...) se as grandes nações do mundo trabalham dia e noite em seus próprios cursos intensivos para nossa aniquilação mútua, não podemos permitir-nos ir mais devagar em nosso trabalho, que é na direção oposta. O pausado ensinamento que foi possível nas antigas culturas tribais*

deixou de ser apropriado. As forças de destruição nuclear e ecológica avançam apressadamente e nós também devemos fazê-lo. É preciso despertar as pessoas, do contrário poderão dormir eternamente. E não apenas é preciso que despertem para o conhecimento da realidade ordinária, como também para uma compreensão pessoal, profundamente espiritual, da interconexão de tudo que existe. Trabalhemos unidos e tão rápido quanto nos seja possível" (*apud* Towsend 1993: 120-121).

Alberto Villoldo, na vivência que conduziu em São Paulo em dezembro de 1997, foi mais enfático para ressaltar a rapidez na obtenção de resultados: "O que o budista zen busca encontrar durante trinta anos de meditação no mosteiro, o xamã consegue, em seis segundos, frente ao jaguar".

Um segundo traço característico do xamanismo urbano e que também o distingue das interpretações tradicionais, é o objetivo a que se destina: trata-se da busca de aprimoramento pessoal através de técnicas que levam ao auto-conhecimento, ao desenvolvimento das potencialidades pessoais e à auto-cura. Diferentemente do que ocorre em sociedades onde o xamanismo é visto enquanto instituição específica exercida por alguns especialistas em favor (ou contra) de membros do grupo, nas modalidades que estamos considerando o xamanismo é considerado como uma forma de "arquétipo", presente em todos e pronto a ser acionado como via de acesso ao "eu superior", como ensinava César Sartorelli em seu Curso de Xamanismo.

Essa perspectiva de auto-referência, entretanto, não exclui a especialização: se alguém sente que pode vir a exercer seus poderes de forma profissional, para a cura de outros, por exemplo, aí sim – seguindo ainda Sartorelli – torna-se necessário seguir um processo de aprendizado mais sistemático e, principalmente, estar filiado a alguma linhagem, a alguma "ancestralidade" específica.[18]

Se esta preocupação com a dimensão do crescimento pessoal e aprimoramento das potencialidades de cada um é um ponto de inflexão com respeito a formas xamânicas tradicionais, também o é com relação a algumas modalidades de xamanismo que ocorrem em segmentos populares tanto urbanos como em áreas rurais, onde sistemas com elevado grau de sincretismo juntam elementos de culturas nativas e de religiões de origem européia, do tipo descrito por Sharon (1988) e Taussig (1993).[19]

Os males que se procura debelar e que constituem o motivo recorrente, nessas populações, para procura dos serviços de xamãs (ou, conforme os diferentes termos nativos, nem sempre coincidentes – bruxos, feiticeiros, curandeiros, adivinhos) são em grande parte atribuídos à inveja.[20] Dificuldades e infortúnios nas relações pessoais, afetivas e de trabalho correm ao longo de redes envolvendo parentes, vizinhos, conhecidos, colegas, patrões, empregados, autoridades: estar ciente dos perigos, adiantar-se a alguma investida, contra-atacar e saber

a quem atribuir as responsabilidades é fundamental para haver-se em cenários marcados por uma crônica escassez de recursos materiais e financeiros.

> *"Não somente a terra, mas o gado, os sítios e as fazendas também são atingidos pela feitiçaria que se segue ao despertar da inveja. Pequenos negócios também tão sujeitos a ela e, nesse sentido, vale a pena relatar que Santiago, durante pelo menos um ano, se viu às voltas com um homem que aguardou pacientemente seus serviços, numa cidadezinha próxima. Era um negro do litoral do Pacífico, que ganhara algum dinheiro e comprara um bar. Agora queria ver seu estabelecimento comercial curado."* (Taussig 1993: 328).[21]

Não é o que ocorre nas versões do xamanismo urbano inserido no circuito neo-esotérico e difundido principalmente entre as camadas médias: aqui, os perigos não advêm dos outros, mas do interior de cada um e a prosperidade que se almeja dependerá do conhecimento das próprias potencialidades ou da correção de distúrbios internos. O mal é resultado não de desarmonias miúdas, de desequilíbrios em redes sociais, mas de um nível cósmico, da falta de respeito com as demandas da Mãe-Terra, da desordem entre os vários planos do universo e que se refletem em cada indivíduo, enquanto microcosmo.[22]

Diferentemente do que acontece naquele xamanismo caboclo ou popular, falta aqui o chão formado pelas redes sociais com suas oportunidades de trabalho e sustento e por onde transcorre o cotidiano dessas populações. As comunidades que se formam para o aprendizado e exercício do xamanismo urbano são descoladas do dia-a-dia de cada um dos participantes; são efêmeras, constituídas em função de semelhanças de estilo de vida (e portanto mais no plano do consumo) e não por um cotidiano que se compartilha e que constitui o palco onde se compete. Na realidade, tais comunidades subsistem ou apresentam alguma continuidade por estarem ancoradas numa rede mais duradoura, a do circuito neo-esotérico.

Eis porque nesse tipo de xamanismo não se faz menção aos efeitos disruptivos de um xamanismo "de ataque", quando o especialista toma partido por seu cliente na disputa que este está travando, no plano de suas relações de trabalho, pessoais, afetivas, como também acontece nas "demandas" muito comuns nos cultos afro-brasileiros.

Aliás, a relação do xamanismo urbano com esses cultos constitui outra faceta em seu contraste com práticas populares de cura e crença. Um fato, na pesquisa de campo, pode colocar a questão: no simpósio da PUC/SP "Encontro de Tradições: Budismo Tibetano, Candomblé, Povos Indígenas, Xamanismo Urbano",[23] lá estavam na mesa, representando as várias fatias do campo, a antropóloga, a xamã urbana, os lamas tibetanos, o xamã ligado à tradição da

Sibéria e o representante da religião dos orixás.[24] A antropóloga deu sua definição;[25] a xamã urbana[26] conduziu o rito final, os lamas trouxeram a voz de antigas tradições xamânicas do Tibet, o "bon-po", anterior ao budismo e, finalmente, para falar do candomblé, um pós-graduando da USP, africano.

O fato de ser um estudante africano e não um babalorixá ou ialorixá brasileiro, o representante do candomblé, não deve passar desapercebido: constitui uma pista para se entender o escasso contato entre o xamanismo urbano e as tradições religiosas afro-brasileiras as quais, aliás, tampouco aparecem no quadro mais geral do neo-esoterismo, onde são vistas até com uma certa desconfiança.[27]

Em primeiro lugar, para que elementos da tradição afro-brasileira sejam reconhecidos nesse universo, precisam ser renomeados e recuperados explicitamente como uma forma de xamanismo e não simplesmente como umbanda ou candomblé: a publicação *Tashi Delê*, do Centro de Dharma Shi-de Choe Tsog, da linhagem budista tibetana Gelupa (e que estava representado no encontro da PUC, citado), refere-se ao ex-pai de santo, hoje Lama Shakya Zangpo, como *xaman* e classifica seu sistema de cura como uma integração de "princípios e práticas do budismo tântrico com o xamanismo brasileiro".[28]

É interessante observar que, enquanto as culturas indígenas são incorporadas e valorizadas por sua vinculação com a natureza e os seres da floresta, as tradições afro são vinculadas a uma ligação com pulsões em torno do "eu básico", energias "pesadas" acionadas pelo sacrifício de animais e pelo toque de ritmo acelerado dos atabaques, em contraste com o golpear monótono e monocórdio do tambor xamânico tradicional siberiano ou norte-americano. Nesse sentido, ainda, é ilustrativa a resposta a uma questão que coloquei ao já citado lama Shakia, em relato de campo realizado em outubro de 1996, envolvendo a umbanda:

> *"Perguntei, então, mais diretamente sobre Umbanda e Budismo. Resposta: 'No Tibet, o budismo encontrou uma religião anterior,* bo, *semelhante à umbanda; apropriou-se de sua mecânica (ritos), dando-lhe, porém, outra filosofia. É isto que o budismo pode fazer no Brasil; há ritos da Umbanda, do Santo Daime que são muito parecidos com os do Budismo'. Ele, lama Shakya, é originário da Umbanda e está na América (EUA) justamente para, conforme explica, 'livrando-se das impurezas, absorver um Budismo puro e fazer a síntese. As entidades do candomblé e da umbanda estão num estágio baixo; não podem ir além de um certo ponto, e que o Budismo já ultrapassou. No Budismo não há entidades ou deuses que precisam evoluir; os espíritos estão para iluminar. Há entidades no Budismo parecidas com Pretos-Velhos e Caboclos'. Acredita que qualquer lama que vir seu trabalho poderá surpreender-se, mas*

logo entenderá, reconhecerá, pois o essencial é Buda. O Budismo pode dialogar com Umbanda e Candomblé, mas para absorvê-los, ultrapassando-os" (do caderno de campo, 1996).

Não se descarta também a possibilidade de que essa recusa provenha em parte da raiz popular, negra, dos cultos afro, bem-vinda em determinados setores intelectualizados da classe média, mas não naquela porção que se identifica com as propostas do neo-esoterismo.

E finalmente, existe também um argumento para essa separação com base na distinção, ainda corrente na literatura mais generalista, de duas formas de estado alterado de consciência: enquanto nos cultos afro ele se dá através da *possessão por espírito*, no xamanismo a regra é o transe por *êxtase*, na forma de "perda da alma", "vôo mágico"; num caso, o espírito se apossa do intermediário (médium, *iaô*) que lhe serve de veículo, de instrumento e, no outro, é o agente que mantém a iniciativa já que é sua alma que viaja para o plano do sobrenatural.[29]

A despeito dessa separação, cabe lembrar que Paz Géia - Instituto de Pesquisas Xamânicas, de Carminha Levy, é um dos poucos que se refere explicitamente aos orixás, buscando algum ponto de ligação entre os mitos dos deuses africanos e a prática que desenvolve no seu espaço. No entanto, mesmo nesse caso os orixás são assumidos em virtude da reinterpretação segundo a qual são arquétipos, guardiões de forças da natureza, descartando-se porém a liturgia, as crenças e as oferendas a eles associadas nos lugares de culto habituais.

Assim, quando elementos desses cultos aparecem em algum contexto neo-esô ou do xamanismo urbano, passam pela filtragem do código aí dominante. E de acordo com esse código, se a referência à África confere o toque de autenticidade e ancestralidade, o processo de sincretismo que essas tradições sofreram, quando transplantadas e disseminadas entre a população pobre e iletrada, foi fator de diluição; isto talvez explique porque no simpósio "Encontro de Tradições: Budismo Tibetano, Candomblé, Povos Indígenas, Xamanismo Urbano" foi um estudante africano, universitário e pós-graduando, o representante do culto dos orixás.

Na outra ponta, contudo, essa rejeição não existe: cada vez mais pais e mães-de-santo incorporam, em seu discurso e prática ritual ou de cura, elementos típicos do universo neo-esotérico; essa, porém, é uma outra questão.

3. O xamanismo urbano no circuito neo-esotérico

O espaço Paz Géia, que ostenta o título de "A primeira escola de neo-xamanismo do Brasil" constitui já uma referência – e não apenas na cidade de

São Paulo. Tendo assumido o xamanismo até na denominação, mas com a ressalva de que se trata de uma escola e um instituto de pesquisa, o espaço de Carminha Levy oferece cursos regulares de formação e transita por todas as tradições, ainda que tenha desenvolvido uma linha própria, denominada de "xamanismo matricial", caracterizado pela ênfase no resgate do aspecto feminino dessa prática.[30]

Por lá passam expoentes do xamanismo globalizado – Foster Perry, Nadia Stepanova, Rowland Barkley – trazendo suas novidades e suas contribuições seja do ponto de vista de uma antiga tradição, consolidada, como a xamã buriata Nadia Stepanova, seja de um discurso cientificista, como é o caso de Barkley, assim qualificado no folheto que anunciava uma de suas vindas, programada para o mês de maio de 1997: "Xamã australiano com especialização em reprogramação do DNA sutil, PNL, Terapia Holográfica da Linha do Tempo, Terapia do Eu Superior".[31]

Os ritos acompanhados durante a pesquisa na programação rotineira da Paz Géia permitiram captar, exemplarmente, outros aspectos desse ecletismo – dança do ventre na confraternização de fim de ano, celebração e palestra sobre a Madona Negra, por ocasião da festa de Nossa Senhora Aparecida, a cargo de um sacerdote da *Old Catholic Church*, encontro para discussão sobre diversidade e liberdade de orientação sexual[32]. Ecletismo que reafirma a posição de que o contexto do xamanismo urbano é menos o de cosmologias nativas localizadas e mais o quadro dos experimentos correntes no campo mais amplo da espiritualidade e/ou religiosidade contemporânea.

Tal impressão se confirma pela presença, no discurso e rituais – mesmo nas "v&w" que invocam tradições indígenas –, de elementos das mais variadas origens como as noções de "*chakra*", "eu básico" e "eu superior", "corpo sutil", "holismo", "arquétipos"; o emprego de práticas corporais ligadas a filosofias orientais, o uso de cristais, a simbologia astrológica, etc. Alguns termos oriundos de tradições localizadas, ou meramente associados a elas, como a ubíqua "*Pachamama*", o "conselho dos anciãos", o "Grande Espírito", as "danças sagradas", e muitos outros, igualmente circulam indistintamente por todas as linhas.

Assim, ao xamanismo urbano falta – até mesmo em virtude dessas múltiplas vertentes e orientações – a referência a uma cosmologia específica que lhe forneça sentido, direção e legitimidade nos moldes de sociedades indígenas onde o xamanismo é uma instituição socialmente demarcada e estruturalmente imbricada na dinâmica da vida cotidiana; falta-lhe, também, aquela urgência que faz do xamanismo caboclo ou popular uma instância de absoluta necessidade para gerenciar os parcos recursos necessários à dura sobrevivência.

Nem por isso, contudo, reduz-se a um mero agregado de crenças e gestos arbitrariamente reunidos, ou desvinculados do modo de vida de seus usuários: é possível, para além dessa fragmentação, perceber a presença de um arcabouço

comum. No entanto, para perceber onde reside sua coerência e como se organizam seus elementos estruturantes, é preciso identificar o campo em que circula. Não será o quadro das "linhas" – a norte-americana, a andina ou dos índios do território brasileiro, entre outras – em que foi inicialmente dividido: estas fornecem uma referência, a desejada ancestralidade, e alguns dos elementos para construir o ritual e sua justificativa.

O espaço onde circula e onde é sociologicamente significativo, seja em razão da inserção social de seus integrantes – basicamente das camadas médias –, dos objetivos que se propõe e da infratrutura (espaços, instalações e equipamentos) de que se serve, é, como vem sendo apontado ao longo dessa discussão, o do circuito neo-esotérico mais amplo tal como se distribui na cidade de São Paulo.

Algumas pistas, nos inícios da pesquisa de campo, já apontavam para essa inserção do xamanismo urbano no universo do neo-esoterismo. Uma delas foi o uso da estratégia comumente utilizada nesse circuito para a difusão de suas atividades: trata-se do recurso às "palestras grátis" e das "aulas abertas", onde se apresenta a idéia geral de determinada técnica, que será desenvolvida posteriormente num curso de longa duração, devidamente pago. Foi o que ocorreu nas palestras de Kaká Werá Jecupé, de Alberto Villoldo e de Jorge Menezes, nas quais se fez claramente o anúncio das respectivas vivências e *workshops* que foram realizados posteriormente.

Mas é a estreita interconexão entre as atividades do xamanismo urbano e os canais proporcionados pelo circuito neo-esotérico que caracterizam não apenas sua inserção nesse meio, como sua estruturação na forma de um subcircuito. A pesquisa de campo mostrou vários planos de articulação: no interior de cada linha; entre as diferentes orientações; entre estas e os espaços do circuito mais geral; e, finalmente, o trânsito de xamãs "globalizados", xamãs nacionais e seus auxiliares, simpatizantes, clientes.

É possível mesmo detectar um padrão de conexões: os xamãs com residência fora da cidade de São Paulo e que acodem de forma regular, acionam, antes mesmo de sua chegada, toda uma rede que supõe: a) um Centro Integrado ou Centro Especializado,[33] que serve de contato, local de inscrições, de palestras e pequenos ritos; b) um sítio nas imediações, para as "v&w" de fim de semana; c) a clínica/consultório onde dão atendimento individual; d) a rede de auxiliares e contatos que, de posse de uma mala direta e/ou telefones de possíveis candidatos às diversas atividades, fazem a divulgação da agenda.

Assim, no caso de Zezito Duarte, que vem regularmente do Sítio Riachinho, na Chapada Diamantina (BA) a São Paulo, os pontos do circuito que acionou para as atividades em sua estada de agosto de 1997 foram:

a) Vivência: "A Dança Interior", dias 15, 16 e 17. No Sítio Anhangá,

município de Cotia (Região metropolitana de São Paulo).

b) *Workshop*: "A Dança Interior", dia 19, na clínica da Rua dos Macunis, bairro Alto de Pinheiros.

c) Atividade: "Contando histórias", dia 20, na Narayana Escola de Yoga, bairro Higienópolis.

d) Mesa redonda: "Super Homem: o mito", dia 20, na Livraria Spiro, bairro dos Jardins.

e) Mesa redonda: "Cura", dia 22, no Espaço Emanez, bairro de Perdizes.

f) *Workshop*: "Mandala Cristalina: uma roda de cura", dia 23, na sede da Fraternidade Pax Universal, bairro de Santana.

g) *Workshop*: "Mandala Cristalina: uma roda de cura", dia 24, na Chácara Potira, Itapecerica da Serra (Região metropolitana de São Paulo).

Jorge Menezes, também de fora de São Paulo – é de Porto Alegre –, acionou a seguinte rede: Fraternidade Pax Universal, no bairro de Santana (palestra e primeiro contato); Consultório Dentário e de Terapia Floral, Quiropatia (contato, ponto de reunião, atendimentos); Parque Água Branca (palestra), Espaço Universalista Templo Dharma - Alpes da Cantareira, em Mairiporã, SP (palestra e vivência); Sítio Refúgio dos Índios, Km. 52 da Rodovia Fernão Dias ("v&w"); note-se já a utilização de um ponto recorrente no circuito, utilizada também pelo xamã anterior: a Fraternidade Pax Universal que, aliás, nada tem de xamânico: trata-se de uma instituição classificada entre as Sociedades Iniciáticas.[34]

Alberto Villoldo, cubano/norte-americano, veio por conta da Editora Ágora e Iniciativa Gaia, para lançamento de livro *Os quatro ventos: a odisséia de um xamã na floresta amazônica* e palestra (no SESC – Consolação), além de duas "v&w": "A Roda da Medicina: a Prática do Xamanismo", dias 19, 20 e 21 de abril de 1997 na Fazenda Maristela, Tremembé (SP) e "O resgate da alma no xamanismo", 26 e 27 de abril, em espaço do circuito neo-esô na rua Arapiraca, Vila Madalena. Trânsito de auxiliares: Clara S. que na época acionava a rede de Zezito Duarte, participou da "v&w" de Alberto Villoldo e freqüenta com assiduidade a Feira de Produtos Orgânicos do Parque Água Branca, onde se realizou a palestra de Jorge Menezes, "O xamanismo pela cura da Mãe Terra", em 22 de novembro do mesmo ano.

A linha dos "índios brasileiros" é constituída por alguns segmentos que se cruzam em algumas temáticas mas mantêm seus pontos de atuação e as diferenças. Assim, Daniel Munduruku Costa, coordenador da Assessoria Pedagógica Indígena e Ecológica Mekukradjá, mora em Lorena (SP) mas realiza suas "v&w" em São Paulo, a partir da loja de artesanato indígena Amoa Konoya, no bairro de Pinheiros, que serve de ponto de encontro, divulgação e local de inscrições. O sítio onde realizou as "v&w" é a "Chácara Florida" em Cotia;

conta com a participação de membros de algumas nações indígenas como Xavante, Krenak, Nhambiquara, Quétchua (Bolívia), Conibo (Peru), além da dele próprio, Munduruku; também conta com profissionais que atuaram em órgãos ligados ao indigenismo. Ana Vitória, xamã "independente", freqüentou as duas "v&w" contempladas na pesquisa.

Hipãridi Dzutsi'wa Top'Tiro, xavante, que mantém ligações com a aldeia de Idzô'uhu em Sangradouro (MT), dedica-se, através da Associação Arte e Cultura Idzô'huh, mais à difusão da cultura de seu povo, de forma mais ampla (divulgando as danças, cantos, histórias, artesanato) do que ao xamanismo propriamente dito, ainda que um curandeiro de sua aldeia tenha participado de atividades na Estação Ciência da USP. Fizeram também parte de seu circuito a PUC-SP, assim como o espaço Rio Aberto e o Parque Água Branca.[35]

Kaká Werá Jecupé não conserva laços com sua tribo de origem ou a de adoção; mas tem seu próprio instituto, o Nova Tribo em Itapecerica da Serra, onde realiza eventos e trabalha com ervas medicinais; participa em atividades divulgadas pela Livraria Triom (Jardins), Paz Géia - Instituto de Pesquisas Xamânicas e Espaço Aimberê, entre outros; participou do "v&w" de Zé Duarte (o qual, por sua vez, dividiu uma "v&w" com Kaká no sitio deste último) no Sítio Anhangá e é bastante ativo no circuito neo-esô em geral.

César Sartorelli, arquiteto e artista plástico, é egresso da Paz Géia onde completou sua formação de xamã, mas articula uma rede própria, principalmente após ter trazido a xamã siberiana Nádia Stepanova ao Brasil, iniciativa que lhe rendeu bons dividendos. Tendo entrado em contato com ela por ocasião de um "Simpósio Internacional Científico e Prático sobre o Xamanismo Centro-Asiático", na Itália, a agenda que organizou quando a trouxe para o Brasil, em 1996, constitui uma amostra do circuito: palestras na Paz Géia; no prédio das Ciências Sociais da USP, promovido pelo Centro de Estudos da Religião; na Livraria Triom; no Centro Cultural Illawasi e na loja e espaço neo-esô Alemdalenda; realização de *workshops* na Paz Géia, nos sítios Anhangá e Manoa. Como já foi mostrado, juntamente com outra xamã e terapeuta da Paz Géia, Cecília Shmidt, realizou o "Curso de Introdução ao Xamanismo" no Espaço Multidisciplinar Átria, em Pinheiros. Com relação ao Instituto Paz Géia, cabe mencionar ainda que, além de sua sede na cidade de São Paulo, desenvolve regularmente ritos de iniciação na praia de Almada, em Ubatuba (SP).

Os exemplos acima dão uma amostra da intensa movimentação entre xamãs nacionais e internacionais, seus auxiliares, contatos, clientes, donos de espaços neo-esôs e de sítios que sediam as "v&w". Assim é formada a malha ao longo da qual floresce esta particular modalidade de xamanismo, inventada a partir de elementos descritos em algumas obras consideradas clássicas, de ritos e crenças atribuídos a povos que ainda mantêm suas tradições e do multifacetado acervo mantido e continuamente realimentado pelo circuito neo-esô.

Mas não é só a inserção nesse circuito que mostra a integração do xamanismo urbano no universo do neo-esoterismo. Apesar do ecletismo de cada um dos arranjos, resultado das leituras e experiências individuais de seus mentores, é possível distinguir a presença de uma matriz básica, subjacente às principais modalidades descritas e a algumas de suas derivações. E esta matriz não é senão a que dá o suporte discursivo mais geral ao próprio universo do neo-esoterismo, a despeito das variantes de cada sistema. Lembrando o triângulo que organiza as diferentes versões dos discursos neo-esôs:

> *"Numa ponta está o* **Indivíduo**, *em suas diversas denominações e graus de profundidade – "eu interior/eu superior", "lenda pessoal",* self, inner spirituality, self-spirituality, inner voice –, *na outra, o pólo de onde emanou, do qual faz parte e para onde tende esse indivíduo, ou seja a* **Totalidade** *(Transcendência, Absoluto, Cosmos, o Princípio Superior, a Natureza, conforme cada versão). A história da humanidade não seria senão a longa caminhada, matizada pelas idiossincrasias de cada cultura para restabelecer o contato pleno do múltiplo com o uno e isto só é possível porque aquele sempre foi parte deste último. Tendo em vista, porém o caráter societário do modo de vida do ser humano, entre Indivíduo e Totalidade medeia um* tertium, *a* **Comunidade** *– depositária e guardiã de cada tradição particular e dos meios que possibilitam a seus membros, em cada contexto histórico, alcançarem sua verdadeira natureza. O modelo ideal, portanto, supõe o indivíduo, tomado em sua integralidade (corpo /mente /espírito), que pertence a e se aperfeiçoa no seio de uma comunidade considerada harmônica, ambos imersos e integrados numa realidade mais inclusiva e total, da qual é preciso tomar consciência."* (Magnani 1999: 93).

As referências discursivas colhidas em campo – nas "v&w", palestras, entrevistas, eventos – ainda que fragmentárias, acoplam-se a este modelo, com as devidas nuanças. Assim, por exemplo, no pólo da *Totalidade*, o que aparece com mais freqüência nas propostas xamânicas é a Natureza e suas variantes como a Mãe-terra, o Planeta, o que está em consonância com a perspectiva imanentista corrente no universo neo-esô, segundo a qual a idéia de um deus pessoal é substituída por uma noção abrangente e divinizada da própria natureza.

O pólo da *Comunidade* é ocupado de várias formas: em primeiro lugar pelas próprias populações indígenas, às vezes como uma vaga referência, mas também de forma "realista", por meio da presença de algum de seus membros nos encontros e sessões do neo-xamanismo, o que é sentido como uma garantia de autenticidade para essas reuniões. Em segundo lugar em virtude da trajetória

dos "facilitadores" das sessões que passaram por algum processo de iniciação conduzido por um xamã de determinada linha e que eles consideram seu mestre, garantindo a legitimidade da "linhagem".

E, por último, o outro tipo de comunidade nesse vértice do triângulo é constituído pelos próprios participantes dos encontros, membros de uma comunidade que se dissolve ao término de cada "v&w", podendo ou não voltar a reunir-se, no todo ou em parte, no próximo evento; neste sentido corresponde à idéia de comunidade que caracteriza a dinâmica do circuito neo-esô em geral: efêmera, transitória, aberta.

O pólo do *Indivíduo*, que nos estudos voltados para o fenômeno da Nova Era, da espiritualidade contemporânea e das práticas alternativas, é apontado como aquela dimensão em que a modernidade deixou suas marcas sob as formas da "psicologização", "reflexividade", "autonomia"[36] – é especialmente enfatizado nos círculos do xamanismo urbano. Como foi mostrado, a capacidade xamânica é atributo de cada um: os ritos, as técnicas e os exercícios desenvolvidos nas diferentes linhas são considerados meios suficientes e capazes de modificar a direção dos fluxos internos, de transmutar o peso de eventos pessoais traumáticos, de redirecionar pulsões negativas, de atingir os recônditos da subjetividade.

Finalizando esta aproximação do xamanismo com o modelo mais geral presente sob a multiplicidade das diferentes sínteses que integram o universo neo-esô, cabe ainda lembrar que, não obstante a heterogeneidade das fontes que lhe servem os ingredientes básicos, é a referência a cosmologias e tradições indígenas – ainda que feita sob o prisma de cada arranjo, uns mais, outros menos elaborados – que faz do xamanismo urbano um dos componentes distintivos desse fenômeno mais geral que é o neo-esoterismo contemporâneo.

Mais do que em qualquer outro segmento desse universo é via xamanismo que se valoriza a tradição, na forma de uma sabedoria que se acredita estar contida nos gestos e crenças conservados em ritos primitivos, transmitidos oralmente, no seio das comunidades: as referências a certas formulações atribuídas a este ou aquele ramo da ciência constituiriam estratégias de legitimação para esses antigos saberes.

O xamanismo urbano, desta forma, não apenas compartilha o mesmo modelo que serve de base e fundamento para as múltiplas variantes discursivas do universo neo-esotérico, como também mostra uma dinâmica semelhante em sua forma de distribuir-se e organizar-se na paisagem da cidade, perseguindo aqueles objetivos – auto-conhecimento, busca de aperfeiçoamento pessoal, obtenção de cura fora dos padrões da medicina oficial, integração com dimensões mais amplas, "holísticas" – comuns a outros sistemas e propostas desse eclético movimento.

E, da mesma forma que cada uma das inúmeras práticas neo-esotéricas, contribui, à sua maneira, para a consolidação de um conjunto definido de

comportamentos que podem ser considerados como um *estilo de vida*, perfeitamente discernível no cenário cosmopolita dos grandes centros urbanos e no seu quadro de alternativas para a busca de novas formas de caminhos espirituais e expressão de religiosidade.

Bibliografia

AMARAL, Leila. (1999), "Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado". In: M.J. Carozzi (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.

ATKINSON, Jane Monnig. (1992), "Shamanism Today". *Annual Review of Anthropology*. 21:307-30.

BALDUS, Herbert. (1966), "O Xamanismo: sugestões para pesquisas etnográficas". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. XVI.

ELIADE, Mircea. ([1951]1986), *El chamanismo y las tecnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Economica.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1999), "Xamanismo e tradução". In: Adauto Novaes (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAROZZI, María Julia. (1999), "Nova Era: a autonomia como religião". In: M.J. Carozzi (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.

D'ANDREA, Anthony. (1998), "Self and reflexivity in post-traditional religiosities: the case of the New Age movement". *Chicago Anthropology Exchange*, vol. XXVII, Dept. of Anthropology, Univ. of Chicago.

DESCOLA, Philippe. (1992), "Societies of nature and the nature of society". In: A. Kuper. *Conceptualizing Societty*. Londres: Routledge

DESCOLA, Philippe (1996), "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". In: P. Descola e G. Palsson. *Nature and Society – Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.

DEVEREUX, George. (1973), *Ensayos de Etnopsiquiatria General*. Barcelona: Barral Editores.

HARNER, Michael. (1973), *The Jivaro: People of the sacred waterfalls*. Garden City: Anchor Dobleday.

HEELAS, Paul. (1996), *The New Age movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.

HULTKRANTZ, Ake. (1993), "El chamanismo: um fenómeno religioso?". In: M. Harner et alii. *El Viaje del Chamán: curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.

LANGDON, Esther Jean (org). (1996), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1975), *Totemismo Hoje*. Petrópolis: Vozes.

LEWIS, Ian M. (1977), *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.

MAGNANI, José Guilherme. (1980), "Doença e cura na religião umbandista". *Relatório de pesquisa*. São Paulo: PESES/Fundação Oswaldo Cruz.

MAGNANI, José Guilherme. (1993), "Os Pedaços Sagrados da Cidade". Relatório Técnico Científico, período 1991/1992, São Paulo, CNPq.

MAGNANI, José Guilherme. (1999), *Mystica Urbe: um estudo antropológico do circuito neo-esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobel Editora.

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

MARCUS, George e FISCHER, Michael. (1986), *Anthropology as cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press.

PASQUARELLI, Vital J. (1995), "Etnografia e iniciação em 'Las enseñanzas de D. Juan' de Carlos

Castañeda". *Revista Brasileira Ciências Sociais*, n. 29: 103-126.
PAZ, Octavio. (1974), "La Mirada anterior", prefácio à edição em espanhol de *Las enseñanzas de D. Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
PEREIRA, Ronan. (1992), *Possessão por espírito e inovação cultural: a experiência religiosa das japonesas Miki Hakayama e Nao Deguchi*. São Paul: Massao Ohno/ Aliança Cultural Brasil-Japão.
RUSSO, Jane. (1993), *O corpo contra a palavra*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
SHARON, Douglas. (1988), *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo Veintiuno Editores.
TAUSSIG, Michael. (1993), *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo: Paz e Terra.
TOWSEND, Joan B. (1993), "Neochamanismo y el movimiento mistico moderno". In: M. Harner et alii. *El Viaje del Chamán: curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2).

Literatura nativa sobre xamanismo:

CAMPBELL, Joseph. (1990), *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix.
CAMPBELL, Joseph. (1993), *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena.
CASTAÑEDA, Carlos. (1993), *O poder do silêncio*. Rio de Janeiro: Record.
CASTAÑEDA, Carlos. (1974), *Tales of Power*. New York: Simon & Schuster.
CASTAÑEDA, Carlos. (1974), *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Economica.
DONNER-GRAU, Florinda. (1994), *Shabono: uma viagem ao universo místico dos índios ianomâmis*. São Paulo: Record/Nova Era.
HARNER, Michael. (1989), *O Caminho do Xamã: Um guia de Poder e Cura*. São Paulo: Cultrix.
JECUPÉ, Kaká Werá. (s/d), *Oré Awé Rorei ' A Ma (Todas as vezes que dissemos adeus)*. São Paulo: Fundação Phytoervas.
LEVY, Carminha e MACHADO, Álvaro. (1995), *A sabedoria dos animais: viagens xamânicas e mitológicas*. São Paulo, Opera Prima Editorial.
LIMA, Lauro. (1995), *Flecha Dourada: o guerreiro do arco-iris*. São Paulo: Nova Tribo Cultural.
MCKENNA, Terence. (1995), *O retorno à cultura arcaica*. Rio de Janeiro: Record.
MÉDICO URSO-PARDO do Lago (Bobby Lake). (1995), *O Curandeiro nativo*. Rio de Janeiro: Record.
MERTON, Thomas. (1979), *O Diário da Ásia*. Belo Horizonte: Vega Editora, 2ª edição.
MUNDURUKU, Daniel. (1996), *Histórias de Índio*. São Paulo: Companhia das Letrinhas.
PERRY, Foster. (1995), *Quando um raio atinge um beija-flor: o despertar de um xamã*. São Paulo: Ground Editora.
STEVENS, Jose e STEVENS, Lena. (1982), *Os segredos do xamanismo: libertando o poder espiritual que está dentro de nós*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.
WHITAKER, Kay Cordell. (1995), *A iniciação de uma xamã*. Rio de Janeiro: Record.

Notas

[1] Veja-se, a respeito de Castañeda: Pasquarelli (1995); Paz (1974); Sharon (1988:182ss); Marcus e Fischer (1986:69).

[2] Sua etnografia citada na literatura antropológica é *The Jivaro: People of the sacred waterfalls* (1973).

[3] Trata-se da pesquisa "Xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea", que recebeu financiamento do CNPq (PQ) e FAPESP (Auxílio) e foi realizada no período de agosto1997/ julho 1999. Agradeço a Luiz Henrique de Toledo e Ronaldo de Almeida pela leitura e sugestões a esta primeira versão.

[4] Dos tungúsios, povo da Sibéria Oriental. No caso do totemismo citado por Lévi-Strauss, a palavra vem de "ototeman", de uma língua algonkin (ojibwa) da região ao norte dos Grandes Lagos da América do Norte.

[5] Creio que não se pode, porém, descartar de pronto uma abordagem mais universalista, para além de particularidades etnográficas, mesmo no campo da antropologia. Penso que estudos conduzidos em contextos restritos podem contribuir para um entendimento dos aspectos mais gerais e recorrentes do xamanismo, tal como ocorreu com o totemismo que, se não se sustenta como um tipo específico (e supostamente mais "primitivo") de religião, pôde ser recuperado no quadro mais amplo de uma discussão sobre categorias de pensamento.

[6] Ver, a propósito, Devereux (1973: 37-53).

[7] Há de lembrar-se que, neste contexto, existe também uma alentada discussão a respeito das diferenças entre transe e possessão. Ver, a respeito, Lewis (1977) e Pereira (1992), entre outros.

[8] Particularmente sugestiva é a possibilidade de comparar as práticas xamânicas que teriam como suporte, respectivamente, cosmologias do tipo "animistas", "totêmicas" e "naturalistas", conforme os modos de identificação que estabelecem entre seres humanos e não humanos, segundo a classificação de Philippe Descola (1992, 1996); agradeço a Aparecida Vilaça pela sugestão do último título.

[9] E, mais recentemente, de povos do norte da Ásia, cujas práticas xamânicas – base de obras clássicas sobre o tema, como a de Mircea Eliade ([1951]1986) – voltaram a ganhar visibilidade.

[10] Além de plantas de uso medicinal, alguns fazem uso da *ayahuasca*, mantendo contatos com diversos cultos ligados a ela (Santo Daime, União do Vegetal, etc.); outros se utilizam dessa planta de forma independente, em sessões e ritos privados.

[11] Kaká Werá Jecupé, que se apresenta como um txukarramãe criado e nomeado entre os guaranis da aldeia de Krukutu, em São Paulo (Jecupé s/d: 8), é um desses personagens, entre outros, com trânsito em centros xamânicos urbanos e espaços dedicados ao neo-esoterismo. Daniel Munduruku Costa, Siridiwé Xavante, Renê Nhambiquara são citados no folheto da Assessoria Pedagógica Indígena e Ecológica Mekukradjá, coordenada por Daniel Munduruku.

[12] A propósito, vale a pena, como ilustração, transcrever a resenha feita no folheto de uma livraria do circuito neo-esotérico, Zipak, em São Paulo, do livro *Tarô dos animais - Arutam Wakani, o oráculo sagrado dos xamãs:* "Houve um tempo onde estivemos receptivos aos ensinamentos transmitidos pelos animais, mas isso foi-se distanciando e, aparentemente, deixou de existir. Na verdade, o elo de ligação dos humanos com a sabedoria dos animais não desapareceu, apenas foi mantido em segredo pelos guardiões espirituais das tribos, que são os Xamãs, Pajés, Curandeiros... Este livro é uma poderosa ferramenta para a retomada de contato com as energias primais; é uma forma moderna de transitar em tradições tão antigas quanto o Xamanismo e trazer todo o seu conhecimento para o nosso dia-a-dia, para a nossa busca constante de felicidade e de autocompreensão."

[13] Publicado com o título *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole* (1999).

[14] *The Foundation for Shamanic Studies*, de Michael Harner, http://www.shamanism.org e *The Four Winds Society*, de Alberto Villoldo, http://www.the entre outros.

[15] "A iniciação demonstra, pela regulamentação da aprendizagem, que o xamanismo não é assunto individual e casual, mas componente da respectiva cultura como complexo integrado por idéias, padrões de comportamento, relações inter-humanas e, muitas vezes, um equipamento material, organizados em torno de um interessse socialmente reconhecido" (Baldus 1966: 219)

[16] Como o propósito, aqui, é apenas estebelecer um contraste, estou privilegiando como parâmetro a visão mais corrente, deixando outros modelos de análise do xamanismo em sociedades indígenas.

[17] "Eu acredito que o xamanismo é um estado do ser humano (...) No fundo, todos nós somos xamãs", afirmou César Scheurich, numa mesa redonda em que participaram diversos xamãs, publicada na revista *Mundo Mágico/Destino Especial*, de dezembro de 1993.

[18] Esta é a base da comparação que César Sartorelli faz entre os cursos da Paz Géia, destinados à formação de profissionais (que ele próprio seguiu), mas sem o lastro dado pela ligação com alguma tradição em particular e o trabalho, por exemplo, desenvolvido por Zezito Duarte, com suas referências aos índios norte-americanos.

[19] Provavelmente é também o caso do xamã kaxinauá Carlito, em Rio Branco, capital do Acre, referido por Manuela Carneiro da Cunha: "(...) misturando técnicas emprestadas dos Jawanawa e Katukina do Gregório e do Tarauaká, combinadas com rituais tomados da umbanda, aprendidos em Belém e Manaus. Sua clientela é formada por sua própria e grande família e por antigos seringueiros dos bairros mais pobres de Rio Branco" (Carneiro da Cunha 1999: 230).

[20] Como também ocorre em terreiros de umbanda (Magnani 1980:43ss).

[21] Douglas Sharon (1988) retoma o papel da inveja e sua contrapartida, a bruxaria, no estudo que fez do xamã Eduardo, em Trujillo, no norte peruano.

[22] Trata-se, evidentemente, de uma caracterização geral, de um padrão explicativo: não quer dizer que nesses sistemas as aflições não possam ser atribuídas a distúrbios no plano das relações pessoais, de trabalho, etc.

[23] Realizado no dia 9 de outubro de 1996, no Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP.

[24] O convidado para representar as nações indígenas não pôde comparecer.

[25] "Xamanismo é uma instituição social que, através do êxtase (provocado por várias técnicas, desde a meditação até o uso de substâncias alucinógenas) permite entrar em contato com o mundo sobrenatural (também definido de acordo com as várias culturas) e, a partir desse contato, processa-se a cura física e psíquica".

[26] Interpelada por um dos monges, Carminha Levy também deu sua definição de xamanismo: "uma técnica apuradíssima de ampliação da consciência; é uma espécie de alta tecnologia do sagrado".

[27] Membros dos cultos afro que realizam o jogo de búzios nas "feiras místicas" – babalorixás, ialorixás e até ogãs e ekédis – são submetidos a um regime especial de vigilância por parte dos responsáveis das feiras, temerosos de que usem esse espaço para atrair os consulentes a seus próprios terreiros para posteriores ebós, trabalhos, etc. (Magnani 1993).

[28] A citação continua: (...) "nascido no Rio de Janeiro, aos 4 anos foi reconhecido como um xaman. Em 1983 foi reconhecido pelo Ven. Jampal Shenphen, mestre Guelupa do Budismo Tibetano, como a reencarnação de Ven. Dordje Zangpo. Este é o quarto ano que visita nosso Centro de Dharma, onde seu trabalho vem sendo praticado com regularidade" (Ano V número XXIV, agosto de 1995).

[29] Ver a propósito, a discussão desenvolvida em Pereira (1992: 5ss).

[30] Segue um discurso corrente no meio neo-esô, que postula a sucessão de períodos históricos, desde um estágio indiferenciado, passando pelo matriarcado e em seguida pelo patriarcado. O "xamanismo matricial" propõe-se a recuperar a tradição do feminino, que considera reprimida durante milênios pelas instituições de tipo patriarcal para, na era que se inicia, inaugurar um período de harmonia entre tendências que até então se opunham, como as forças do feminino e o masculino.

[31] Carminha Levy assim o recomendava, nesse mesmo folheto: "A Paz Géia, em sua missão de promover o ensino acadêmico e prático do Xamanismo, mais uma vez traz ao Brasil o Xamã australiano Rowland Barkley. Rowland é um Mestre Xamã que concilia, com rara habilidade, o ensino de conhecimentos arcaicos e secretos da Mãe Terra com técnicas de cura da modernidade. Seu trabalho terapêutico permite ao cliente-aluno a re-conexão de partes feridas do Ego com a força curativa do Self. Como mestre e curador, Rowland privilegia a parte sadia do ser humano, sua capacidade criativa e o Conhecimento conquistado".

[32] "Fórum da Liberdade: O direito de sermos amorosamente livres", dezembro/96.

[33] Os espaços do circuito neo-esotérico foram classificados em cinco grupos: Grupo I - **Sociedades iniciáticas**: caracterizam-se por apresentar um sistema doutrinário com base em princípios filosó-

fico-religiosos definidos, com um corpo de rituais próprios e níveis de iniciação codificados; possuem graus de hierarquia interna, permitindo distinguir ao menos entre o conjunto de seguidores e os mestres/dirigentes. **Grupo II - Centros integrados**: são aqueles que reúnem e organizam, num mesmo espaço, vários serviços e atividades como consultas através de algum dos diferentes sistemas oraculares, terapias e técnicas corporais alternativas, palestras e cursos de formação, venda de produtos, vivências coletivas. **Grupo III - Centros especializados**: incluem associações, institutos, escolas, academias e clínicas voltados para pesquisa e ensino de algum tema específico, assim como treinamento e/ou aplicação de algumas das técnicas correspondentes - dança, artes marciais, artes divinatórias, práticas terapêuticas. **Grupo IV - Espaços individualizados**: são aqueles onde se oferecem algumas das mais conhecidas modalidades de práticas neo-esotéricas, como massoterapia e consultas oraculares, por exemplo, a cargo de uma ou duas pessoas, mas sem uma identificação particular ou proposta mais geral. **Grupo V - Pontos de venda**: em virtude de seu caráter claramente comercial são os que mantêm com o universo do neo-esoterismo uma relação mais instrumental e pragmática que doutrinária. É constituído por livrarias, farmácias homeopáticas e de ervas, agências de turismo eco-esotérico e produtoras de eventos, feiras e entrepostos de produtos orgânicos, lojas de comercialização de instrumentos e insumos de trabalho, imagens, incenso, talismãs, fitas de música *new age*, etc. Para maiores detalhes, cf. Magnani (1999).

[34] Ver nota anterior.

[35] Participei da vivência "Curandeiros em ação", organizada por Hipãridi no sítio Jequitibá, estrada de Jaguariúna (SP), nos dias 4 e 5 de dezembro de 1999; o relato e análise da experiência, entretanto, não foram incorporados a este ensaio.

[36] Ver Russo (1993); D'Andrea (1998); Carozzi (1999); Amaral (1999).

Recebido em setembro de 2000

José Guilherme Cantor Magnani
Doutor em Ciências Humanas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, é professor do Departamento de Antropologia dessa Universidade. Publicou, entre outros, os livros *Festa no Pedaço: Cultura Popular e Lazer na Cidade* (1984 e 1998); *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana* (co-autor, 1996); *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole* (1999). É coordenador do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) e editor-responsável pela Revista de Antropologia da USP.
E-mail: jmagnani@usp.br

RESENHAS

THEIJE, Marjo E. M. De. *All that is God's is Good; An Anthropology of the Liberation Catholicism in Garanhuns, Brazil*. Utrecht: CERES. Thesis Utrecht University, 1999.

PARA ALÉM DAS IDEOLOGIAS: CATOLICISMO E NOVA PRÁTICA POLÍTICA NO INTERIOR DE PERNAMBUCO.

Cecília Mariz

Embora ainda existam e estejam, segundo Gómez de Souza, indo "muito bem, obrigado", as CEBs e a Teologia da Libertação têm deixado de interessar à mídia e aos cientistas sociais no Brasil, até mesmo àqueles especializados em estudar o catolicismo. A atuação de grupos do catolicismo da libertação foi reduzida tanto nos altos escalões da Igreja como na base entre os pobres, não apenas devido a medidas vindas de Roma, mas também devido à crise do socialismo. No entanto, esse tipo de catolicismo ainda está vivo e se expressa, como mostra Marjo De Theije no livro que foi sua tese de doutoramento no departamento de Antropologia da Universidade de Utrecht na Holanda, muito além das pastorais sociais e dos grupos claramente identificados com a Teologia da Libertação.

De leitura muito agradável e com grande riqueza de dados, o trabalho de Marjo De Theije é baseado em um estudo de caso de uma paróquia na diocese de Garanhuns, Pernambuco. Essa diocese foi escolhida por ter, na época da pesquisa e por muitos anos antes, um bispo inspirado pela Teologia da Libertação. A autora fez uma pesquisa de campo rigorosamente antropológica, vivendo por mais de um ano num bairro pobre em Garanhuns, em casa vizinha da matriz de uma paróquia, considerada pela diocese como um bom exemplo de trabalho pastoral na linha da libertação. Participando das diversas atividades da paróquia, essa pesquisadora participou do dia-a-dia da população, freqüentando suas atividades religiosas no meio rural e urbano (as paróquias nessa região cobrem um amplo território além dos limites da cidade). Graças a um talento especial para se aproximar dos pesquisados, foi capaz de uma análise ao mesmo tempo detalhada e clara de uma realidade muito complexa.

Apesar da proximidade afetiva tanto com o então bispo de Garanhuns, que muito a apoiou, como com seus vizinhos no bairro onde viveu, Marjo De Theije conseguiu fazer um estudo bem objetivo. Não se deixou levar pela tentação, na qual muitos autores conhecidos já caíram, de apenas repetir o discurso dos líderes da Igreja progressista. Também conseguiu evitar outra armadilha: a de procurar avaliar os resultados de uma proposta de transformação social levando em conta apenas os objetivos intencionais definidos por sua liderança. Escapando dessas armadilhas, foi capaz de observar as conseqüências não intencionais, que não são perceptíveis quando se fica apegado ao discurso oficial.

A opção metodológica de deixar de lado a dimensão institucional e se concentrar no estudo da prática e discurso cotidiano dos católicos muito contribuiu para a riqueza e novidade dos dados obtidos. A esse tipo de abordagem que adotou em sua pesquisa, Marjo De Theije (:11) chama "*pratical approach*", expressão que empresta da antropóloga Sherry B. Ortner. Também se inspira em Ortner, ao utilizar os conceitos de "*cultural politics*" (política cultural) e "*cultural campaign*" (campanha cultural) (:30). Reconhecendo a diversidade de qualquer sistema cultural, refere "*cultural politics*" ou "política cultural" à luta sobre a definição das "representações simbólicas oficiais da realidade", ou seja, a disputa pelo controle da definição da verdade e pelo estabelecimento de valores. Essa luta se realiza através de "campanhas culturais" promovidas por grupos internos interessados em um ou outro tipo de representações simbólicas. O catolicismo, como todo sistema religioso e cultural, estaria perpassado por políticas e campanhas culturais. A Teologia da Libertação seria uma entre as diversas campanhas presentes no catolicismo atual. O chamado processo de romanização teria sido outra campanha.

Mas o sucesso de cada uma dessas campanhas aparenta ser sempre relativo, como mostram os dados apresentados no capítulo três. Através de relatos muito vivos do terço na casa de Dona Severina, do dilema de Márcia que

queria ter como compadre o prefeito da cidade, da menina levada por sua mãe ao padre e também ao catimbozeiro para que a livrassem de assombração e espírito ruim – a autora ilustra o sucesso parcial das campanhas oficiais católicas e questiona a idéia de religião como capaz de oferecer uma visão de mundo coerente. A religião, ou o religioso como prefere a autora, é aí claramente mostrado como um campo de tensão onde diferentes políticas culturais tentam se impor.

O capítulo quatro busca dar conta historicamente de como as campanhas ultramontana e da Teologia da Libertação ocorreram na diocese estudada. Essa análise histórica irá deixar clara a complexidade do processo de construção da ordem religiosa. Embora o conceito de campanha pareça dar ênfase aos atores empreendedores desse projeto de transformação de mentalidade, a autora chama atenção que o resultado positivo ou negativo da campanha dependerá fundamentalmente da reação dos alvos da campanha – esses não são consumidores passivos de produtos religiosos. O crescimento do movimento de Renovação Carismática, que embora não incentivado pelo clero local possui os maiores e mais ativos grupos de leigos da diocese e da paróquia, mostra como, segundo a autora, os fiéis católicos não são "um rebanho inerte, meramente submisso às campanhas do clero" (:100). Os dados apresentados nesse livro oferecem ótimos argumentos, que se opõem à idéia defendida pelos teóricos do mercado religioso de que a atuação dos produtores de bens religiosos é o que mais importa para entender as mudanças nesse campo.

O sucesso da campanha da Teologia da Libertação depende então do povo pobre – o alvo dessa campanha – seus interesses, necessidades e sua percepção dos limites impostos pelo contexto social mais amplo. Como já mostraram muitos outros pesquisadores e a própria história recente, a autora observa que o conteúdo político ideológico da mensagem dos intelectuais liberacionistas não estava sendo assimilado (:134). O poder revolucionário das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) era bem menor do que aspiravam seus idealizadores. Mas os dados de Marjo de Theije sugerem que em muitos aspectos a campanha da Libertação foi um sucesso: as comunidades se revelam auto-suficientes em termos religiosos, organizando autonomamente seus eventos e encontros semanais. A preocupação social, a linguagem (o termo "caminhada", por exemplo), a autonomia leiga tornaram-se valores centrais nos diversos grupos católicos da região, inclusive os carismáticos.

Uma contribuição das mais interessantes do livro é ter revelado como essa visão católica conseguiu impregnar a linguagem e prática cotidiana dos católicos em seus mais diversos grupos, mesmo nos de movimentos tidos como muito tradicionais. O trabalho de Marjo De Theije também inova quando traz dados sobre grupos relativamente pouco estudados no Brasil, tais como o Apostolado da Oração e a Legião de Maria.

Mas a novidade maior dos dados recolhidos nessa pesquisa diz respeito ao comportamento político dos carismáticos em Garanhuns. Ao contrário do que se tem dito sobre esse movimento, identificado por Ralph Della Cava como "a antítese da Teologia da Libertação", os carismáticos de Garanhuns mostraram-se politicamente tão (ou até mais) ativos e radicais do que as CEBs locais (chegando a fazer campanha política para o PT). A autora conclui pela relativização do poder das ideologias das lideranças para entender as práticas e discursos cotidianos. Outros elementos poderiam explicar porque a nível local as diferenças entre as CEBs e os grupos da Renovação Carismática são bem menos importantes do que se pode supor.

"Tudo que é de Deus é bom", essa frase comum na boca do povo simples do interior de Pernambuco, inspirou o título do livro provavelmente porque expressa uma atitude de superação das tensões dentro de um campo religioso. Na base da diocese estudada, os diversos discursos, liberacionista ou carismático, parecem se misturar. No nível local as divergências podem diminuir ou tomar outros significados diferentes daqueles atribuídos pela liderança. Por vezes podem até mesmo desaparecer.

Senti falta, contudo, nesse livro de uma discussão sobre os limites e alcances das conclusões apresentadas. Em que medida o que foi observado em Garanhuns pode ser generalizado para todo o Brasil? Embora essa seja uma questão difícil, a autora poderia ter levantado algumas hipóteses e discutido possíveis respostas apontando os elementos que consideraria mais generalizáveis e identificando as especificidades da região e da igreja local.

Esse livro estimula mais pesquisa sobre o movimento de Renovação Carismática Católica. Pouco se sabe sobre a forma diversa como esse movimento tem sido apropriado pelas diferentes camadas sociais e também pouco se sabe sobre a prática e valores políticos de seus membros. Essa pesquisa pede que se estude mais o relacionamento cotidiano entre carismáticos e grupos da libertação em diferentes contextos sociais.

Um dos pontos mais fortes e cativantes desse livro é o conjunto de relatos de campo através dos quais entramos em contato com os informantes e passamos a conhecê-los com certa intimidade e simpatia, como acontece durante a leitura de um romance: Seu Paulo, Dona Júlia, Dona Olívia, Marina, Pe. Milton, entre outros. Graças a esses relatos a autora consegue apresentar de forma vívida a realidade do catolicismo e do cotidiano do povo pobre em Garanhuns em toda sua diversidade. Marjo demonstra nesses relatos uma grande sensibilidade para escutar os seus informantes e uma capacidade acurada de observação da realidade. Contando pequenas histórias e diálogos, a autora nos ajuda a entender porque Seu Paulo, um líder atuante de CEB, não vota no partido apoiado pela Igreja da Libertação. Também através de outro relato que constitui quase um pequeno conto, ela demonstra como a conquista na luta pela água pode redefinir

a prática política desenvolvendo a capacidade de participação e organização coletiva em uma comunidade rural.

No entanto, é preciso destacar que a originalidade da contribuição desse trabalho não se reduz aos dados e seus interessantes relatos de campo: sua análise teórica introduz novos conceitos para entender o fenômeno estudado de forma mais completa. O conceito de "campanha cultural", por exemplo, se mostrou bem interessante e útil.

Esse trabalho é uma leitura importante não apenas para cientistas sociais interessados em religião e prática política e organizativa entre os pobres, mas também para aqueles religiosos que estão envolvidos em suas "campanhas". Espero que esse livro venha a ser publicado em português. O seu estilo claro e a sua riqueza de exemplos concretos lhe conferem um caráter altamente didático e o transformam num texto excelente para o ensino de metodologia de pesquisa e também de antropologia e sociologia da religião.

Cecilia Mariz
Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
E-mail: cemariz@ax.apc.org

Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 20(2): 141-155, 1999

WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, 547pp.

Por uma "etnohistória" do cristianismo nas sociedades indígenas no Brasil

Flávio Braune Wiik

O livro *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, organizado por Robin M. Wright, professor de antropologia da Unicamp, vem se tornando referência para pesquisadores e público em geral interessados no impacto, desdobramentos e transformações socioculturais provocados a partir do encontro entre o cristianismo e sociedades indígenas no Brasil contemporâneo. A relevância deste livro deve-se ao fato de que a maioria dos artigos reunidos no volume expressa uma mudança no enfoque antropológico aplicado ao tema. Neles, não se nega as transformações socioculturais advindas do contato entre povos indígenas e cristianismo, nem o fato de que estas transformações podem provocar rupturas que venham a comprometer formas autóctones de (re)produção social, de organização política, economia e representações culturais. No entanto, essa situação é considerada como o "resultado de negociações, nos planos político, material e simbólico, em que as estruturas e instituições tradicionais ressurgem, mas em formas alteradas" (Wright:14). Mais ainda, na maioria dos artigos, as sociedades indígenas e seus integrantes deixam de ser retratados como meros receptáculos passivos de uma ideologia e de práticas religiosas que lhes são impostas. Tornam-se, ao contrário, agentes sociais que respondem e negociam de forma criativa esse encontro. Ou seja, os índios são vistos como atores históricos deste processo de mudança, pois o encontro entre cristianismo e os povos indígenas começa a ser retratado a partir da perspectiva dos próprios índios. Há portanto uma preocupação em se traçar uma "etnohistória" do cristianismo das sociedades indígenas no Brasil.

Por várias décadas, a etnologia encarou a entrada do cristianismo nas sociedades indígenas como agentes de *aculturação* e de secularização destas sociedades, tidas como *atemporais* e, portanto, desprovidas de *historicidade*. Muitos etnólogos se limitaram a retratar o cristianismo e os agentes missionários como promotores da "perda da cultura", da quebra do "estado de pureza" em que estas

sociedades se encontravam, como deflagradores do processo de "assimilação" das sociedades indígenas pela sociedade nacional, e por conseguinte, do abandono das expressões "tradicionais" da cultura e das formas sociais autóctones. Este viés teórico levou a pesquisa etnográfica a procurar grupos indígenas "mais puros" ou com "menor grau de contato" com o cristianismo, onde temas como xamanismo, cosmologia, mitologia e complexo ritual "puros" seriam predominantes e organizativos. Como conseqüência, as sociedades indígenas que tiveram contato com o cristianismo e incorporaram alguns de seus elementos às suas práticas sociais e culturas passaram a integrar uma espécie "lista negra" da etnografia. Formou-se um *gap* na produção do conhecimento socio-antropológico a respeito dos processos pelos quais o cristianismo adentra e transforma (e paradoxalmente também é transformado) o mundo sociopolítico, econômico e cultural de diversas sociedades indígenas.

Já a partir da segunda metade dos anos oitenta, algumas etnografias apontam para o fato de que o cristianismo apresentado aos povos indígenas por missionários e os múltiplos desdobramentos provocados por sua incorporação nestas sociedades, bem como a diversidade religiosa, a conversão, os conflitos religiosos internos, não devem ser vistos mais como exógenos em relação ao universo indígena, mas como constitutivos dele. Assim, portanto, deveriam ser estudados.

Os artigos presentes neste livro organizado por Wright evidenciam este novo olhar antropológico e o interesse pelas sociedades indígenas que foram atingidas pelo cristianismo e o incorporaram, ou o rechaçaram, em diversos períodos de suas histórias. A necessidade de unirmos à análise antropológica a história destas sociedades fica evidente através dos artigos do livro. A história dá temporalidade e dinâmica às diferentes conjunturas — além de evidenciá-las — que vêm marcando os diversos tipos de encontros e desdobramentos trazidos. Também, a identificação das ideologias dos atores que participam intimamente deste encontro — a saber: missionários e índios — como agentes que negociam a possível incorporação dos elementos cristãos no universo indígena se mostra como um caminho frutífero na análise antropológica deste processo. Tudo isso faz com que, ao tratarem das especificidades que marcam este encontro em cada contexto, os artigos, em seu conjunto, tratem de um encontro não somente de cosmologias diferenciadas, mas de sociologias, de organizações políticas, de racionalidades e práticas de (re)produção que ora se justapõem, ora se excluem.

Aplicando o conceito de relativização ao contato do cristianismo com as religiões indígenas, Wright, na apresentação do livro, nos sugere a inversão do conceito de "aculturação", convidando-nos a olhar como o cristianismo também é reformulado diante das cosmologias, práticas e éticas autóctones. Este é um exercício fundamental na análise socio-antropológica, pois os processos sociais de incorporação e objetificação do Evangelho são dialéticos, propiciando uma

síntese que se expressará simultaneamente na reorientação e reformulação das ideologias, elementos culturais e práticas indígenas e na reinterpretação dos elementos do cristianismo incorporados pelas sociedades indígenas.

O livro traz uma seleção de artigos escritos por vários antropólogos de diferentes gerações, mas é marcante a presença de pesquisadores mais jovens. As suas análises a respeito da presença e dos desdobramentos ocorridos a partir do contato entre o cristianismo e as sociedades indígenas não são unívocas. Isso não somente se deve às hermenêuticas distintas seguidas por cada autor, mas também reflete os diferentes tipos, situações e tempos de contato das sociedades estudadas com o cristianismo e com orientações missionárias diversas.

Os estudos enfocam sociedades indígenas amazônicas. As sociedades estudadas são os Waiãpi do Amapá, os Zo'e do Pará, os Warí (Pakaa Nova) de Rondônia, os Baniwa do Alto Rio Negro fronteira do Brasil com a Colômbia, os Wayana e Aparai da fronteira do Brasil com o Suriname e Guiana Francesa, os Waiwai da fronteira do Brasil com a Guiana, os Taurepáng de Roraima, os Xavante e os Bororo de Mato Grosso, os Tuyuka do Alto Rio Negro, os Paresi do Mato Grosso, os Tiriyó da fronteira do Brasil com o Suriname, os Karipuna do Amapá e os extintos Tupinambá do litoral sudeste. Há também um capítulo que se dedica ao levantamento e à tipologia das missões que atuam junto a sociedades indígenas da região norte.

Como observa Wright, os artigos do volume podem ser agrupados em três linhas distintas.

Há artigos que concentram suas descrições e análises sobre os discursos missionários e seus projetos evangelizadores. Temas como o da "inculturação", advogados por missionários progressistas católicos e protestantes históricos identificados com a Teologia da Libertação, que visam "indigenizar" o cristianismo e a sua própria ação missionária, são criticados. As críticas também recaem sobre missionários católicos "tradicionais" e suas estratégias geradoras de desestabilização das formas autóctones de organização social e cultura. São ainda criticadas as ideologias religiosas fundamentalistas que orientam a prática de missionários(-lingüistas) pentecostais e neopentecostais que visam "colonizar" os sujeitos de suas missões impondo mudanças nas identidades, costumes e organizações autóctones.

Há uma outra linha, seguida por vários colaboradores do volume, que se ocupa da descrição das cosmologias, mitos e instituições religiosas autóctones para então explicar a lógica que perpassa a conversão dos membros destas sociedades. Nestes artigos, relaciona-se a entrada e permanência (temporária) do cristianismo e de missões em sociedades indígenas com a apresentação de mensagens que resolveram dilemas ontológicos presentes nas religiões e cosmologias autóctones. Elementos embutidos na mensagem judaico-cristã revertem, mesmo que temporariamente, vários predicamentos da existência huma-

na e escatologias comuns a estas sociedades. À presença das missões também são associadas crises provocadas com o contato, como, por exemplo, a depopulação e rupturas sociais causadas por epidemias. Nestes casos, a permanência das missões se dá com o consentimento dos índios, por necessidades meramente pragmáticas e materiais.

Uma outra linha de análise dos colaboradores do volume concentra-se nas formas que assumem as práticas missionárias, dando origem ao que Wright denomina de "campos inter-religiosos de identidade no contexto das missões" (:11). Segundo estes estudos, o tipo de contato e seus desdobramentos cobrem um vasto espectro que vai desde o controle total das instituições autóctones e a transformação de suas culturas, até uma "negociação de símbolos e instituições religiosas através do tempo e reformulação do cristianismo em tradições locais" (:11). Sendo assim, as transformações observadas em determinadas sociedades indígenas frente ao cristianismo não se dão meramente por imposição, mas são fruto de negociações travadas nas esferas política, material e simbólica, cujos resultados reestruturarão instituições autóctones "tradicionais" e elementos culturais. O novo amálgama é formado da e na práxis cotidiana, mesmo que conceitualmente as cosmologias cristã e autóctones permaneçam estanques tanto para os indígenas quanto para os missionários.

Por fim, além de clamar para a importância de se fazer uma "etnohistória" do cristianismo nas sociedades indígenas no Brasil, *Transformando os deuses* abre caminho para novos debates sobre o controvertido e complexo tema que marca o contato — e os processo sociais decorrentes — das sociedades indígenas com elementos do cristianismo e os diversos atores a ele atrelados nos dias atuais. Há porém três questões que necessitariam ser mais aprofundadas na análise dos trabalhos que compõem o livro.

Em primeiro lugar, é importante apontar que o estudo desses processos não deve se restringir à identificação das continuidades e descontinuidades dos elementos presentes nas culturas e sociedades indígenas *per se*, dividindo-os em "pré" e/ou "pós" cristãos. Dado o tempo de contato com o cristianismo em algumas sociedades indígenas, este esforço seria inglório. Tal análise também poderia recair em mais uma busca por um "purismo" (que a própria abordagem proposta por Wright tenta superar), renegando o fato de que "trocas", apropriações e incorporações de elementos exógenos têm feito parte da história de contato das várias sociedades indígenas entre elas mesmas desde tempos imemorais. Nessa história, o "outro" se faz necessário para a construção e representação de si mesmo. As sociedades indígenas devem sempre ser vistas a partir da perspectiva inter-relacional, lembrando-se ainda que a história destes povos começou bem antes de 1500.

Em segundo lugar, deve-se encarar que mudanças estruturais podem ocorrer em função do contato do cristianismo com sociedades indígenas. Ao classificar

as mudanças observadas como "ajustes" em uma estrutura imutável, a análise do contato corre o risco de assumir uma tendência "reformista" e estática, que nega o caráter transformador do contato destas sociedades com agentes externos. Ao fazer isso, estar-se-ia novamente alijando as sociedades indígenas da historicidade.

Em terceiro lugar, o poder embutido na mensagem religiosa — e que os artigos presentes neste livro evidenciam tão bem — deve ser analisado a partir da dimensão político-social que a "boa nova" traz atrelada a si própria. É em torno desta dimensão presente na religião que os diferentes atores sociais estão tentando se apropriar de símbolos que legitimem novas formas de conhecimento e, portanto, de poder.

Flávio Braune Wiik
Doutorando em Antropologia pela Universidade de Chicago/Pesquisador do ISER (Programa Pesquisador Visitante Fundação Rockefeller/ISER)
E-mail: flavioviking@hotmail.com

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique au candomblé*. Paris: Éditions Karthala, 1999, 345pp.

Mama África: uma tradição inventada?

Ricardo Oliveira de Freitas

Expressiva tem sido a literatura sobre a busca de africanismos nas diásporas africanas do Novo Mundo. No Brasil, mais especificamente, essa literatura não foge à regra. Entender o que de fato herdarmos de uma dita cultura africana, assim como entender o que de fato criamos sobre uma dita herança africana, tem sido, desde as primórdias tentativas de cunhar um retrato e imagem do Brasil e dos brasileiros (a construção de uma identidade nacional propriamente), um recorrente tema de debate.

Num país que relacionava à presença africana ora a causa de seus males, ora a riqueza de sua imagem identitária (aí incluído, sua cordialidade, exotismo e primitivismo, estereótipos que permeiam, ainda hoje, o imaginário que se constrói do Brasil), esse tema parece mesmo ser assunto da mais extrema importância.

Na década de 80, após as comemorações do centenário da Abolição, com a já consolidada organização dos movimentos negros, eclode um movimento de resgate de africanidade, que se traduziria na promoção de uma indústria cultural etnicizada (de e para afro-descendentes) com a popularização de festas afro, criação de blocos afro e incorporação da música rítmica afro-brasileira (o samba-reggae), criação de uma indústria editorial segmentada, (re)aparição dos penteados afro, surgimento de moda e beleza também segmentadas, etc.

O retorno à Mãe África, nesse período, pareceu sinalizar para a busca de uma identidade antes perdida, por conta dos muitos séculos de subjugação a que foram relegados os descendentes de africanos no Brasil, mas agora (re)tomada, (re)conquistada.

No universo religioso afro-brasileiro, esse período de retomada de africanismos também teve seu apogeu. É na mesma década que o movimento de preservação das tradições das religiões afro-brasileiras tomará vulto – leia-se, sobretudo do candomblé. Esse é o período de reflexão das ortodoxias até então promulgadas e, a partir disso, da inauguração de um movimento de tradiciona-

lização das religiões afro-brasileiras, estritamente relacionado ao conceito de pureza (de culto) africana – explicitamente baseado numa política de "reafricanização". A África, nesse sentido, é aqui.

Muitos serão os terreiros, alguns mesmo ditos tradicionais, que reformularão suas ortodoxias sob o pretexto de que deveriam desvincular-se de uma herança cultural ocidental, para transformarem-se num *locus* e *ethos* africanos de fato. Muitos, também, serão os terreiros fundados já dentro dessa liturgia "mais puramente africana", que, mais uma vez, farão daqui a África.

Esse fato inaugurará mesmo novas categorizações para os terreiros brasileiros, divididos entre: tradicionais, não-tradicionais e (re)africanizados. Repare-se que tradicionais aqui não corresponde à África. A África seria o novo e moderno. Tradicional, como se entende para o caso das religiões afro-brasileiras, relaciona-se à matricização de ortodoxias de culto, no mais das vezes, centradas em terreiros fundados há mais de meio século e repartidas entre algumas poucas casas descendentes. Isso dirá sempre respeito às casas que têm suas ortodoxias de culto regidas sob uma hegemonia ritual inflexível, miticamente provenientes de uma mesma região africana, o que no Brasil denominou-se "nação" (ketu, angola, jeje, efon, egbá, etc). Para os terreiros (re)africanizados, essa ortodoxia centrada num territorialismo mítico corresponderia à nação yorubá. Nesse sentido, a "África nova e moderna" seria um não-tradicional ou "o africano no Brasil (re)africanizado".

La quête de l'Afrique dans le candomblé é, nesse sentido, mais uma dessas obras que vêm enriquecer o debate sobre a busca de uma "pureza africana" nas religiões afro-brasileiras, evidenciando os mecanismos para efetivação dessas políticas de legitimação, momento em que o debate sobre tradicionalismos – imaginados, inventados, manipulados, adquiridos – tomam tônica. Para tanto, a autora toma como objeto central a figura de Exu.

Divindade africana, mensageiro entre os homens e os orixás, transformada numa das mais populares divindades afro-brasileiras, Exu, o *trickster* por excelência, transformou-se aqui num brasileirinho quase macunaímico.

É, pois, a figura de Exu que a autora elege como mote de seu trabalho: descrever a construção de um modelo de ortodoxia baseado em modelos de tradicionalismos (pureza, poder e prestígio) que reelaboram e reorganizam o campo religioso afro-brasileiro.

Para isso, a autora toma dois modelos de culto: um *kardecisado*, outro *mais africanizado*, que são: a macumba e o candomblé nagô, ou, para sermos mais precisos, a umbanda (e suas variantes) e o candomblé de modelo jeje-nagô. Exu, nesse quadro, mais uma vez assume o papel a ele destinado: a possibilidade da comunicação, da ação comum – fio condutor entre as mais diversas modalidades de culto afro-brasileiras, fio condutor para que a autora nos apresente seu objeto e etnografia, possibilitando-nos percorrer os muitos e múltiplos espaços antagô-

nicos dentro de um plural sistema religioso que, de forma mais geral, convencionou-se determinar como afro-brasileiro.

Presente em todas as modalidade de culto descritas no trabalho, Exu vai nos conduzindo pelos tortuosos e infinitos caminhos que definirão a macumba (e seus correlatos) como religião degenerada, inferior, embranquecida e impura e o candomblé, sobretudo de modelo jeje-nagô e baiano, como puro e, por isso, superior.

Nesse trajeto, alguns temas são apresentados. O primeiro, e talvez principal, diz respeito às muitas (multi)negociações e articulações que envolveram tanto essa divindade quanto essas religiões, transformando-as, definitiva e respectivamente, na popularesca figura do Exu brasileiro e na renomada religião "propriamente" brasileira – fatos, estes, que nos fazem acreditar que no Brasil indícios da globalização já se pronunciavam antes mesmo do que se convencionou determinar como capitalismo tardio.

A divisão desse personagem em dois, Exu africano e Exu brasileiro, é o grande acerto do livro. O Exu africano, apesar de africano, não necessariamente estaria ausente no Brasil. Por sua vez, o Exu brasileiro, apesar de brasileiro, não necessariamente teria um culto nacional no Brasil. O fato é que os dois são cultuados tão distinta, e como veremos depois, quanto indistintamente, nos terreiros brasileiros. Ou seja, o Exu africano seria o determinador do culto mais *puramente* africano, como encontrado nos terreiros de candomblé ditos tradicionais – o Exu orixá. O Exu brasileiro seria o determinador do culto degenerado, como encontrado, a princípio, nas muitas macumbas que se promovem por esse Brasil afora – o Exu egun. Contudo, e mais uma vez, as muitas articulações que fazem de Exu um *trickster*, permitiram que encontrássemos Exus africanos e brasileiros, Exus orixá e egun, nas duas formas antagônicas de culto.

Relacionado (através dos relatos de diversos missionários, ainda na África) à figura do diabo cristão, por conta de sua propensão para uma identidade (aí incluído, sexualidade) livre de amarras moralistas, no Brasil, Exu foi associado à figura dos malandros, ladrões, beberrões, viciados, prostitutas e toda a sorte de marginais e marginalizados desencarnados (eguns). Por isso, foi diretamente configurado como o grande feiticeiro, o que detém o poder da magia. É essa relação com a magia e feitiçaria que fará com que no Brasil Exu assuma uma duplicidade. O mais africanizado, ortodoxo, dos terreiros ditos tradicionais, e que representa a força da natureza divina (divindade) e a comunicação entre homens e deuses – esse, o Exu escravo dos orixás. Outro, mais brasileiro, menos ortodoxo, encontrado nos terreiros ditos menos tradicionais, que, representando os desencarnados marginais, relacionar-se-ia à comunicação dos homens com a magia – esse, como prefiro chamar, o Exu escravo dos homens.

A distinção entre um e outro determina importante debate: a oposição entre magia e religião e, por extensão, entre não-ortodoxia e ortodoxia, poder e prestígio. Esse debate evidencia a circulação dos dois modelos identificatórios, reservados tanto a Exu quanto às religiões afro-brasileiras, entre as mais diversas modalidades de culto, desencadeando um minucioso levantamento sobre a participação da produção acadêmica-intelectual (antropologia das religiões afro-brasileiras, sobretudo) na legitimação de ortodoxias, que, no mais das vezes, não corresponderam a um panorama real dessas religiões no Brasil.

A autora lembra bem que o fato do Rio de Janeiro já apresentar, desde o final do século passado, expressivo número de casas-de-santo (terreiros de candomblé) não foi suficiente para atrair o interesse dos estudiosos das religiões afro-brasileiras, que privilegiaram os terreiros da Bahia como campo para suas etnografias. Talvez, por isso mesmo, tenha escolhido para realizar seu trabalho de campo um terreiro baiano que construirá sua tradição e legitimação somente no Rio de Janeiro.

Outros dos muitos elementos que a autora vai enumerando são: o envolvimento dos etnólogos com o campo, alguns mesmo chegando a iniciarem-se nos terreiros estudados; a aparição de sacerdotes e iniciados "letrados"; a difusão do candomblé nas metrópoles do centro-sul do país; a caracterização do candomblé como religião universal, para o mundo; a transformação dos terreiros enquanto espaço de negros, pobres, desprivilegiados e excluídos, em espaço de brancos, ricos, privilegiados e incluídos; a importância dessas religiões para o estabelecimento das relações diplomáticas entre Brasil e países da África Ocidental; a aparição dessas religiões na mídia e no domínio de opinião pública; etc. Questões que parecem mesmo estar relacionadas à ambigüidade e aos antagonismos das articulações que permeiam a caracterização de Exu no Brasil.

Dessa forma, *La quête de l'Afrique dans le candomblé* traça um panorama bastante atualizado dessas religiões no Brasil, das formas com que vão estabelecendo mecanismos para construção das tradições, inventadas e manipuladas, num país "mestiçado", que há muito reclama "não possuir uma história".

Exu, nesse sentido, não constrói nossa história. Ele é a nossa história, marcada por imbrincamentos e articulações que nos fazem perceber o tradicional como possibilidade plausível para a reorganização de nossas instituições, de nossa história, de nossa "cara", de nossa identidade.

Afinal, tradição é coisa que tem lugar no passado, que pode ser resgatada(o). Mas é também uma invenção moderna, da ordem do desejo por e para reconhecimento. Se o retorno à Mãe África é retorno a lugar inóspito, incerto, também, da mesma forma, torna-se um retorno a lugar sabido, determinado. Mesmo que a África não seja aquela pequena nação, para a qual todos nós sonhamos um dia retornar, é ainda nesse imenso território mítico, distante

daqui muitas milhas n'além-mar, que acreditamos estarem guardadas as nossas tradições, os nossos desejos por e para reconhecimento, parte das nossas histórias. Nesse sentido, tradicionalismos mais parecem *tradinacionalismos*.

Isso até parece coisa de Exu!

Ricardo Oliveira de Freitas
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura – ECO/UFRJ
Pesquisador-Associado do Programa Avançado de Comunicação e Cultura – PACC/UFRJ
E-mail: ricofreitas@cfch.ufrj.br

RESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

O Poder do Adeus na Central do Brasil

Carlos Alberto Afonso

Um aspecto crucial do filme Central do Brasil (1998) são as analogias implícitas entre a vida de modestos brasileiros e os modelos bíblicos e órficos da grande tradição ocidental. Outro imperativo são as interseções simbólicas entre o itinerário diaspórico de cartas e pessoas, no vasto espaço do Brasil, e a transformação de si próprio – com a figuração religiosa da viagem ao interior que conduz a vida a direções radicalmente novas. Nesta medida, este artigo argumenta a possibilidade de pontos de passagem entre as doutrinas cristãs da Trindade e *kénosis*, teorias críticas da linguagem, o cavaleiro da fé de Kirkegaard, a proclamação da morte de Deus por Nietzsche e a poesia órfica moderna. Em vez de uma reconciliação entre cultura religiosa e pensamento secular, porém, o que está em jogo é a recorrência dos incorrigíveis da escrita e do amor em textos religiosos e não-religiosos. O problema aparece, no filme, em particular, com as figuras do retorno à casa do pai e dos iliteratos que enviam cartas, mas não sabem escrevê-las. Este é um forte tropo para a contradição, no coração da vida religiosa patriarcal, entre um desejo amoroso de profundidade e a prostração do espírito na terra.

Abstract:

The power of Good-bye
Carlos Alberto Afonso

A crucial aspect of the movie Central do Brasil (Central Station; 1998) is the implicit analogies between the lives of modest Brazilians and the biblical and orphic models of the Western great tradition. Another imperative is the symbolic intersections between the diasporic itinerary of letters and people in the vast space of Brazil, and the transformation of the self – with the religious figuration of the journey into the interior that takes life in radically new directions. To that extent, this article argues for the possibility of points of passage between the Christian doctrines of Trinity and kenosis, critical theories of language, Kirkegaard's knight of faith, the proclamation of the death of God by Nietzsche and the modern orphic poetry. Instead of a reconciliation of religious culture and secular thinking, what is at stake is the recurrence of the incorrigibles of writting and love in both religious and non-religious texts. The problem appears in the movie, particularly, with the figures of the return to the father's house and the illiterate who send letters, but cannot write them. This is a strong trope for the contradiction, at the very heart of patriarchal religions, between the amorous desire for profoundity and the prostration of the spirit to the earth.

Resumo:

Os "Homens sem Deus" e o cristianismo: para um estudo dos fracassos missionários
Oscar Calavia Sáez

A missão é uma situação paradoxal: cria ou reforça identidades religiosas ao mesmo tempo que propõe sua tradução. As missões franciscanas entre os índios do Ucayali apresentam, na voz dos seus cronistas, um balanço negativo, apesar de terem remodelado profundamente o panorama étnico da região e terem transferido um acervo expressivo de símbolos cristãos às culturas Pano. Seu fracasso está medido pelos limites do conceito cristão de *religião*, que no século XIX passa a ser usado pela antropologia com esses mesmos limites.

Abstract:

The "godless men" and Christianity: towards a study of missionaries failures
Oscar Calavia Sáez

Missions are paradoxical: they either create or reinforce religious identities at the same

time that they suggest their translation. Franciscan missions among Ucayali river Indians show, their historians say, a negative balance despite of their having deeply changed the ethnical scene of the region and their having conveyed quite a number of Christian symbols to the Pano cultures. Their failure is measured by the limits of the Christian concept of *religion*, which, in the 19th Century started to be used by Anthropology with the same limitations.

Resumo:

Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros
Pierre Sanchis

Os conceitos (ou noções) de "Cultura" e de "Identidade" estão sofrendo profundas revisões no campo das Ciências Sociais contemporâneas. Não se trata simplesmente, com efeito, de redefinições de ordem epistemológica, mas do afiamento de instrumentos diretamente políticos. Por isso é indispensável testar estes instrumentos no exame do maior número possível de casos empíricos. Este artigo tenta detectar as conotações respectivas dos dois conceitos quando implicados em situações que, uma e outra, põem em jogo, em dois momentos diferentes quase vividos pela mesma geração, a articulação no registro da religião da(s) identidade(s) e da(s) cultura(s) brasileira(s).

Abstract:

Inculturation? From culture to identity, a political itinerary in the religious field: the case of APNs
Pierre Sanchis

The concepts (or notions) of "Culture" and "Identity" are undergoing deep revisions within the field of contemporary social sciences. This process, as a matter of fact, is much more than a simple epistemological change. It amounts, above all, to a sharpening of directly political instruments. This being so, one cannot fail to test this instruments empirically. In this article, I try to detect the respective connotations of these two concepts when embedded in two different situations, mid-sixties and the 1990s, both of which, each one in its own way, bring into play the articulation, in the religious register, between Brazilian identity (or identities) and Brazilian culture (or cultures).

Resumo:

Rio Zona Sul: Percurso de crenças e identidade
Marc Henri Piault

Trata-se dos primeiros resultados de uma pesquisa sobre as formas contemporâneas de religiosidade na classe média no Rio de Janeiro. O estudo é igualmente um percurso pessoal, interrogando a operação antropológica como um percurso identitário da mesma ordem que a interrogação sobre as dinâmicas e as finalidades da crença.

Abstract:

Rio Zona Sul: Way of believes and identity
Marc Henri Piault

These are the first results from a research on contemporary forms of religious believes among the class media in Rio de Janeiro. The inquiry is in the mean time a personal percourse, an interrogation on anthropological conduct considered as a path toward identity as well as it is for an interrogation on the finalities of belief.

Resumo:

O Xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea
José Guilherme Cantor Magnani

O artigo apresenta uma primeira reflexão, com base em dados de uma pesquisa de campo, sobre práticas agrupadas sob a denominação de "xamanismo urbano", na cidade de São Paulo. Frente ao panorama atual de estudos sobre esse tema propõe que, antes de tomá-las como uma espécie de variante do xamanismo tal como é considerado, por exemplo, em estudos de etnologia e de situá-las diante das alternativas de análise, é preciso partir do contexto onde se manifestam: e esse contexto é o atual quadro dos caminhos alternativos em busca de novas experiências espirituais, terapêuticas e de religiosidade. Nesse sentido o chamado "xamanismo urbano" é apresentado como um arranjo no interior desse contexto e, mais precisamente, do fenômeno designado como neo-esoterismo.

Abstract:

Urban Xamanism and the Contemporary Religiosity
José Guilherme Cantor Magnani

The paper presents a first reflection – based on the data of a field research – on

practices grouped under the name of "urban xamanism" in the city of São Paulo. Considering the present outlook of the studies on the subject, it is suggested – before seeing them as a sort of variation of xamanism, as considered for instance in ethnological research – to be necessary starting from the context in which they manifest; and such context is the present frame of alternative ways in search of new spiritual, therapeutical and religiosity experiences. In this sense, the so-called "urban xamanism" is presented as a settling within that context, and more precisely within what is called neo-esoterism.

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) deve(m) 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, 2º 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*. 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). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo à 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

Carlos Alberto Afonso
O Poder do Adeus na Central do Brasil

Oscar Calavia Sáez
Os "Homens sem Deus" e o cristianismo: para um estudo dos fracassos missionários

Pierre Sanchis
Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros

Marc Piault
Rio Zona Sul: Percurso de Crenças e Identidade

José Guilherme Cantor Magnani
O Xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea

ISSN 0100-8587
20002>
9 770100 858993